**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIA POLÍTICA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA POLÍTICA**

RAISSA WIHBY VENTURA

**O *outro* nas fronteiras.
Para uma teoria política da migração**

Versão corrigida

São Paulo
2018

RAISSA WIHBY VENTURA

Versão corrigida

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciência Política da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, da Universidade de São Paulo, como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutora em Ciência Política.

Orientador: Prof. Dr. Álvaro de Vita

São Paulo
2018

ENTREGA DO EXEMPLAR CORRIGIDO DA DISSERTAÇÃO/TESE

Termo de Ciência e Concordância do (a) orientador (a)

Nome do (a) aluno (a): Raissa Wihby Ventura

Data da defesa: 31/08/2018

Nome do Prof. (a) orientador (a): Álvaro de Vita

Nos termos da legislação vigente, declaro **ESTAR CIENTE** do conteúdo deste **EXEMPLAR CORRIGIDO** elaborado em atenção às sugestões dos membros da comissão Julgadora na sessão de defesa do trabalho, manifestando-me **plenamente favorável** ao seu encaminhamento e publicação no **Portal Digital de Teses da USP**.

São Paulo, 21/01/2019

(Assinatura do (a) orientador (a))

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

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

Vo Ventura, Raissa Wihby
 O outro nas fronteiras. Para uma teoria política
da migração. / Raissa Wihby Ventura ; orientador
Álvaro de Vita. - São Paulo, 2018.
404 f.

Tese (Doutorado) - Faculdade de Filosofia, Letras
e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.
Departamento de Ciência Política. Área de
concentração: Ciência Política.

1. migração internacional. 2. ética da migração. 3.
fronteiras. 4. injustiça. 5. teoria política
contemporânea. I. Vita, Álvaro de, orient. II. Título.

VENTURA, R. W. O *outro* nas fronteiras. Para uma teoria política da migração. Tese apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para obtenção de título de Doutora em Ciência Política.

Aprovado em:

Banca Examinadora:

Prof(a).Dr(a). _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof(a).Dr(a). _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof(a).Dr(a). _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof(a).Dr(a). _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

À Mame Mbaye,
mantero, por ter lutado pelo sonho de *Lavapiés*

Agradecimentos

Ao Álvaro de Vita, agradeço pela confiança depositada neste trabalho. Leitor atento, sempre procurou oferecer comentários construtivos e indicações relevantes. Sentirei saudade da fase em que meus textos podiam contar com o olhar generoso de um professor respeitoso e intelectual rigoroso.

Sou muitíssimo grata à Raquel Kritsch, quem me abriu as portas de um mundo novo. Orientadora dedicada, ainda que nem sempre concordasse com os caminhos teóricos que escolhi percorrer, ensinou-me sobre como a autonomia e a solidariedade podem caminhar lado a lado também na pesquisa acadêmica. Agradeço pelos acenos e gestos de carinho que só uma amizade pode proporcionar.

Ao Juan Carlos Velasco, agradeço por ter recebido esta pesquisa de modo tão aberto e generoso. Além de ter aprendido com a palavra escrita, com Velasco fui testemunha da possibilidade de ser parte de um diálogo no qual a palavra “estrangeira” não tem morada. À Concha Roldán, ao Antolín Sánchez Cuervo e ao Francisco Blanco agradeço pela acolhida recebida durante minha estada no CSIC.

Agradeço ao Álvaro Okura, por sempre me incomodar com o outro lado das ideias e por ser companheiro, ao Rafael Abreu, por ter me ensinado que é possível fazer teoria política com beleza e por ser amigo; à Barbara Johas agradeço por ser um exemplo de coragem e força e à Ariana Bazzano, por me ensinar que é sempre possível devolver ao mundo mais delicadeza. Ao Raniery Parra, Rafael Sanches, Alexandre Fernandes e à Laís Lima, sou grata pelas leituras e comentários feitos à várias versões deste trabalho, espero poder retribuir a generosidade de cada um de vocês. Ao Guilherme Cardoso, agradeço pelo ensinamento sobre quando um trabalho acadêmico é “bom”; segundo Guilherme, um trabalho é bom quando “não queremos muda-lo, é ele quem muda algo em nós”. À Márcia Baratto, pelo companheirismo e, especialmente, por ter dividido comigo as aventuras incertas da pesquisa de campo.

Ao Andreas Hofbauer, pelas indicações de leitura e, em especial, por ter compartilhado o jardim de Mauer, um pedaço de paraíso. Ao Claus Oszusky, agradeço por ter dividido tão honestamente um enquadramento, um olhar, sobre Viena. À Esther Obwexer, por ter me ensinado um pouco mais sobre a hospitalidade, por ter aberto as portas de sua casa e do seu trabalho.

Aos professores Alessandro Pinzani, Denílson Werle e Rúrion Melo e à professora Yara Frateschi sou grata pela disposição em ler, discutir e avaliar este trabalho. Também devo agradecer aos professores Adrian Lavallo e Luíz Sérgio Repa pela participação no exame de qualificação e pela leitura atenta e comentários precisos feitos à uma versão bastante inacabada desta pesquisa.

Agradeço aos professores Rafael Vila, Cícero Araújo, Adrian Lavallo, Luíz Repa, Rúrion Melo, Rogério Arantes, Glauco Perez, à Eunice Ostrensky. Por diferentes motivos e em momentos distintos sou grata pelo modo como criam, dentro e fora da sala de aula, um espaço no qual a troca respeitosa de ideias é a norma.

À Roberta Nicolete, por ter me acompanhado em cada vírgula, cada palavra desta tese. Levarei sempre na lembrança a possibilidade de a marginalia ser um espaço, sem vaidade, de troca de ideias e gestos de carinho. À Ana Cláudia Silveira, quem me ensina ser possível sorrir e ser rigorosa, enfrentar e ser respeitosa; por lutar pela vida. Ao Leonardo Menezes, agradeço pela leveza que se une a força de quem tem um sonho, pelas poesias que chegavam iluminando o pedregoso caminho da escrita. Ao Thiago Babo, sempre pacientes com meus dramas, agradeço pelo carinho e cuidado dedicados ao meu trabalho e a mim. Ao Renato Francisquini, membro vitalício da liga da justiça, agradeço pela amizade. Ao Nunzio Ali, amigo de muita coragem, sou grata por me ensinar como o debate teórico pode ser emocionante.

Devo ao inesperado o encontro com pessoas especiais, responsáveis por tornarem os corredores escuros da FFLCH um espaço cheio de sorrisos e trocas. Ao queridíssimo Gabriel Madeira, exemplo de dedicação, agradeço por ter dividido, por mais de uma ocasião, sua mesa e a sua família. Agradeço à Lilian Sendretti, Léa Tosold, Betatriz Sanches, Gabriela Rosa, Hannah Maruci, as mulheres do Gepô; por lutarem as batalhas certas. Ao Aníbal Chaim, Eduardo Lazzari, Thiago Meireles, pelas levezas na sala um. À Camila Rocha, Helen Guicheney, Carolina Requena, Maira Rodrigues, donas de muitos predicados, sou grata por me ensinarem ser possível viver o roteiro acadêmico de maneira não burocrática; cada uma à sua maneira é um exemplo da possibilidade de unir mais de um papel de modo bastante valente: são mulheres e militantes, são acadêmicas, uma é dançarina, outra é mãe e todas são incríveis. Ao Pedro Castro por compartilhar a seriedade e dedicação quando o assunto é a teoria. Ao Rogério Barbosa, presente dos corredores do terceiro andar, agradeço pelas palavras doces e de incentivo.

À Maria Raimunda dos Santos (Rai), agradeço aquele abraço dado antes da minha primeira apresentação em um seminário discente; sempre recorro àquela coragem nos momentos difíceis. À Márcia Staaks, queridíssima, agradeço o carinho e o respeito dedicado às alunas e aos alunos do DCP. Ao Vasne dos Santos, ser humano incrível, serei sempre grata pelos sorrisos e pela preocupação demonstrada naqueles momentos em que a burocracia da USP ganhou os contornos de um Leviatã.

Obrigada às minhas amadas Veridiana, Mayra, Gabriela, Heloise, Fernandinha, Laís, Cíntia, Isabela, Fernanda pela beleza de uma amizade com começo e sem fim.

A fortuna tem dessas, gira e acaba por nos presentear com novos começos. César, Adrian, Paula, Livia, Pedro, Ricardo, Felipe, Maria Emília, Victor, Daniela, José, Roberta, Dija, Diego, Caio e Mariana, obrigada por deixar meu mundo mais colorido e leve, cheio de centelha e aperitivo.

Obrigada à Lulu e ao Vivico, ao Pedroca e ao Jojo, por não me deixar esquecer como se pensa com o coração. À pequena Lina e ao menino Joaquim, chegam ao mundo com a leveza da promessa de que tudo pode ser diferente, agradeço por já desenharem no nosso horizonte um futuro melhor.

À Sandra Wihby, pelo amor incondicional e cuidado sempre leve. Ao Reinaldo, por respeitar meu caminho. Minha nova família, Maria Fernanda, Luiz Fernando, Roberta e Bruno agradeço pela acolhida, generosidade e carinho. À Yoyo, minha metade, pelos sorrisos incansáveis, pelo afeto e por me ajudar a lembrar de uma época em que tudo estava por ser sonhado.

Agradeço ao Lucas por me ensinar que, juntos, precisamos menos das certezas e mais da esperança; por transformar cada passo, ainda que torto, em parte de uma vida que nos orgulharemos de termos vivido.

Ao longo da trajetória desta pesquisa, contei com mais de um tipo de troca, de relação de confiança e de diálogo. Só pude cruzar as fronteiras daquilo que comumente é tido como o limite de um trabalho teórico porque encontrei pessoas que se dispuseram a confiar e dividir suas histórias, suas narrativas, suas molduras com um *outro* distante. Serei sempre grata pela confiança e respeito que cada um dos personagens principais desta tese depositou em mim e neste trabalho.

Ao CNPq, Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico, cujo apoio financeiro possibilitou a realização desta pesquisa (163953/2014-7). Pela mesma razão, agradeço à Capes, Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (88881.131577/2016-01).

O inferno não são os outros, pequena Halla. Eles são o paraíso. (...) A humanidade começa nos que te rodeiam, e não exatamente em ti.
valter hugo mae

Pode falar quem tem esperança, e vice-versa.
Ludwig Wittgenstein

RESUMO

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.

A quem os estados devem justificar suas ações quando regula o fluxo de pessoas nas suas fronteiras? Contra a suposição de que a pergunta normativa mais relevante que surge quando alguém é considerado indesejado e está nas fronteiras de uma comunidade política é aquela sobre se os estados têm o direito de excluir novos membros, este trabalho sustenta que, antes, é preciso ouvir o grito de quem denuncia: *isso é injusto*. Recolocar a pergunta nesses termos é uma resposta ao diagnóstico segundo o qual um dos traços fundamentais da injustiça que sofrem os sujeitos indesejados nas fronteiras é o desrespeito, como também é uma tentativa de recolocar o problema normativo da ética da migração, de modo tal que não incorra em um dos erros partilhados tanto pelas visões que afirmam como pelas visões que recusam o direito dos estados de fecharem suas fronteiras. Está-se falando do erro de silenciarem as experiências e as perspectivas de quem migra como relevantes para uma ética da migração internacional; um erro que pode ser traduzido nos termos de um tipo específico de injustiça, qual seja, aquela que recebe traços epistêmicos. Uma teoria política crítica e normativa que escuta a afirmação de que essa situação é injusta e precisa responder à pergunta sobre a quem os estados devem justificação, reflete uma proposta metodológica e epistemológica que questiona tanto o nacionalismo/estatismo quanto o cosmopolitismo epistemológico como perspectivas adequadas. A proposta defendida é a de que uma resposta adequada ao problema da justificação, que nasce nas fronteiras dos estados quando identifica uma pessoa como indesejada e a envia, por exemplo, para centros de detenção, é aquela que propõe como solução normativa e política para esse contexto um processo de justificação em dois níveis – um é normativo e o outro é político-deliberativo. Com essa formulação, este trabalho defende que, enquanto agentes morais, migrantes nas fronteiras podem reivindicar o respeito à sua dignidade, mas também que, enquanto agentes políticos, é preciso que se reconheça a necessidade de garantir espaços institucionais em que possam lutar pelos termos da relação que gostariam de estabelecer com a comunidade de chegada. Ao propor tal passo esta tese realiza seu objetivo transformador mais ousado: imaginar um mundo de fronteiras porosas não-opressivas no qual a migração deixa de ser tratada como um problema a ser combatido em nome do funcionamento “normal” daquelas peças que compõem a engrenagem dos estados soberanos territorialmente delimitados.

Palavras-chave: teoria política contemporânea; migração internacional; ética da migração; fronteiras; injustiça;

ABSTRACT

VENTURA, R. W. The *other* at the borders: Towards a Political Theory of Migration. Ph.D. Dissertation. Faculty of Philosophy, Languages and Human Sciences, University of São Paulo, 2018.

To whom states should justify their actions when regulating the crossing of people at their borders? This dissertation argues that, before posing the normative question regarding whether the states have the right to exclude new members or not, we should listen to the grievance's cry of *this is unjust*. Recasting the migration's priority question on these terms, the dissertation acknowledges, at one hand, that instances of disrespect are among the main sources of injustice on the states' borders and, on the other, it tries to avoid a mistake shared by both sides of the ethics of migration's literature, that is, the systematic disregard of the personal perspectives from those who actually are crossing borders on our world. This forceful disregard, it is argued, should be conveyed as a specific instance of injustice, namely, a form of epistemic injustice against migrants. A critical and normative theory of migration, *i. e.*, capable of paying attention to people's own voices regarding what is just or not, attempts to bring about a theoretical and methodological framework in which we can evaluate and criticize both sides of migration's theory, the nationalist/statist theories, on one side, and the cosmopolitan ones, on the other. None of them is able to address normative justification's two-tier levels at play on the state's borders: the normative and the political-deliberative level. Based on this framework, the dissertation argues that not only have international migrants a legitimate claim on the respect of their dignity, *qua* moral agents, but also, we should acknowledge some space in the democracies' main political institutions for their agency *qua* political subjects. Agents who should have a say on the terms under which their relations with potential arrival communities are established. Taken this step, the dissertation aims at a more transformative goal, namely, conceiving a world of states based non-oppressive porous borders, in which interstate migrations will no longer be treated as a technical problem for the national-based delimited state functioning.

Key Words: contemporary political theory; international migration; ethics of migrations; political borders; injustice,

Árvore Conceitual

Fronteiras fechadas	225
---------------------	-----

Fronteiras abertas	289
--------------------	-----

Fronteiras porosas não-opressivas	364
-----------------------------------	-----

ACORDOS

Itálico: O itálico será mobilizado em mais de um caso. Em primeiro lugar, sempre que falas forem reproduzidas, mas não podem ser tratadas como citações diretas. Em segundo lugar, o uso do itálico representará dois tipos de ênfase: em um caso as questões serão enfatizadas e, em outros, palavras específicas.

Aspas: Para além das citações diretas, as aspas serão mobilizadas no primeiro uso de um conceito.

Traduções: Todas as traduções, salvo uso de edição traduzida e indicada, são de minha responsabilidade.

Uso do minúsculo: as palavras [e]stado e [n]ação serão grafadas com letra minúscula, o uso está afinado com a pretensão teórica de desafiar o nacionalismo e o estatismo metodológico e epistemológico.

Linguagem de gênero: Simone de Beauvoir nos ensinou que a língua está cheia de armadilhas e quando se pretende universal normalmente guarda a marca do gênero de quem a mobiliza. Sabemos que o “quem” é frequentemente masculino; na língua portuguesa o masculino é também universal e o feminino normalmente precisa ser “formado” com a troca do “o” pela letra “a”. A saída encontrada por este trabalho foi a de suspender aquilo que normalmente é tratado como universal - o masculino - por meio do uso dos parênteses. Com isso, não pretendo dissimular a invisibilidade das mulheres e do gênero feminino, mas, antes, o objetivo é o de suspender a validade inquestionável da relação entre o masculino e o universal.

SUMÁRIO

<u>INTRODUÇÃO</u>	16
<u>CAPÍTULO 1</u>	38
<u>COMBATER O SILÊNCIO</u>	38
1.1. QUAL PERSPECTIVA? QUAL PONTO DE VISTA?	43
1.2. POR QUE O PONTO DE VISTA DA(O) MIGRANTE IMPORTA?	50
1.3. CONSIDERAÇÕES FINAIS	64
<u>CAPÍTULO 2</u>	69
<u>CRÍTICA E NORMATIVIDADE</u>	69
2.1. A INJUSTIÇA NA MIGRAÇÃO	71
2.2. A JUSTIÇA NA MIGRAÇÃO	104
2.3. CONSIDERAÇÕES FINAIS	114
<u>CAPÍTULO 3</u>	120
<u>AS FRONTEIRAS E SEUS ENQUADRAMENTOS: UMA ANÁLISE SOBRE OS CENTROS DE DETENÇÃO PARA IMIGRANTES</u>	120
3.1. AS MOLDURAS DESENHADAS POR FRONTEIRAS	126
3.2. GRAMÁTICA DOS DIREITOS HUMANOS E AS PRÁTICAS DE DETENÇÃO DE MIGRANTES	139
3.3. CONSIDERAÇÕES FINAIS	157
<u>CAPÍTULO 4</u>	161
<u>FRONTEIRAS FECHADAS E O DIREITO DE EXCLUIR</u>	161
4.1. DIREITO À AUTODETERMINAÇÃO	165
4.2. FRONTEIRAS FECHADAS	177
4.3. BENEVOLÊNCIA, CUIDADO E MISERICÓRDIA NO CONTEXTO DA MIGRAÇÃO	198
4.4. IMPEDIMENTO OU COERÇÃO NAS FRONTEIRAS	213
4.5. REFÚGIO COMO CASO ESPECIAL?	217
4.6. CONSIDERAÇÕES FINAIS	222
<u>CAPÍTULO 5</u>	226
<u>FRONTEIRAS ABERTAS E O DIREITO HUMANO À IMIGRAÇÃO</u>	226

5.1 FRONTEIRAS ABERTAS	229
5.2. O LIVRE MOVIMENTO COMO UM DIREITO HUMANO	238
5.3. RAZÕES PARA EXCLUIR	261
5.4. RESPOSTAS ÀS DEFESAS DO DIREITO DOS ESTADOS DE EXCLUIR	269
5.5. CONSIDERAÇÕES FINAIS	285
<u>CAPÍTULO 6</u>	290
<u>UMA TEORIA POLÍTICA CRÍTICA E NORMATIVA PARA MIGRANTES</u>	290
6.1. SOBRE O CONTEXTO MIGRATÓRIO INTERNACIONAL	296
6.2. COERÇÃO NAS FRONTEIRAS E DEMANDA POR LEGITIMIDADE	307
6.3. CONTEXTOS DA JUSTIÇA E DEMANDAS POR JUSTIFICAÇÃO	321
6.4. RAZÕES PARA EXCLUIR E O EXERCÍCIO DA MENTALIDADE ALARGADA	349
6.5. CONSIDERAÇÕES FINAIS	360
<u>À GUIA DE CONCLUSÃO</u>	365
<u>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</u>	368

Introdução

O cenário, que guarda algo de distópico, é o templo de Apolo. Nele, aglomeram-se barracas, vendedora(e)s ambulantes, turistas, rostos, cores, objetos e línguas. Tudo, ali, parece muito variado, confuso e amontoadado. Não é difícil identificar quem é parte e quem parece estar fora do *seu lugar*, como se o mundo pudesse ser dividido desse modo: cada uma/um possui uma parte que lhe cabe. Em uma das tendas, onde chapéus para proteger a(o)s turistas do sol implacável de Siracusa eram vendidos, encontrei Gabriel. Apresentei-me e logo anunciei: *Gostaria de saber sua história*. A resposta foi imediata. Com os olhos já marejados, como se eu tivesse tocado em uma ferida, ele se afasta da tenda dizendo que não sabe falar muito bem inglês e, questionando o meu interesse, Gabriel emenda: *não tem nada de importante*. Treinada para enfrentar uma banca de especialistas, havia preparado um roteiro: falei sobre a minha pesquisa e sobre meus propósitos, Gabriel rapidamente me interrompeu dizendo que iria ligar para um amigo com quem dividia o quarto no centro de recepção para migrantes em que vivia. Não entendi uma só palavra que trocaram naquela ligação. Sei que, enquanto Gabriel e eu esperávamos, ele insistiu sobre não ter nada importante para dizer e adicionou: *o que aconteceu é igual ao que acontece com todo mundo que sai de onde vim e tenta chegar aqui*. Para essa atitude eu não estava exatamente preparada. Costumamos ser ensinada(o)s, especialmente nas interações acadêmicas, que cada aventura das nossas vidas nos torna especiais e digna(o)s de sermos protagonistas de uma verdadeira história. Dei, então, uma resposta torta e rápida: *Mas, Gabriel, se você acha que não pode falar disso quem mais poderia falar? Eu? Alguém que vive segura dentro de bibliotecas por aí?*

Ele sorriu, assentiu com a cabeça e começou a narrar.

Tenho dezesseis anos. Sou do Senegal. Já não tenho família, eles ficaram no trajeto. Eu não quero falar disso, mas a fome mata, a guerra também. Isso é muito triste. Foi muito difícil chegar na [e]uropa, eu não sabia que viria para a Itália. Eu quero trabalhar, eu preciso trabalhar, estudar, mas aqui não tem nada para fazer. (...) O mais difícil foi o mar, o barco afunda, as pessoas morreram na água. Eu vi tudo. E agora estou aqui e não sei o que acontecerá comigo. Não sei se vão me deixar ficar, mas também não quero ficar aqui vivendo assim. Só sei que não tenho mais nada nem ninguém para voltar¹.

¹ Nos casos em que não usei aspas, a citação não é direta porque a conversa não foi gravada, atendendo ao pedido de quem estava sendo ouvido. Ainda que, em alguns casos, não tenha recebido a anuência para registrar o áudio da conversa, em todos os casos recebi o consentimento para a sua reprodução nesta tese. A transcrição foi feita a partir das anotações realizadas durante a entrevista. Todos os nomes foram suprimidos atendendo à solicitação de

Pedro chega e nos interrompe. Os dois conversam rapidamente e ele pergunta se quero conhecer o lugar no qual vivem. É um centro de acolhimento para garotos (menores) desacompanhados que chegam em território italiano. No caminho até *Freedom*, Pedro explica-me como chegou em Siracusa:

Demorei quatro anos para chegar aqui. Minha jornada começou no dia quatro de agosto de 2013 e ainda não acabou. Decidi sair de casa depois que minha mãe morreu. Meu pai casou-se novamente e a esposa dele não gostava de mim, me destratava, queria que eu parasse de estudar e fosse trabalhar. Eu não aceitei isso, queria ser alguém na vida. Foi então que decidi fugir. Meu primeiro destino foi o Mali; ali, vivi na rua, trabalhei como podia e encontrei com pessoas que sabiam como chegar na [e]uropa. Não sabia muito bem como seria. Eu só queria estudar. Juntei dinheiro e paguei para chegar até a Líbia. Eu não sabia o que estava acontecendo. Se soubesse, não teria ido. Fiquei preso por mais de um ano. Ali, não importa quem você é, se tem ou não dinheiro; e mais: não é possível escapar. Se você quiser sair de lá, vai morrer no deserto. Foi muito difícil. Mas, sabe o que foi pior? O barco. Pegar o barco para chegar aqui foi o mais difícil. Ninguém deveria ter que viver assim, passar por isso. Eu passei três dias segurando um bebê, porque estava na parte mais alta e a mãe não tinha força; o tempo todo com um bebê que eu não conhecia. Eu só ficava olhando para ele e pensando que não poderíamos morrer ali².

Quando chegamos em frente a um prédio, já longe do centro da cidade, ele me diz: *o nome é Freedom, mas aqui a palavra é só um nome*. Subimos e me deparei com uma pequena recepção. Ali estava a pessoa responsável pelo apartamento. Pedro apresentou-me como pesquisadora de uma universidade no Brasil e disse que ele gostaria de mostrar o lugar em que vivia. A reação da coordenadora foi imediata e direta: *não será possível*. Ainda assim, ela pediu para ver meus documentos, aqueles que comprovariam a afirmação de que eu era uma pesquisadora em trabalho de campo e, na sequência, fez uma ligação. Ao reafirmar a negativa, Pedro reagiu dizendo que ali não era uma prisão e que ele poderia, sim, deixar entrar uma convidada. Logo notei que o problema não era exatamente a minha entrada. A queixa era a de que o tratamento era, nas suas palavras, *autoritário*. O que me fez entender o motivo da sua queixa sobre a liberdade ser apenas um nome. Depois de alguns minutos de embate, ele disse que seria melhor que fôssemos para outro lugar. Seguimos, então, para um café. Ali, ele voltou a protestar:

quem aceitou narrar a própria história. Esta entrevista ocorreu no dia dois de junho de 2017, nos arredores do templo de Apolo em Siracusa.

² Esta entrevista foi realizada no dia dois de junho de 2017, em vários pontos de Siracusa.

Eu não te disse? Aqui liberdade é só um nome. Eles nos tratam como se estivéssemos em uma prisão. Eles são cidadãos e merecem coisas, nós somos estrangeiros aqui. Sabe o que tem para comer? Todos os dias é a mesma coisa, sempre a mesma coisa. E a verdade é que a União Europeia envia dinheiro para a Itália, mas quem toma conta é a máfia, sabe? Igual ao filme³. E é muito difícil. As pessoas que chegam aqui e esperam o seu processo não querem ficar, elas querem começar as suas vidas, trabalhar, estudar e, na Itália, isso não é possível. Eu sou um dos únicos que tem emprego aqui. Trabalho meio período em um hotel e depois estudo em uma escola. Mas não tem isso para todos os meninos que estão esperando.

Conversamos um pouco mais sobre as aulas de italiano, sobre a escola, quando ele interrompeu-me dizendo:

Eu não quero mentir para você. Eu te falei que quando cheguei tinha 17 anos, não foi? Mas não é verdade. Eu já não poderia ser considerado menor. O que aconteceu foi que, quando saí do barco de resgate e fui enviado para um lugar para que eles pegassem os meus dados, fui dar as minhas informações e a pessoa que cuidava disso me ouviu e disse “vamos colocar aqui que você tem 17 anos”. Eu juro que eu não sabia o que isso significava. Eu não gosto de mentir. Não queria mentir, mas ele disse que, se eu não colocasse [a idade incorreta], eu seria enviado para uma prisão e, depois, seria deportado. Entende? E agora estou aqui esperando para saber se vou poder ficar ou não.

Assenti com um movimento rápido com a pretensão de reafirmar que entendia.

Em Caltanissetta, no Centro de Identificação e Expulsão, encontrei um cenário completamente diferente. A pequena cidade sedia um importante centro de recepção, identificação e deportação de migrantes. Esse espaço de detenção, que se pretende administrativo, guarda a especificidade de ser um centro de detenção de regime fechado, mas também, para alguns casos, o regime semiaberto é aplicado⁴. Por essa razão, pude conhecer Bernardo, um garoto da Nigéria que estava saindo do “campo” para ir à feira de rua que acontecia naquela região. Depois de me aproximar de algumas mulheres que estavam na porta de entrada e preferiram não falar, consegui me aproximar de Bernardo, que estava do outro lado

³ Não pretendo afirmar a verdade ou a falsidade dos relatos. Mas, nesse caso específico, é relevante citar a existência de denúncia sobre a relação entre a criação de novos centros e o crime organizado italiano. Para pesquisas, como também reportagens investigativas sobre essa relação, ver: Ford (2017), “Migrants and Mafia: Forced Migration and Organized Crime in Sicily”; Neely (2016), “Terrified Migrants Toil and Land Taken From the Mafia in Corleone Sicily”; Noack (2014), “For Rome’s mafia, more refugees means more money”. Reguly (2016), “Sicily after dark: Where the refugee crisis meets the Mafia”; Nadeau (2018) “Migrants are more profitable than drugs: how the mafia infiltrated Italy’s asylum system”.

⁴ Os diferentes tipos de centros de detenção para imigrantes e seus variados regimes serão tratados no terceiro capítulo. Adianto que o regime semiaberto é aplicado nos casos em que a(o) migrante não oferece “perigo” e, portanto, pode circular em horários determinados aos arredores do centro.

da rua. Como da outra vez, apresentei-me dizendo que estava fazendo uma pesquisa. Ele logo interrompe a minha apresentação perguntando: *Você é jornalista?* Eu respondo negativamente e ele emenda: *Mas eu posso confiar em você?* Essa não é uma pergunta tão simples de responder. A saída que encontrei foi rebater com outra pergunta: *O que você quer dizer quando fala em confiança?* Ele responde rapidamente: *Você vai usar a minha história?* A minha vontade era a de me recolher totalmente, pedir desculpas e desaparecer. Não foi exatamente o que fiz, engasgada, gaguejei uma resposta sobre o trabalho acadêmico e sua possível relevância. Ele começou a contar a sua história.

*Eu fui preso no meu país, preso político. Quer ver as marcas? E eles aqui não acreditam. Tive a minha primeira audiência e eles não querem saber de nada porque para eles meu país não tem conflito político. Mas, olha aqui, eu tenho marcas. Chegar aqui foi muito difícil. Eu passei dois anos viajando. E, o pior de tudo, sabe o que foi? Não foi a Líbia, a prisão, o trabalho forçado. Foi o mar. Vocês precisam acabar com o que acontece no mar!*⁵

Ele não descreveu com muitos detalhes, pois já estava suficientemente emocionado. Perguntei sobre o centro e as condições do lugar e ele respondeu, corrigindo-me:

Estamos em um campo, uma prisão; você está vendo as grades, os arames, os homens fardados e as armas? Isso aqui é um campo. É assim que chamamos, não [chamamos] de centro. Eles dizem que somos livres para sair e voltar, mas não é verdade. Não somos tratados como pessoas; as coisas mudam quando tem visita internacional. Ai, eles dão até água limpa. E o pior de tudo é que não tem nada para fazer, nada. Só esperar a decisão deles.

As instalações realmente não guardavam nenhuma grande diferença daquelas prisões de segurança máxima. Além das grades, das cercas com arames, não se podia fotografar ou fazer qualquer registro de imagens das imediações. Era possível ver os guardas usando roupas camufladas e ostentando armas pesadas⁶. O uso das armas me intrigou particularmente. Algumas horas depois, quando encontrei com uma das psicólogas do centro de acolhimento de Mineo, uma das primeiras perguntas que fiz foi sobre o armamento: *Se você está me dizendo que não se trata de uma prisão com regime semiaberto, porque as cercas e as armas são tão*

⁵ Esta entrevista ocorreu no dia três de junho de 2017, na calçada do *Centro di Permanenza per il Rimpatrio* (CPR); *Centro di Identificazione ed Espulsione* (CIE), Caltanissetta.

⁶ De acordo com informações compiladas pelo *Global Detention Project*, a Itália é o destino europeu da maior parte dos solicitantes de refúgio e migrantes na categoria “sem-documento”. Ainda segundo os dados apresentados por esse projeto, publicados em um relatório que recebeu o título de “Italy Immigration Detention Profile” (2018:1-2), em 2016, aproximadamente 180 mil pessoas chegaram ao país, sendo que 25 mil foram consideradas crianças desacompanhadas. Neste mesmo ano, 5.022 morreram ou desapareceram na travessia. O país tem recebido auxílio instrumental da União Europeia mediante programas que pretendem equipar e treinar a guarda-costeira da Líbia, além de dar suporte para os esforços da Organização Internacional para Migração (OIM) de criar e aplicar um “programa de retorno voluntário” de migrantes que estão vivendo nos centros de detenção daquele país.

necessárias? No entanto, confesso, o que gostaria mesmo de ter perguntado era: Para onde mais essas pessoas poderiam fugir?

A resposta foi: *Porque é óbvio, temos coisas importantes e caras ali dentro. Computadores e equipamentos que precisam ser protegidos. Além das casas serem muito boas e precisarem ser conservadas. E você sabe, não é? Aquilo é um caldeirão, [os detidos] estão sempre insatisfeitos. Outro dia brigaram e colocaram fogo nas coisas, porque não tinha a marca de cigarro que queriam*⁷.

Alguns dias depois, quando voltei de Lampedusa⁸, encontrei com Caetano caminhando pelas ruas de Taormina. Naquela cidade, especialmente turística, Caetano estava na rua principal pedindo dinheiro. Como em todos os outros casos, aproximei-me e pedi para conversarmos. Ele ficou bastante surpreso, visivelmente surpreso. Era como se tivesse sido visto pela primeira vez no meio de tanto turista que transitava em êxtase entre lojas de luxo e ruínas da Antiguidade. Convidei-o para um café, ele respondeu: *não precisa*. Eu insisti um pouco e ele acabou aceitando sentar-se junto com a(o)s turistas.

Conversamos sobre o pedido de refúgio dele, que não havia sido aceito. A única saída encontrada, me explicava, foi a de não voltar para Mineo e viver clandestinamente em Catania. Ainda que a vida ali fosse sofrida, contava Caetano, era muito melhor do que viver em sua terra natal, Gana. Além de pedir dinheiro nas ruas das cidades turísticas, ele trabalhava no campo, na época das colheitas. Quando perguntei sobre as fronteiras que havia atravessado para chegar até a Itália, ele pacientemente propôs a seguinte distinção:

“Para mim, as fronteiras são uma coisa diferente do que elas são para você. Para mim elas são o lugar mais perigoso do mundo, mas para você e para quem tem papéis, elas são mais um lugar como qualquer outro”⁹.

⁷ Esta entrevista ocorreu no dia três de junho de 2017, em um restaurante em Caltagirone. Importa ressaltar o esforço empreendido por quem representa, em diferentes instâncias, os centros, ao recusar a afirmação segundo a qual os centros podem ser equiparados a prisões. Em dezembro de 2016, no caso *Khlaifia vs. Itália*, o país foi julgado e considerado culpado por violar o artigo quinto da Convenção Europeia de Direitos Humanos. Durante a sessão, um oficial italiano argumenta que aquele centro de recepção não poderia ser chamado de detenção: “(...) deter ou manter pessoas em centros para repatriação, isso não é uma forma de prisão, é detenção administrativa, é temporária e tem a ver com preparar um caso para a repatriação. Isso só afeta indivíduos perigosos, todos esses estágios do processo estão assegurados pela nossa lei” (Pisani, 2017). Valeria Ferraris, especialista no tema, ao comentar o depoimento do oficial afirma: “Ironicamente, o fato de não ser definido como detenção torna a condição e a acessibilidade aos direitos ainda piores do que em uma prisão” (“Italy Immigration Detention Profile”, 2018: 2).

⁸ Os relatos de Rafael, quem começou sua jornada no Quênia, e Lucas, um jovem somali de dezenove anos, que ouvi em Lampedusa, serão retomados ao longo desta tese. A entrevista, que ocorreu no dia 05 de junho de 2017, nas ruas de Lampedusa, teve duração de 42'55".

⁹ Esta entrevista ocorreu no dia 08 de junho de 2017, em Taormina, e teve duração de 16'35".

Com Caetano, esta tese aprendeu que as fronteiras, nos seus mais diversos sentidos, são vivenciadas de maneiras bastante distintas. E essas maneiras diferentes estão diretamente conectadas com a definição sobre quem pode e quem não pode ocupar esses espaços. O que ele estava me dizendo é que eu, uma pessoa “da universidade”, não viverei a fronteira como o lugar mais perigoso do mundo. Sua fala assinalava uma diferença que nem sempre estamos preparada(o)s para reconhecer.

A atitude de não se resignar frente à decisão da autoridade política, a quem eles endereçam suas demandas, replica-se em outros espaços. Foi isso o que aprendi também com o relato de Fernando, em uma pensão austríaca. O sistema de acolhimento austríaco é bastante diferente do italiano - o que se explica por mais de um motivo que não caberia explicar aqui. Mas o ponto é que o sistema das prisões não se consolidou no país, quando comparado com o caso italiano e/ou espanhol¹⁰. Em território austríaco o tipo de recepção mais comum, para quem entrou com um pedido de refúgio, é o de pensões administradas por cidadãos e cidadãs austríacos que recebem financiamento estatal para manter esses espaços de acolhida. O regime, nesses casos, é totalmente aberto e cada migrante recebe uma verba semanal para a alimentação e outras necessidades básicas.

Fernando, jogador de futebol de 20 anos de idade, saiu do continente africano. Resgatado por uma embarcação, foi levado para um centro de detenção na Itália. A indeterminação, o tipo de tratamento que recebeu, ali, levou-o a escapar e, por obra do acaso, chegou em uma estação na Áustria. Sua intenção era chegar até a Alemanha, destino desejado por grande parte das pessoas que buscam construir suas vidas em terras europeias. Depois de viver duas semanas na estação de trem em Viena, um guarda aproximou-se e perguntou se ele já havia entrado com uma solicitação de refúgio. Ele respondeu que não sabia que poderia fazê-

¹⁰ O que não quer dizer que o país não mantenha espaços de detenção para imigrantes. Segundo o perfil de detenção dedicado à Áustria, proposto pelo *Global Detention Project*, o sistema de detenção para imigrantes teve como núcleo o PAZ (Police Detention Centres) até o ano de 2014. Nesses centros, ao lado de migrantes, outras pessoas que cometeram irregularidades administrativas e suspeita(o)s de terem cometido crimes ocupavam o mesmo espaço. Em resposta a pressões internacionais, inclusive aquelas realizadas pelo Comitê de Prevenção e Combate à Tortura e pelo Comitê da União Europeia Contra a Tortura, em janeiro de 2014, o país inaugurou o primeiro centro de detenção dedicado à prisão de migrantes e administrado pela companhia G4S. Quando, em 2015, o número de migrantes aumentou consideravelmente, o país passou a aplicar medidas de segurança em suas fronteiras com a Hungria e Eslovênia, bem como em suas fronteiras com o território italiano. A principal ação foi a construção de cercas no *Brenner Pass*, passagem central para aquela(s) que pretendem chegar até a Europa do norte. Quando a rota da migração mudou da Áustria para a Suíça, o ministro dos assuntos interiores austríaco anunciou um novo plano: remover mais rapidamente 50.000 solicitantes de refúgio, na sua maioria originária(o)s do Irã, Afeganistão e de países subsaarianos, dobrando a quantidade de dinheiro oferecida para que as pessoas retornem voluntariamente. Os dados sobre a detenção podem ajudar na compreensão da extensão do sistema de detenção: em 2016, o país efetuou 14.661 prisões ligadas à migração; durante o mesmo período, em 2015, deteve 857; em 2014, deteve 6.200 e, em 2010, 1.900 pessoas foram detidas. O número de solicitações de refúgio, em 2014, era de 28.000 e passou para 88.000, em 2015; já em 2016, o número caiu para 42.000.

lo. Depois de uma sequência de acontecimentos, ele abriu um processo de solicitação de refúgio e foi encaminhado para Eltendorf, pequena cidade onde nos conhecemos.

Ao chamar a atenção para como, mesmo em situações de vulnerabilidade total, a resignação nem sempre é uma opção, lanço luz para um aspecto da história de Fernando. Já sabemos que ele fugiu do regime de detenção difundido em território italiano e, ao chegar em terras austríacas, ele corre o risco de ser deportado para a Itália, país que abriu sua primeira demanda por refúgio. Com a ajuda da pessoa responsável pela pensão, ele tratou de se envolver o mais ativamente possível na pequena vida comunitária da cidade. Além de ir para a escola e frequentar aulas de alemão e de futebol, ele caminha pelas ruas e, sempre que possível, apresenta-se e logo diz que gostaria de viver ali. É um pedido de socorro: *Se quiserem me deportar para a Itália, vocês me ajudam a ficar?*¹¹

Outro sentimento frequentemente reportado é aquele da espera, da vida pausada. É o que explicita Roberto, quem vive na mesma pensão há mais de um ano e aguarda o resultado do seu pedido, que já foi recusado na primeira instância: “Eu não entendo porque eles não nos deixam trabalhar. Eu tenho dinheiro, queria abrir uma loja, fazer alguma coisa. Mas tenho que esperar”. Roberto faz questão de enfatizar a diferença entre a própria situação financeira e a da maior parte das pessoas originárias do continente africano. “Nós”, migrantes iraquianos, “temos dinheiro”. O argumento dele era o de que a sua presença não era um peso para o estado. Ele e seus compatriotas poderiam contribuir para a economia do país¹².

Se o sentimento que perpassa essas histórias é também o de indignação, um cenário se repete, qual seja: aquele formado pelos muros, pelas cercas, por diferentes modos de divisão e separação. A imagem que melhor representa a materialização da necessidade de demarcação, de diferenciação que encontrei foram os campos de girassóis que se espalham na fronteira da Hungria separando-a do *resto do mundo*, representado ali pela Sérvia e Croácia. Por mais de uma vez na história, aquela fronteira foi construída e, depois, destruída. Desta vez, justifica-se a sua construção no contexto da criação jurídica de uma/um migrante *ilegal*. É como se a cerca que percorre toda a extensão estivesse expressando a ideia de que apenas aos girassóis é permitido o movimento entre as fronteiras; o que é negado às mulheres e aos homens originários do outro lado do mundo.

Dois garotos, que viviam em uma pensão em uma cidade austríaca entrecortada pela fronteira húngara, saíram um dia para passear de bicicleta. Diferentemente da demarcação física que separa o território húngaro do sérvio e croata, o que está em ação naquele espaço é *apenas*

¹¹ Esta entrevista ocorreu no dia 30 de junho de 2017, em Eltendorf, e teve duração de 57"54'.

¹² Esta entrevista ocorreu no dia 30 de junho de 2017, em Eltendorf, e teve duração de 57"54'.

a relação entre ocupar um determinado território, carregar uma certa nacionalidade e poder reivindicar direitos. Explico. Por um descuido, os garotos atravessaram a fronteira e, quando tentaram voltar para a Áustria, foram barrados pelas autoridades húngaras. Naquele momento, não mais puderam voltar para a pensão onde viviam e esperavam o trâmite de seu processo. Ao passarem a ocupar aquele espaço, ao existirem naquele território, com uma nacionalidade e cor que não podiam esconder, não foi mais possível demandarem o direito de voltar para a Áustria. Sabemos apenas que as autoridades levaram os dois garotos até um centro de detenção húngaro e que foram deportados para seus países, independentemente do fato de não estarem exatamente irregulares no país¹³.

A política de tratamento e, especialmente, o regime de detenção levado a cabo na Hungria pode ser tomado como a representação acabada de um arranjo institucional que se pretende democrático, mas não titubeia em transformar a reivindicação de autodeterminação em um direito de criar pessoas *ilegais*. O crescimento do fluxo de pessoas que atravessam a fronteira da Hungria teve como resposta institucional o aumento significativo de pessoas detidas: se, em 2013, eram 8.255 as pessoas detidas, em 2015, o número passou para 424.055. O crescimento das práticas de detenção acompanha a seguinte inovação legal: o código criminal nacional passou a poder punir pessoas ditas sem-autorização com a sentença de até três anos de prisão. De acordo com o mapeamento do *Global Detention Project*, em 2016, o país contava com oito centros de detenção em funcionamento.

Transitei pelo território húngaro para observar o funcionamento desses centros e buscar pessoas migrantes a fim de ouvir seus relatos. Ao contrário do que pude ver na Sicília, ao redor dos centros, a(o)s migrantes não estavam presentes. Não há qualquer tentativa de fazer parecer o centro de detenção outra coisa além de uma prisão.

Não pude, infelizmente, acompanhar como o esquema dos muros, das cercas, da separação é replicado e retomado, por outros meios, em outras partes do mundo. Gostaria apenas de notar a tentativa brasileira de recriar suas fronteiras territoriais na praça de Boa Vista. Ainda não contamos com um centro de detenção dedicado a migrantes. A saída encontrada pelas autoridades locais, que precisavam lidar com o caos representado pela presença da(o)s migrantes nas ruas de *sua* cidade foi a de cercar a praça com tapumes. A(o)s migrantes, na sua maioria venezuelana(o)s, foram enfronteirados por tapumes que protegiam a(o)s cidadã(o)s de ver e ouvir o caos que criavam em *sua* cidade. As inovações são criativas e as possibilidades muitas. Uma coisa, no entanto, se mantém: a(o) migrante que não é desejada(o) é aquela pessoa

¹³ Essa história, que aconteceu no ano de 2016, foi narrada pela responsável da pensão que visitei em um vilarejo no sul da Áustria.

que pode habitar as fronteiras. Aquelas fronteiras criadas pelas cercas, pelos muros dos centros de detenção e, nas terras brasileiras, pelos tapumes.

Para finalizar este primeiríssimo passo, gostaria de fazer uma breve menção à pessoa a quem esta tese foi dedicada: Mame Mbaye. Não o conheci e nem ouvi sua história; o que se sabe é apenas que ele é senegalês, vivia sem documentos e morreu no dia dezessete de março de 2018. Era *mantero* e não desistiu do sonho de *Lavapiés*¹⁴.

As experiências e as narrativas de quem insiste em migrar são diversas, plurais e guardam certa irredutibilidade que não pode ser traduzida para a palavra escrita. Tampouco, poderia ser adicionado, podem ser completamente traduzidas e encaixadas nos termos de uma teoria. Reconhecer essa limitação inicial é crucial. No entanto, parece um equívoco anunciar o limite do trabalho da tradução e da interpretação dos fenômenos sociais como mais uma justificativa para desconsiderar tais experiências, quando se faz teoria política contemporaneamente. Ao longo desta tese, tentarei justificar a importância de afirmar a perspectiva de quem nasceu “na parte errada do mundo”¹⁵, entendida em sua pluralidade, como ponto de partida para a formulação de uma teoria política com especificidades críticas e normativas. Um fazer teórico que pretende refletir sobre as *injustiças* surgidas no contexto do trânsito de pessoas entre as fronteiras dos estados cujo personagem principal é a(o) migrante reconhecida(o) como *indesejada(o)* pela comunidade política de chegada. A(o) migrante *indesejada(o)* são todas aquelas pessoas que não se resignam frente à obra da fortuna, responsável por definir quem nascerá na parte errada do mundo, e decidem enfrentar os perigos do trânsito mesmo quando sabem que, por mais de um motivo, não serão considerada(o)s bem-

¹⁴ Quando estive em Madrid, para o estágio de doutoramento, vivi em Lavapiés. Esse é um local conhecido por ser o bairro mais multicultural da capital espanhola. Além das muitas cores, línguas e comidas, migrantes (com e sem documento) dividem aquele espaço e o sonho de reconstruir suas vidas em terra europeia. Existe mais de uma versão para a morte de Mame Mbaye, que ocorreu neste bairro. Seus amigos e algumas testemunhas dizem que, depois de uma longa fuga da polícia, Mame, que carregava sua manta de produtos, foi acometido por uma parada cardíaca fatal. A morte de Mame Mbaye causou uma série de conflitos entre policiais e migrantes, especialmente aqueles e aquelas originária(o)s do Senegal. Os dois slogans que tomaram a praça do bairro foram: “Sobreviver não é delito” e “Papéis por direitos”. O caso foi amplamente coberto pelo jornal El País, ver: Martín (2018) “Mame Mbaye, el mantero que odiaba ser mantero”; Rodella (2018) “Estaba allí tranquilamente, solo. Un policía me empujó, después me golpeó y me caí”; Trueba (2018) “Lo Oscuro”.

¹⁵ A referência aqui é literal: “É verdade que nos arriscamos a morrer. Mas nascemos na parte errada do mundo. Se não nos arriscarmos, não levaremos nada desta vida”. Youssef, migrante sem documento na Itália (Estrada-Tanck, 2016: s/p).

vinda(o)s naqueles países onde pretendem entrar¹⁶. São migrantes *indesejada(o)s* que povoam os centros de detenção para imigrantes, mas quem também pode ser identificada(o) e, com isso, ganhar o status de *ilegal, clandestina(o)*.

Se as injustiças são a matéria-prima desta pesquisa e aquela(e)s que gritam *isso é injusto*¹⁷ os sujeitos dela, não se pretende, porém, confinar a atitude teórica empreendida nos limites deste texto ao reconhecimento da existência e complexidade das injustiças e de sujeitos submetidos a realidades de dominação e opressão¹⁸. Esta tese poderia ser entendida como um trabalho sobre as demandas por *justiça* que surgem no contexto da migração internacional atualmente. Além disso, pode ser lida como uma reflexão sobre os modos por meio dos quais o fazer teórico carrega potencialidades de alargar os limites do possível quando, em um primeiro momento, estamos dispostos a compreender as especificidades do fenômeno concreto sobre o qual pretendemos nos debruçar. Dito de outro modo, é uma teorização que resiste a resignar-se a um *status quo* de um mundo entrecortado por fronteiras – anunciadas como imutáveis, naturais e/ou necessárias – e considera seriamente a possibilidade da produção teórica poder *imaginar* alternativas possíveis. A tarefa de imaginar alternativas possíveis será proposta nos termos de uma “utopia realista de fronteiras porosas não-opressivas”.

A tentativa de unir tarefas críticas àquelas que poderíamos nomear normativas explica o porquê desta tese estar dividida em duas partes. A primeira parte, composta por três capítulos, pretende tratar mais detidamente dos aspectos que coloreem o amplo espectro daquilo que será chamado de “injustiça da migração”¹⁹. Já a segunda parte, também composta por três capítulos,

¹⁶ Uma palavra sobre a ideia de que a migração poderia ser entendida como uma decisão individual. Mesmo que seja parte constitutiva dos argumentos propostos por esta tese afirmar que a migração daquelas pessoas *indesejadas* pode ser entendida como uma forma de *resistência* (ver capítulo 6), não se incorrerá no equívoco de afirmar que a decisão de migrar é apenas e necessariamente uma decisão individual. Shahram Khosravi expressa perfeitamente o ponto para o qual está-se chamando a atenção: "Você sempre tem escolha. Você pode ficar e ser morto, você pode ficar e ser pobre, você pode ficar e ser preso. Claro que você pode fazer isso. Mas quando olha para as opções que têm, acaba se perguntando: devo ir para a guerra ou devo buscar um futuro melhor para meus filhos? É bastante complexo. Migração é um produto, ela tem todo um processo. E todo mundo faz isso. Suecos fazem! Eles pensam: aqui é muito frio, muito escuro, vou para a Tailândia. Bom, o segundo passo do processo, depois de avaliar o que fazer, é tomar a decisão. Depende do contexto, se é por causa da guerra, da pobreza, se é porque é perigoso ficar. No meu caso, não havia tradição de migração, o que tornou a decisão muito mais difícil. O contexto é bastante importante. História e contexto social vão dizer se a decisão é mais fácil ou difícil." (Almeida, 2012: s/p). Outro ponto especialmente relevante: quando proponho tratar a migração como uma forma de resistência não estou disposta a concluir que essa é a única forma de resistência possível. Com isso, gostaria de enfatizar uma recusa total da afirmação segundo a qual o oposto da migração significa a resignação. As resistências e suas lutas são múltiplas e aceitam mais de uma combinação, resistência e migração é apenas uma delas.

¹⁷ A expressão *isso é injusto* é uma forma de tradução possível daquelas experiências que tem no desrespeito um ponto de similaridade. Por ser resultado de uma tradução teórica ganhará destaque com *itálico*.

¹⁸ Sobre os usos da ideia de dominação e opressão, ver: capítulo 2.

¹⁹ O foco deste trabalho recairá sobre a imigração. No entanto, estou de acordo com Velasco (2016) e a proposta de usar, sempre que possível, a palavra migração por ser capaz de englobar e enfatizar mais de um sentido da palavra “a imigração e seu duplo, a emigração” (Sayad, 1989: 266).

foi reservada a um debate normativo surgido na medida em que se analisava o fenômeno da migração através de lentes que deixavam ver os embates – que nascem nas fronteiras quando uma/um migrante demanda entrada – sobre valores, princípios morais, diferentes modos de justificar, questões sobre responsabilidade, direitos, deveres e legitimidade. Ainda que cada parte da tese possa ser lida como um trabalho relativamente independente, a pretensão da divisão não é a de criar um recorte entre dois momentos do argumento que se está construindo. Ou seja, não se trata de duas teses distintas, mesmo que a divisão esteja posta. As duas partes são mais bem interpretadas como se fossem caminhos que se atravessam, entrecruzam, com propósitos que se entrelaçam. Esta breve Introdução será dedicada à explicação sobre como esses caminhos se atravessam e quais razões poderiam ser mobilizadas para justificar a importância da rota proposta.

A primeira pergunta que poderia ser formulada a esta tese é aquela sobre *por que um trabalho, que se pretende de teoria política, começa com relatos e narrativas? O objeto da teoria não seria, ao menos no seu sentido mais tradicional, outras teorias, em vez de sujeitos e suas narrativas?*

Há uma decisão e uma justificativa que conjuntamente explicam porque *ver e ouvir* as histórias dessas pessoas, *migrantes indesejada(o)s*, importa também de um ponto de vista teórico²⁰. A decisão de ir até a Sicília, buscar os centros de detenção e acolhimento, conhecer (mesmo que de longe) a situação de quem vive de modo irregular em Madrid, ver a concretude da fronteira construída na Hungria para delimitar uma divisão inequívoca com a Sérvia e a Croácia, visitar *pensões* para solicitantes de refúgio na Áustria constitui-se, primeiro, como o resultado de uma avaliação sobre teorias políticas dedicadas à “ética da migração”²¹.

Teorias que pretendem compreender o mundo, ou que se colocam a tarefa normativa de oferecer guias [*guidelines*] para o funcionamento das instituições, frequentemente criam certa imunidade em relação às pessoas vivendo naquela realidade, foco da sua teorização. Uma imunidade, será argumentado, com consequências teóricas relevantes. Para além da coerência interna dos argumentos e da validade das afirmações teóricas, parecia haver algo absurdo na conclusão de acordo com a qual os estados teriam apenas uma obrigação de *cuidado*, *misericórdia* ou *benevolência* em relação às/aos migrantes que demandam entrada. Segundo as orientações normativas dos estados, quem migra transgredindo as “regras do jogo” estaria dando sua anuência para tornar-se vulnerável à decisão deste estado, o agente sobre quem a

²⁰ Agradeço à Álvaro Okura e Rafael Abreu por insistirem sobre a necessidade de explicitar este ponto.

²¹ Denominação mobilizada para agrupar um conjunto de teorias normativas que se dedicaram à migração como objeto de pesquisa.

demanda recai²². Já aquelas teorias que oferecem respostas bem-acabadas, no nível ideal, sobre como justificar um mundo com fronteiras abertas e para a sustentação de um direito irrestrito ao movimento, quando precisam lidar com as características e as imposições do presente – a existência dos estados, de suas fronteiras, de demandas por autodeterminação e soberania, para citar apenas alguns pontos –, recuam e consideram casos em que a exclusão seria justificada sem, com isso, admitir que há um sujeito – e não apenas um objeto – da teoria que talvez merecesse (ou devesse ter) um espaço na formulação normativa. Se o incômodo mais geral era com o silenciamento, a suspeita era a de que, com a mudança da perspectiva, a partir da qual o fenômeno é circunscrito, analisado e compreendido, poderia haver transformações substantivas nas formulações das perguntas e das respostas que seriam construídas, ao se olhar para o movimento de pessoas entre as fronteiras dos estados.

Alguém poderia protestar invocando a ideia segundo a qual fazer teoria política envolve tarefas que, justamente, devem ir além das sutilezas empíricas de um certo fenômeno. A teoria política estaria circunscrita a um tipo de fazer teórico – mais ou menos normativo, mais ou menos sensível aos fatos, o ponto de disputa não seria exatamente esse – cuja força repousaria na possibilidade de olhar de um ponto de vista *externo e acima das relações particulares* – seja o do estado, seja o ponto de vista do lugar-nenhum – e, assim, propor generalizações teóricas e conceituais. Não descarto essa e tantas outras possibilidades de pensar as tarefas da teoria política. Ao contrário desse tipo de posição restritiva que pretende afirmar positivamente o que significa fazer teoria política, o primeiro pressuposto desta tese é o de que a teoria política pode, e talvez deva, ser feita em um contexto em que o pluralismo é um valor epistemológico fundamental²³.

Sem desconsiderar os ganhos resultantes de outros modos de se fazer teoria política, este trabalho começa com a suposição de que as escolhas metodológicas e epistemológicas devem ser feitas em resposta ao objeto que se pretende compreender e analisar. Isso significa dizer que essas opções serão construídas lado a lado com um modo específico de entender o fenômeno da migração contemporaneamente, mas também com base nos termos constitutivos da teoria política contemporânea, em suas diferentes vertentes.

Conforme já anunciado, esta tese parte da suspeita de que o silenciamento poderia ser tratado como traço de um diagnóstico inicial sobre as teorias éticas da migração. No entanto, o

²² Refiro-me a posição defendida por David Miller (2016), especialmente em seu livro *Strangers in our Midst*.

²³ Voltarei a fazer referência, no segundo capítulo, a essa ideia que está mais bem elaborada em Kritsch; Ventura (2017). Agradeço à Raquel Kritsch e ao Álvaro de Vita por terem dedicado tantos anos a ensinar e exemplificar a possibilidade de criar um ambiente tolerante aos mais diferentes modos de se pensar e fazer teoria política.

que, em um primeiro momento, poderia ser nomeado apenas como uma “suspeita”, deixará de ser uma impressão inicial e passará a ser tratado como um caso particularmente grave de “injustiça epistêmica”. Será proposto que nosso entendimento coletivo do mundo social é sistematicamente distorcido na medida em que nossas práticas interpretativas silenciam a experiência de algumas pessoas em detrimento de outras. Injustiça que surge sempre que certo tipo de informação, conhecimento e de história é tratado como falso, porque quem narra é uma/um migrante *indesejada(o)*, como também ocorre quando uma história não é ouvida ou aceita, porque na comunidade linguística em questão ganhar o *status* de indesejada(o), por exemplo, não é uma ação reconhecida como injusta²⁴.

Mudar o ponto de vista a partir do qual as perspectivas sobre a migração internacional – no campo da teoria política – costumam ser formuladas poderia ser lido como uma tentativa de responder a essa primeira *injustiça*²⁵. Essa mudança passará por rejeitar tanto o nacionalismo e o estatismo, de um lado, quanto o cosmopolitismo epistemológico e metodológico, de outro. Para justificar essa mudança de lentes, há uma escolha epistemológica que precisa ser justificada e um tipo de teoria política que dela deriva. São esses os temas tratados no primeiro capítulo, “Para combater o silêncio”, e, no segundo capítulo, “Crítica e normatividade”: a trajetória percorrida vai de um realismo perspectivista a uma teoria política crítica e normativa.

O desafio metodológico que se impõe está conectado diretamente com alguns pressupostos sobre o fenômeno estudado. O primeiro deles, que no primeiro capítulo deixa de ser um pressuposto e passa a ser um argumento, diz respeito à afirmação segundo a qual importa reconhecer determinados agentes como a autoridade epistêmica sobre fenômenos dos quais são os protagonistas. Se, conforme será argumentado, a autoridade epistêmica são a(o)s migrantes *indesejada(o)s*, ou seja, aqueles sujeitos que frequentemente são silenciados em um determinado contexto social, cabe à teoria política desenvolver a capacidade de *ouvir* suas experiências e narrativas. Uma teoria política, cabe lembrar, preocupada com a transformação das injustiças, que conformam o nosso mundo, em um objeto capaz de ser tratado teoricamente. E é a possibilidade de tratar a injustiça, sentida por esses agentes em contextos de dominação e opressão, como um objeto teórico que leva à defesa da necessidade de responder tanto àquelas tarefas que poderiam ser chamadas de críticas quanto a demandas normativas. Quando a teoria política define como sujeito de sua análise personagens que vivem em contextos de injustiça,

²⁴ Miranda Fricker (2007) é a principal referência deste momento da tese.

²⁵ Desafio que pode ser descrito nos seguintes termos: unir pontos de vista particulares sobre um dado fenômeno social com uma teorização conceitual e a formulação de princípios.

ela deve então, será argumentado, propor um tipo de compreensão e análise capaz de transitar em mais de um nível.

A possibilidade de *ouvir* as narrativas de quem é migrante e foi condenada(o) a viver uma realidade que ela(e) própria(o) identifica como injusta impediu este trabalho de apenas reafirmar conclusões rápidas de acordo com as quais o fenômeno da migração poderia ser tratado somente como um problema causado pelo funcionamento das instituições e pelo modo como estão organizadas, pela existência de fronteiras cada vez mais securitizadas ou, então, como um problema que apenas pode ser tratado do ponto de vista moral. Se, por um lado, quem migra, no cenário que será construído ao longo deste trabalho, é (i) afetada(o) enquanto pessoa (também no sentido da sua agência moral), por outro, (ii) quem migra também o faz como parte de um grupo social cuja existência está conectada ao modo como as regras formais, informais e práticas estáveis distribuem desigualmente as oportunidades entre aquela(e)s que estão implicada(o)s em uma determinada relação cooperativa. E mais, (iii) não parece muito contestável a suposição de que o trânsito de pessoas entre fronteiras ocorre sobre um mapa dividido e separado por unidades políticas bastante específicas, quais sejam, os estados soberanos territorialmente delimitados e, na maior parte dos casos, com bases nacionais.

(i) Ao afirmar-se que a(o) migrante, ao ser considerada(o) *indesejada(o)* pela comunidade política que recebe sua demanda por entrada, é afetada(o) enquanto pessoa moral, gostaria de destacar uma característica importante desta relação que ocorre nas fronteiras dos estados compreendidos como democráticos e de direito²⁶. A característica refere-se ao modo como são tratada(o)s pelo estado e suas instituições a(o)s migrantes *indesejada(o)s*: como objetos da lei e, quando muito, sujeitados ao cuidado, à benevolência ou à misericórdia, o que não deixa qualquer espaço para o seu reconhecimento enquanto agentes capazes de decidir, imaginar planos e criar expectativas. Quando um estado envia um indivíduo para um centro de detenção ou o coloca em uma situação de espera, isso a(o) afeta em uma dimensão específica, qual seja, enquanto sujeitos capazes de fazer reivindicações legítimas endereçadas a um agente específico (a sociedade de chegada)²⁷.

²⁶ Os estados não democráticos também excluem e identificam migrantes como indesejados. Mas o desenho desta pesquisa estabelece como limite de análise o fenômeno que ocorre nas democracias que, com frequência, também se afirmam como liberais.

²⁷ Não será objeto deste trabalho o tema da deportação que, evidentemente, pode ser (e frequentemente é) o resultado da identificação de uma/um migrante como indesejada(o). Para um conjunto de textos que tratam do tema, ver Khosravi (2017). Na introdução deste livro, Khosravi (2017: 1) conclui, a partir dos seus trabalhos de campo, que a deportação reflete no sujeito deportado um sentimento de “estar sem destino”. O que será proposto é que a vida indesejada (no caso, da(o) migrante) é aquela vida que pode ser *silenciada e colocada em pausa*, uma característica comum nos relatos de quem espera os resultados de suas solicitações para ocupar o lugar de quem pode decidir sobre o seu próprio destino. A experiência do desrespeito, que faz parte da realidade dessas pessoas que recebem o status de indesejadas, tem tanto a ver com o silenciamento e o emudecimento da sua agência, como

(ii) Será igualmente relevante sustentar a ideia segundo a qual quem migra também o faz como parte de um grupo social. O que também significa dizer – enfatizo essa afirmação – que o modo como práticas de migração afetam cada pessoa e as condenam a situações de injustiça(s) depende de um conjunto de fatores envolvendo o gênero, a sexualidade, a etnia, a classe social, a formação escolar e técnica, a idade, a raça e a nacionalidade²⁸. Com isso, rejeita-se a tese forte de que a(o) migrante que demanda entrada, e pode ser enviado para os centros de detenção, pode ser representada(o) por meio da imagem de uma "vida nua" ou qualquer outra representação que supõe tratar-se de uma situação em que a(o) migrante encontra-se despida(o) de todos aqueles marcadores sociais da diferença. Ao contrário dessa suposição, esses marcadores serão tratados como parte constitutiva do processo que a(o) levou a ser identificada(o) como *indesejada(o)*²⁹.

(iii) Mas, ainda em consonância com o que foi dito, se quem migra carrega uma série de atributos e é parte de um certo arranjo institucional que a(o) constrange de diferentes modos, há um outro sentido importante sobre como os arranjos institucionais do nosso mundo conformam o que entendemos por migrar. Importa definir a(o) migrante internacional, de modo geral, como todos os indivíduos que demandam entrada em uma nova comunidade política; isto é, migrantes são todas as pessoas que mudam de um país onde têm residência para estabelecer residência em outro³⁰. Aceitar essa definição básica significa também aceitar que a migração,

também com outro componente importante, a saber, a possibilidade de ter sua vida pausada, submetida à decisão de outros.

²⁸ Peter Higgins (2013), ao longo de sua obra, chama atenção para a intersecção entre esses fatores e para as razões pelas quais uma teoria normativa não pode simplesmente desconsiderá-los. Concordo com a necessidade de tratar a migração também como um fenômeno que é parte de certo arranjo institucional – aquele emoldurado pelo estado nacional e seus termos constitutivos –, no entanto, discordo da sua afirmação de que as políticas migratórias não afetam os indivíduos *per se*. Ver também Higgins (2008; 2015).

²⁹ Este argumento será apresentado no terceiro capítulo. Ficará mais evidente na discussão proposta quais são a(o)s interlocutor(a)s desta disputa conceitual e interpretativa sobre o fenômeno da migração e dos centros de detenção. Posso adiantar, no entanto, que o que chamou a minha atenção para a importância dessa formulação são aqueles casos em que a(o) migrante considerada(o) indesejada(o) não representa os personagens normalmente deportados, enviados para os centros de detenção, identificados como ilegais, clandestinos. O que está em ação quando alguém pode ser *desrespeitado* e identificado como *indesejado* é um encontro de mais de um fator, inclusive mais de um marcador social da diferença, e não o apagamento de todas as características e atributos dessa pessoa. É esse, precisamente, o caso, que ganhou relativa repercussão midiática, da professora de música Nalini Ghuman. Em agosto de 2006, a professora foi barrada, no aeroporto Internacional de São Francisco, ao tentar entrar nos Estados Unidos, país em que vivia e lecionava (na Universidade de São Francisco). Sem qualquer explicação que pudesse fazer sentido, já que seu visto expiraria em maio de 2008, Ghuman foi revistada, conduzida a um interrogatório por oficiais da imigração e levada a “escolher” entre as duas únicas opções que se apresentavam como possíveis: ser deportada para Londres, já que nasceu no País de Gales, ou ser transferida para um centro de detenção em Santa Clara, Califórnia. É nesse contexto que Ghuman recorre aos termos kafkianos para expressar sua indignação: “Não sei o que está acontecendo, do que estou sendo acusada (...) Não há qualquer oportunidade para que eu possa defender-me. Está-se completamente sem poder” (Bernstein, 2007; Gündogdu, 2016: 1).

³⁰ Essa definição está em consonância com aquela proposta pela publicação do *Department of Economic and Social Affairs Statistics Division* (1998:9). De acordo com a letra do texto: “um migrante internacional é definido como uma pessoa que muda de seu país de residência. O país de residência usual de uma pessoa é aquele no qual a pessoa vive, ou seja, o país no qual a pessoa tem um lugar para viver (...). [o caso da(o)s] viajantes temporários,

nesse sentido, existe em um mundo recortado por comunidades políticas que determinam fronteiras, territórios e limitam o trânsito de pessoas. Seria um absurdo afirmar que o trânsito de pessoas não é nada mais do que parte de uma realidade na qual os estados nacionais são a unidade política por excelência. Quero chamar atenção para o modo como a relação entre “fronteira”, “território”, “estado” e “direitos” cria o personagem que transgride os componentes dessa *engrenagem*³¹.

Em uma tentativa de simplificar o que se propôs nos últimos parágrafos, poderia ser dito que, ao delimitar um aspecto da migração contemporânea como objeto de investigação da teoria política e definir um sujeito como autoridade epistêmica, este trabalho se compromete a reconhecer a necessidade de oferecer um modo de entender as tarefas da teoria política que lide com os diferentes níveis aos quais o fenômeno impõe questões teóricas relevantes. Fazer teoria política ocupando o lugar das fronteiras³² significará aqui propor uma teoria política crítica e normativa para migrantes.

Definidas as molduras analíticas e conceituais, e as especificidades do quadro mais geral sobre o qual a migração será tratada como objeto, o passo seguinte será o de produzir uma compreensão, no sentido de um diagnóstico, sobre a experiência de *desrespeito* vivenciada por quem está na fronteira e grita *isso é injusto*. Se, de acordo com a definição inicial, afirmou-se caber à teoria *ouvir*, é preciso que se defina os elementos que conformam essa realidade que, do ponto de vista de quem a vivencia, é tratada como injusta. Assim, o terceiro capítulo – “As fronteiras e seus enquadramentos: uma análise sobre os centros de detenção para imigrantes” – é dedicado ao contexto e ao processo no qual a(o) migrante ganha o status de *indesejada(o)*. Os centros de detenção para imigrantes serão identificados como o espaço que representa o fim de um processo no qual quem não é considerada(o) bem-vinda(o) pode ocupar. A decisão de tratar dos centros de detenção e, em especial, seu processo de externalização, justifica-se nos seguintes termos: os centros de detenção *offshore* explicitam uma relação engenhosa entre a normativa internacional dos direitos humanos e a engrenagem de funcionamento dos estados;

[quem está] em tratamento médico ou em peregrinação religiosa não envolve mudança do país de residência usual”. Não fixarei o termo migrante indesejada(o) nos limites das disputas conceituais e normativas (relativas às normas internacionais dos direitos humanos) da definição de quem pode ou não ser considerada(o) refugiada(o). As razões destas opções devem ser explicitadas ao longo deste trabalho.

³¹ Tomo de empréstimo o termo proposto por Raquel Kritsch (2005; 2011), a quem agradeço por ter me ajudado a formular a ideia de que os estados soberanos, territorialmente delimitados, são unidades políticas que poderiam ser decompostas conceitualmente em diferentes “peças”, as quais, juntas, criam uma engrenagem que une “território”, “fronteira”, “estado”, “cidadania”, “nação” e “direitos”. O modo como tratarei a migração que ocorre no contexto desses estados lançará luz em um encadeamento específico dessa relação, qual seja, a conexão entre “fronteira”, “território” e “direitos”.

³² Refiro-me à definição formulada por Michel Foucault, tratada no segundo capítulo.

são foco de acusações de serem espaços em que a violência e a injustiça são a regra; não necessariamente são condenados como injustos por perspectivas normativas sobre a migração.

Para além da relevância de uma discussão sobre a relação posta entre a criação desses espaços de detenção, a sua externalização e a normativa internacional dos direitos humanos, a importância desse passo para o argumento mais geral desta tese é a possibilidade de construir um problema normativo específico que surge quando ouvimos essas vozes, ainda que condenadas ao silêncio, gritar *isso é injusto*. Ao cumprir o objetivo de *demonstrar* que o problema normativo nascido daquela proposta de mudança metodológica e epistemológica é específico e delimitado, com base na definição da natureza da relação que se estabelece na fronteira dos estados a quem a(o) migrante demanda entrada, dedicarei dois capítulos à apresentação detalhada do debate contemporâneo sobre a ética da migração.

De modo geral, as pesquisas realizadas no campo da ética da migração delimitam como objeto questões normativas derivadas das mais variadas dimensões da migração global, incluindo o problema da admissão territorial e, depois, da admissão de nova(o)s residentes como cidadã(o)s, a definição dos direitos e deveres daquela(e)s considerados novos membros, os modos de se lidar com a diferença representada por aqueles e aquelas que migram. Ainda que no plano das práticas políticas e do debate público pareça difícil fazer uma divisão mais ou menos rígida entre as dimensões da migração internacional e o tipo de questão normativa que cada uma dessas dimensões carrega, proponho neste trabalho dividir dois grupos de problemas que acredito serem de natureza distinta: um conjunto de perguntas e demandas normativas que surgem quando a(o) migrante está na fronteira e um segundo conjunto de questões que dizem respeito a um momento posterior, ou seja, quando a(o) migrante já é residente e goza de um status legal. Os objetivos deste trabalho estão restritos ao primeiro conjunto de questões.

Caso seja possível resumir a questão central de um debate sobre *as fronteiras e a migração*, um embate que se tornou cada vez mais complexo e especializado, ela teria os seguintes termos: *Estados têm o direito moral de restringir a migração?* Ou, correlativamente, *a migração é um direito que pode ser justificado moralmente?* O quarto capítulo, intitulado “Fronteiras fechadas e o direito de excluir”, tem a pretensão de reconstruir aquelas perspectivas que, por diferentes caminhos, propõem e respondem positivamente a pergunta sobre se os estados podem excluir novos membros que demandam entrada, ou seja, apresentam diferentes razões que justificam normativamente a exclusão de novos membros. Já o quinto capítulo, cujo título é “Fronteiras abertas e o direito humano à imigração”, terá como foco perspectivas que recolocam a mesma pergunta sobre se os estados podem legitimamente excluir novos membros para contestar a suposição de que esse seria um direito moralmente justificável. Nesta

apresentação, a intenção é oferecer a melhor versão possível dessas perspectivas, passo incontornável quando o argumento proposto afirma que essas posições provocam um tipo de silenciamento teórico que pode ser chamado de *injusto* e propõe como alternativa mudar a autoridade epistêmica com base na qual se pensa sobre a ética da migração. Uma mudança, vale enfatizar, responsável por criar um espaço para a formulação de questões normativas alternativas e novos caminhos para respostas.

O problema normativo que surge quando, de um lado, levamos a sério as reivindicações da(o)s migrantes, e, de outro, compreendemos o processo por meio do qual se cria uma vida que pode ser legitimamente enviada para um centro de detenção, deixa de ser aquele sobre se os estados podem ou não excluir. Reconhecer a existência dessas pessoas e o modo como sua agência moral é afetada, quando ocupam o lugar da fronteira, significará nesta tese propor uma nova questão normativa que, argumento, é central para qualquer ética de migração, a saber: *A quem os estados devem justificar o regime coercitivo em suas fronteiras?*³³. Essa é uma questão desenvolvida no sexto e último capítulo, de maneira relativamente independente do caminho argumentativo que precisa lidar com a pergunta sobre se o movimento entre as fronteiras é ou não um direito humano, se é ou não coerente afirmar princípios liberais e igualitários e justificar a existência de fronteiras que excluem, para citar apenas algumas das disputas apresentadas no terceiro e quarto capítulos.

Ao mudar a questão normativa norteadora do argumento sobre as demandas por justiça que surgem no contexto da migração, a pretensão é a de responder à natureza específica da relação que se estabelece entre a comunidade política a quem se demanda entrada e a pessoa que reivindica ser parte dessa comunidade política. O que poderia ser lido como a tradução do reconhecimento da especificidade da injustiça que ocorre quando alguém ganha o status de *indesejada(o)*: a(o) migrante que pode ser enviado para os centros de detenção é reiteradamente silenciada(o) e reconhecida(o) como alguém que pode ser tratada(o) como objeto da lei e incapaz de criar demandas legítimas, ou seja, de criar um reclamo que deve ser ouvido por quem é o seu destinatário.

A pergunta sobre a *quem* os estados devem justificação pode ser lida como o resultado de uma proposta metodológica e epistemológica que questiona tanto o nacionalismo/estatismo

³³ A ideia de regime de fronteiras foi emprestada da formulação proposta por Alessandro Pinzani (2010). De acordo com a letra do texto: “A fim de entender melhor a questão da imigração é necessário renunciar à tentação de reduzi-la a uma simples questão de gestão de fluxos migratórios através de um sistema de controle dos mesmos. Como opção alternativa podemos falar de *regime de migração* (como faz Willenbücher) (...)”. “Willenbücher”, continua Pinzani, propõe ser o regime de migração “a totalidade das regras e práticas jurídicas, administrativas, de controle fronteiriço, de polícia e de política social que regulamentam a mobilidade temporal, repetida e duradoura entre diferentes estados nacionais” (Willenbücher, 2007: 52 *apud* Pinzani, 2010: 514).

epistemológico, quanto o cosmopolitismo epistemológico, como perspectivas adequadas para lidar com o diagnóstico sobre sujeitos identificados como indesejáveis e que ocupam os espaços das fronteiras internas, mas também aquelas que delimitam territorialmente os estados³⁴. Uma teoria política crítica e normativa que ouve vítimas gritando *isso é injusto* precisa responder a essas pessoas. Isso porque, além de vítimas, é preciso identificar o que é injusto em relação ao tipo de tratamento que recebem – quando ganham o status de indesejada(o) –, também de um ponto de vista normativo.

Uma resposta adequada a esse problema teórico e normativo pode ser proposta nos termos de um “processo de justificação”. Os termos da abertura ou da clausura de um determinado regime de fronteiras deverá ser resultante de um processo de deliberação democrática. O “momento da deliberação”, no entanto, não será tema deste trabalho. Interessa, nesse momento, o processo conceitual e normativo anterior ao momento de justificação democrática, o processo que pretende oferecer uma linguagem possível para o embate público sobre qual regime de fronteiras pode ser considerado justo ou injusto.

O foco desta proposta, elaborada ao longo de sexto capítulo, intitulado “Uma teoria política crítica e normativa para imigrantes”, recairá sobre o *espaço-entre* o normativo e o político, entre as razões e a deliberação real que são parte de um procedimento de justificação. Isso significa dizer que a tese defendida será também sobre os níveis pelos quais a justificação da inclusão ou exclusão precisa passar para ter como resultado razões que poderiam ser mobilizadas para definir certa prática como justa ou injusta. A aposta mais geral é a de que, ao se mudar o parâmetro de justificação – o ponto de vista a partir do qual se está formulando as questões normativas –, a resposta sobre aquilo que é justo ou injusto também será modificada.

Em um plano mais abstrato, ao se buscar aquilo que é generalizável entre dois agentes morais, dois “outros generalizáveis” que se encontram nas fronteiras, o que se pretende é encontrar uma formulação normativa para a ideia segundo a qual a(o) migrante que reivindica entrada apresenta também uma demanda por respeito; uma demanda por ser respeitada(o) enquanto portador da capacidade de fazer reivindicações que serão, por sua vez, tratadas de modo imparcial (e não impessoal) e simétrico em relação às demandas internas sobre o mesmo ponto. Desse primeiro nível de relação entre outros generalizados se propõem os termos do que se entende como uma demanda por respeito: é porque as pessoas são tratadas como agentes morais iguais e porque a dignidade se expressa na ação de reivindicar que o respeito mútuo é

³⁴ As fronteiras são sempre recriadas quando suas funções de delimitar, separar e definir espaços, mas também relações, são exercidas. Os centros de detenção podem ser entendidos como a replicação, interna e externa (ao território), das fronteiras de determinados estados.

demandado na fronteira por quem reivindica entrada como migrante. Mas há ainda um outro nível da justificação do uso da coerção que passa pelo reconhecimento das razões contextuais que poderiam formular a(o) migrante e o estado. É no nível de relação entre as razões de outros concretos que se dá o “exercício da mentalidade alargada” – encenado por outros concretos entendidos como pontos de vista morais que são parte de uma comunicação antecipada cujo objetivo é alcançar algum tipo de acordo sobre princípios (nesse caso, a definição esperada é aquela sobre como agir de modo justo nas fronteiras). Vale lembrar que o exercício da mentalidade alargada depende da afirmação daquela ideia de respeito que pressupõe uma relação simétrica entre o *self* e o *outro*, possibilitando a reversibilidade entre as perspectivas em interação.

Finalmente, a tese procura descrever, de modo geral, um procedimento de justificação moral que deve ser capaz de produzir razões que podem ser mobilizadas para designar quais práticas podem ser identificadas como injustas e quais poderiam ser definidas como justas. A justificação moral não deve ser alheia e nem, menos ainda, ser considerada superior à deliberação política sobre desenhos institucionais específicos. Sobre esse ponto, é preciso levar em consideração, ademais, que o debate político efetivo nem sempre diz respeito somente a políticas e a instituições, em muitos casos o debate diz respeito de forma direta a valores. Podem se contrapor, por exemplo, alternativas políticas que defendem valores políticos mais igualitários e mais abertos em relação à migração a outras que defendem posições mais nacionalistas, apelando para o reconhecimento das identidades nacionais e culturais³⁵.

Ao estabelecer essas distinções gostaria de enfatizar, uma vez mais, que a discussão sobre os termos de um processo de justificação do uso da coerção dos estados em suas fronteiras não define qualquer conteúdo final e acabado sobre como devem ser as instituições. O processo de justificação é “colocado em ação” quando precisa enfrentar as razões que estatistas, nacionalistas e cosmopolitas costumam concordar quando o assunto é definir quando é justificável excluir novos membros. Com isso, não se pretende justificar um mundo sem fronteiras ou um mundo no qual a coerção dos estados não pode ser exercida para excluir novos membros.

³⁵ Álvaro de Vita (2008; 2017; 2000; 2014), a quem agradeço por ter me ajudado a delimitar o espaço da elaboração de argumentos normativos sobre justiça, define com precisão a relação entre produção de argumentos normativos, o debate público sobre valores e a definição de desenhos institucionais. Retomarei os termos dessa relação ao longo do sexto capítulo, no entanto, parece válido adiantar que, com Vita, este trabalho aprendeu que argumentos normativos não podem ser a única ou a última palavra sobre como especificar quais arranjos institucionais mais bem realizariam as exigências de determinados princípios ou critérios morais substantivos. No entanto, espera-se da teoria normativa que seja capaz de especificar quais exames, observações normativas deveriam ser levadas em consideração por arranjos institucionais possíveis ou já existentes.

O que se pretende defender é um processo de justificação que ofereça um procedimento normativo capaz de delimitar os casos em que alguém pode ser excluída(o) de uma comunidade política, mas apenas pelas razões certas. Com isso, a tese realiza seu objetivo transformador mais ousado: imaginar um mundo de fronteiras porosas não-opressivas no qual a migração deixa de ser tratada como um problema a ser combatido em nome do funcionamento “normal” daquelas peças que compõem a engrenagem dos estados soberanos territorialmente delimitados.

Parte I

Capítulo 1

Combater o silêncio

O fenômeno da migração internacional, definido como o movimento de pessoas entre as fronteiras dos estados, existe apenas *porque* os estados são uma realidade incontornável do nosso mundo¹. Disso decorre que, enquanto estados continuarem a ser enfronteirados – não apenas no sentido territorial, como também no sentido cívico – e continuarem a demandar o direito de se autodeterminar como comunidade política, essa afirmação continuará sendo verdadeira.

Se pudéssemos construir um mapa desse mundo em que a(o)s migrantes transitam, especialmente aquela(e)s considerada(o)s indesejada(o)s, veríamos um desenho com poucas sombras, composto de superfícies lisas, ordenadas e devidamente separadas². Essa é, ao menos, a visão esboçada a partir de um olhar bastante específico, qual seja, as lentes daquela autoridade política que reivindica jurisdição exclusiva sobre um território e uma população; de uma unidade política que se reclama, portanto, soberana. Ainda no exercício de apreensão dessa realidade cartografada, veríamos que o desenho representa um mundo dividido em estados soberanos territorialmente delimitados, enfronteirados³. Dessa perspectiva, a migração, que inclui a imigração e a emigração, é vista como aquilo que desestabiliza uma “engrenagem” autocompreendida como delimitada, acabada, estável e perene. Isso porque, para simplificar, a(o) migrante transita entre aquilo que é definido como fixo, reivindica coisas quando deveria permanecer calada(o), expõe relações que costumam ser naturalizadas e, por essas razões, é incômodo(o)⁴.

¹ Essa ideia foi expressa de diferentes maneiras, destaco duas: Sayad (1998); Velasco (2016).

² Com isso, não estou afirmando a ideia, segundo a qual a migração, entendida enquanto trânsito de pessoas, existe apenas no contexto dos estados modernos e, depois, nacionais. O que estou dizendo é que o movimento de pessoas entre fronteiras que correspondem a unidades políticas territoriais, que se autoproclamam soberanas, é próprio de um mundo dividido por estados. Para uma história das migrações ver: Cohen (2008); Gerber (2011). Outro ponto importante a ser lembrado é que a história das fronteiras dos estados nacionais nem sempre foi uma história do controle e do fluxo restrito de pessoas. É o que fica evidente no belo relato de Stefan Zweig (2015: s/p): “Antes o homem tinha apenas corpo e alma. Agora, além disso, precisa do passaporte, caso contrário, não é tratado como um homem”. Quem chama atenção para esse ponto é Velasco (2016, parte II).

³ Quem propõe o uso dessa imagem é Ernest Gellner (1983: 139).

⁴ Essa ideia foi expressa por Pierre Bourdieu, na introdução do livro de Abdelmalek Sayad *A imigração* [1991]. De acordo com o sociólogo: migrantes são “‘pessoas deslocadas’, privadas de um lugar apropriado no espaço social e de lugar marcado nas classificações sociais. Como Sócrates, o imigrante é *atopos*, sem lugar, deslocado, inclassificável. Aproximação essa que não está aqui para enobrecer, pela virtude da referência. Nem cidadão nem estrangeiro, nem totalmente do lado do Mesmo, nem totalmente do lado do Outro, o ‘imigrante’ situa-se nesse lugar ‘bastardo’ de que Platão também fala, a fronteira entre o ser e o não-ser social. Deslocado, no sentido de incongruente e de importuno, ele suscita o embaraço; e a dificuldade que se experimenta em pensá-lo - até na ciência, que muitas vezes adota, sem sabê-lo, os pressupostos ou as omissões da visão oficial - apenas reproduz o embaraço que sua inexistência incômoda cria” (Bourdieu, 1998: 11).

Se tudo isto estiver correto, discutir migração internacional implica em falar sobre "estado", "fronteira", "cidadania", "nação", "território", quem pode e quem não pode reivindicar direitos, mas também sobre soberania e autodeterminação. Ao menos no campo da teoria política, essas conexões parecem pouco controversas, o que poderia nos levar à conclusão de que a migração é um tema indiscutivelmente relevante para esse campo. Ora, se teorizar sobre o estado e seus termos correlatos, não raro, foi uma tarefa ligada ao que normalmente se define como teoria política, e se a migração guarda uma relação umbilical com esses termos, então, parece óbvio concluir que a migração já é tema tradicionalmente tratado pela teoria política. Entretanto, nesse caso, o que parece óbvio está longe de ser preciso, ao menos do ponto de vista da história da teoria política.

Ainda que o raciocínio pareça fazer muito sentido, a teoria política raramente dedicou-se ao fenômeno, suas consequências conceituais, analíticas e normativas⁵. David Miller, em *Strangers in Our Midst* [2016], chama a atenção precisamente para essa conclusão contra-intuitiva: o campo da teoria política raramente lidou com o tema específico da migração. A principal hipótese sobre essa ausência é ainda mais contra-intuitiva, já que remontaria precisamente ao caráter "estadocêntrico" do campo⁶. Desde ao menos Thomas Hobbes, teóricos e teóricas da política dedicaram-se ao problema de responder à questão sobre *Como a autoridade do estado é formada? Como se justifica o exercício da autoridade política? Governos devem ser democráticos ou não e o que ser democrático significa? O que significa ser cidadã(o)? O que quer dizer soberania? Podemos falar em soberania do povo? O que isso significa? Quais são os limites do exercício do poder do Estado?*

⁵ Em uma coletânea dos anos 2000, que pretende oferecer uma amostra sobre as teorias da migração internacional entre campos disciplinares, a teoria política não está contemplada, tampouco a filosofia política aparece como uma disciplina que poderia ter alguma contribuição substantiva ao tema. Antropologia, demografia, economia, história, direito, ciência política e sociologia são listadas como as disciplinas importantes para o debate (cf. Brettell; Hollifield, 2000, em especial o quadro apresentado na introdução p. 3). Poderia ser dito, também, que a publicação organizada por Robert Goodin e Brian Barry, *Free Movement* [1992], foi indevidamente esquecida. A sua existência, no entanto, não significa que a teoria e a filosofia política ofereceram tradicionalmente formulações sobre o tema. O livro pode ser lido, nesse sentido, como um ponto fora da curva no contexto da consolidação do debate sobre justiça global, internacional, no campo da teoria política normativa. É também verdade, como ficará mais evidente na segunda parte deste trabalho, que Michael Walzer e Joseph Carens, quando trataram da migração e do tema do pertencimento nesse contexto, podem ser lidos como inovadores.

⁶ Para uma importante discussão sobre o caráter estadocêntrico da teoria política ver: Vincent (1987); Brock (2009); Benhabib (2005; 2004: cap 3) vai além e afirma que inclusive aqueles trabalhos, produzidos entre a década de 1990 e os anos 2000, dedicados ao tema da justiça global, não teriam tratado adequadamente do tema da migração e do pertencimento político (Pogge, 1997; Buchanan, 2000; Beitz 1979). Não obstante a importante crítica que esses autores direcionaram ao pressuposto estadocêntrico da teoria política, que aprisionaria a justiça aos limites do estado, esses teóricos não teriam se preocupado devidamente com o tema do pertencimento político. Ainda segundo Benhabib, o tema do pertencimento não poderia ser tratado apenas como uma derivação de uma teoria distributiva da justiça, este seria o problema central do discurso contemporâneo identificado por ela como neo-kantiano.

A lista de questões correlatas ao tema é grande e o mesmo ponto se repete: a moldura básica da teoria política é o estado e aqueles elementos que o constituem e o distinguem historicamente, mas também conceitualmente. Como bem nos lembra Andrew Vincent, em *Theories of the State* [1987], uma parte da teoria política – mas também da ciência política – se confunde com a própria produção de conhecimento sobre o estado. É o que também parece expressar Johann Kaspar Bluntschli, em *The Theory of the State* [1875], quando afirma de maneira contundente que a “ciência política, em seu sentido devido, é a ciência que se preocupa com o estado”. Tal posição encontra eco, cem anos mais tarde, na formulação de Norman Barry (1981), para quem a história da teoria política é a história do estado (apud Vincent, 1987: 5).

Para expressar o que estou tentando mostrar, isto é, a conexão entre o não tratamento da migração como um tema relevante e o tipo de moldura analítica e das questões tratadas tradicionalmente pela teoria política, poderíamos recorrer à proposta de Henry Sidgwick. Em uma aparição rara do tema da migração como um assunto relevante, não é difícil concluir como o estado e seus termos correlatos são tratados como a norma.

Sidgwick foi dito o responsável por quebrar a regra do silêncio sobre o tema da migração. Em *Elements of Politics* [1891], de fins do século XIX, tratou como axiomático o poder dos estados de definir quem é e quem não é bem-vinda(o). Ou então, os estados poderiam impor quaisquer condições para o aceite dos pedidos de entrada. “Um estado”, enfatiza o autor (Sidgwick, 1987: 248), “obviamente deve ter o direito de admitir em seus próprios termos (...)”. Nessas palavras está expressa a ideia de acordo com a qual os estados e seus cidadãos – importa enfatizar – têm prioridade indiscutível sobre a definição dos termos da admissão e da recusa de novos membros. O resultado dessa afirmação é simples: caberia apenas e unicamente a essa unidade política equilibrar os custos e os benefícios de aceitar uma/um estrangeira(o). Para Sidgwick, então, o estado teria o direito de decidir quem poderia – se é que poderia – ser admitido em seu território, a partir de certo regime de fronteiras que levaria em consideração somente os interesses dos membros presentes, ou seja, da(o)s cidadã(o)s nacionais⁷.

Não pretendo, ainda, oferecer qualquer tipo de avaliação sobre posições como as de Sidgwick. Meu objetivo é apenas o de mostrar que a teoria política, ainda que centrada no estado como objeto, não tratou a migração como um tema relevante e, quando o fez, não foi capaz de questionar as lentes epistemológicas e as molduras metodológicas do estado e de seus termos correlatos.

⁷ Quem chama atenção para o papel que Sidgwick desempenha na introdução do tema da migração como um assunto relevante para a filosofia e teoria política é David Miller (1999; 2008; 2007; 2016).

Diferente de Miller, estou afirmando que não é tão óbvia assim a relação entre ter o estado como objeto primordial e o esquecimento da migração como tema, ao menos em uma primeira aproximação. Esse passo adiante pode ser dado quando se afirmar que o caráter estadocêntrico da teoria política subscreveu a criação de certa metodologia e epistemologia estatista e nacionalista que, me parece, são inadequadas para analisar um fenômeno que suspende várias das construções naturalizadas como parte da engrenagem dos estados nacionais. Está-se falando, precisamente, da relação conceitual, mas também normativa, estabelecida entre os seguintes conceitos: “estado”, “território”, “fronteira”, “cidadania” e “direito”. Talvez, arrisco uma conjectura, não tratar a migração como objeto privilegiado pode ser um sintoma de certo fazer teórico que não está disposto a balançar seus alicerces. Bases que, vale lembrar, são estadocêntricas e, em muitos casos, nacionalistas. O que tentarei mostrar, ao longo desta tese, é que a migração internacional pode ser tratada como objeto privilegiado por uma teoria política que não teme o exercício de desnaturalizar aquilo que é apresentado como um dado natural, questionar o que é posto como inabalável e mostrar que há muito de contingente naquilo que se mostra como necessário.

Será, então, que poderíamos falar sobre um fenômeno social e político de outro ponto de vista que não o do estado e, ainda sim, fazer teoria política?

A pretensão mais geral deste capítulo é responder afirmativamente a essa questão. Além de ser possível, a rejeição do nacionalismo e do estatismo epistemológico e metodológico é um movimento recomendável e necessário. Aquilo que até aqui ainda aparece apenas com uma suspeita, isto é, o ponto de vista nacional e estatal é inadequado para produzir conhecimento sobre a migração internacional, será elaborado como um argumento sobre a inadequação de perspectivas teóricas que constroem certa visão do mundo social que silencia e apaga as experiências de quem não se encaixa. E no quadro “normal” dos estados soberanos, territorialmente delimitados, a(o) migrante indesejada(o) não se encaixa.

Circunscrever a discussão proposta a um tema definido desobriga o argumento da necessidade de enfrentar problemas epistemológicos mais específicos, para além de uma defesa sobre como falar, a partir de um ponto de vista sobre um determinado fenômeno social, pode ser justificado. Sendo assim, a(o) leitora/leitor não encontrará, nas páginas que se seguem, uma discussão sobre epistemologia feita no campo da filosofia da ciência, por exemplo. Em face disso, a primeira seção foi dedicada a uma apresentação do que se está entendendo como nacionalismo e estatismo metodológico, bem como suas consequências epistemológicas, tendo como foco os estudos sobre migração. Ao longo do texto, ficará mais evidente que a simples afirmação de um cosmopolitismo – que combateria o estatismo e o nacionalismo – tampouco

poderá ser aceita como uma saída plausível (seção 1.1). Com efeito, se nem o nacionalismo, nem o estatismo e tampouco o cosmopolitismo ofereceriam respostas plausíveis para a definição a respeito de que ponto de vista devemos falar, quando o tema é a migração internacional, a segunda seção será dedicada a apresentação de uma visão alternativa (seção 1.2).

Na segunda seção, dedica-se uma sequência de páginas e parágrafos a uma discussão epistemológica que se deu no campo do debate feminista. Com isso, quero alertar para o fato de que os problemas enfrentados por essa tese, na definição de uma posição epistemológica alternativa, já foram enfrentados por certo debate epistemológico feminista. Não quero, desse modo, supor que seja possível trocar a palavra “mulheres” pela palavra “migrantes” em todos os momentos em que ela aparecer aqui. A pretensão é a de mostrar que os problemas da generalização, da essencialização, do universalismo, da suposição da similaridade entre as experiências e da definição e justificação de uma experiência como relevantes para produzir conhecimento sobre certa realidade social já foram enfrentados. Ou seja, defendendo nesta tese a afirmação segundo a qual mobilizar um certo debate da epistemologia feminista ajuda a responder o problema da generalização das experiências, da acusação do essencialismo, de uma determinada crítica ao universalismo, da crítica de que não seria possível afirmar que certas experiências são similares e das questões sobre a possibilidade de se justificar a produção de conhecimento a partir de certo ponto de vista. As acusações e os problemas que esta tese precisa enfrentar, quando pretende afirmar que a produção de conhecimento – analítica-conceitual e normativa – sobre a migração internacional precisa *partir da e responder às* demandas daqueles sujeitos que cruzam as fronteiras cívicas e territoriais dos estados, já foram parcialmente respondidas no embate feminista. Assim, as páginas sobre os debates feministas podem ser lidas como parte da construção do argumento proposto para o fenômeno da migração internacional contemporânea. Nessa tentativa, levo a cabo aquela suposição de que as teorias feministas podem contribuir para a produção de conhecimento em teoria política, para além de temas relativos à mulher, ao gênero ou à sexualidade.

Com esse passo, a intenção é a de propor um mapa muito mais instável, borrado, repleto de sombras e cores sobrepostas, no qual o começo e o fim não estão iluminados e nem definidos. Se, como queria Ernest Gellner (1983: 139), a representação do mundo dos estados – e da perspectiva dos estados – pode se parecer com um dos quadros pintados por Modigliani, quero propor que a imagem do mundo desenhada, da perspectiva de quem migra, é muito mais próxima de uma tela pintada por Pollock. Uma imagem que faz parecer as fronteiras, menos

como linhas perfeitas que recortam o mundo em jurisdições específicas, e, muito mais, como “cicatrices da história”⁸.

1.1. Qual perspectiva? Qual ponto de vista?

Chega a ser trivial a afirmação de acordo com a qual qualquer observação é conformada pela posição de quem está olhando, tanto quanto pelas lentes que se usa para observar (Wimmer; Schiller, 2003: 600). Tal proposição foi interpretada nesta tese como a necessidade de evidenciar, de saída, a posição a partir da qual o fenômeno da migração internacional e as teorias políticas produzidas sobre ele serão observados. Neste capítulo, como já afirmado, pretende-se explicitar qual o ponto de partida – a posição – sobre o qual este trabalho está assentado para que, no capítulo seguinte, seja possível apresentar uma proposta sobre como a pesquisa irá proceder (Harding, 1986:2-3). Ou ainda, quais são as tarefas, as pretensões e quais os problemas de pesquisa formulados, a partir da moldura analítica, conceitual e normativa proposta. Dito de outro modo, a discussão metodológica que será mobilizada, e a apresentação de um entendimento específico sobre o que significa fazer uma teoria política crítica e normativa, poderão ser entendidas também como consequência da proposta epistemológica que será objeto das páginas seguintes.

Na próxima subseção, dedico algumas linhas à apresentação do nacionalismo, estatismo e cosmopolitismo metodológico como parte de uma discussão epistemológica no contexto da produção de uma teoria política que tem como objeto mais geral a migração internacional. Em seguida, defendo uma visão epistemológica alternativa tanto à perspectiva que toma o ponto de vista do estado como uma autoridade inquestionável, natural ou como a mais relevante para a produção de conhecimento, quanto àquelas visões que pretendem responder a todos os problemas normativos e teóricos que surgem no contexto migratório a partir de um ponto de vista imparcial e impessoal⁹.

1.1.2. Entre o nacionalismo, o estatismo e o cosmopolitismo: uma breve discussão epistemológica

⁸ Quem emprega a expressão é Juan Carlos Velasco, em “Healing/treating the scars of history”(prelo). A ideia de tratar as fronteiras dos estados como cicatrizes da histórica foi originalmente proposta pelo geógrafo alemão Friedrich Ratzel, no final do século XIX.

⁹ Será parte do argumento a ser desenvolvido no sexto capítulo que o problema não está exatamente na imparcialidade, mas sim na aliança entre a imparcialidade e a impessoalidade.

O nacionalismo metodológico é definido, por Andreas Wimmer e Nina Schiller (2003: 576-577), como a naturalização do estado nacional pelas ciências sociais. De acordo com Daniel Chernilo (2006: 5-6), o nacionalismo metodológico pode ser definido a partir da pressuposição onipresente de que o estado-nação é uma forma de sociedade tanto natural quanto necessária na modernidade e que o estado nacional é tomado como o princípio organizador da modernidade¹⁰. Aquela(e)s que assumem essa orientação intelectual concordam com – ou não questionam – a afirmação segundo a qual os estados são a unidade natural para os estudos comparativos; costumam equivaler a sociedade e/ou comunidade política com o estado nacional e, por fim, fazem confluir os objetivos das pesquisas com os interesses nacionais. Em linhas gerais, Wimmer e Schiller pretendem defender a afirmação de acordo com a qual a estrutura epistêmica e a estrutura disciplinar das ciências sociais *mainstream*, isto é, em suas versões e repertórios hegemônicos, estão fortemente relacionadas *com* e conformadas *pela* experiência do estado-nação moderno.

Três variações de nacionalismo metodológico constituem essa estrutura epistêmica das ciências sociais. A primeira delas, que seria mais bem representada pela teoria social, é descrita como uma atitude que ou ignora ou discorda da importância do nacionalismo para as sociedades modernas. Na segunda variação, trata-se o estado nacional como um dado cujas fronteiras delimitariam e definiriam a unidade de análise – variante que costuma ser encontrada nas ciências sociais empíricas. A terceira e última variação confina o estudo dos processos sociais às fronteiras políticas e geográficas de um estado nacional particular – os estudos sobre a construção do estado e da nação seriam a principal representante dessa variação (Wimmer; Schiller, 2003: 578).

Para uma discussão de como o nacionalismo metodológico influenciou os estudos sobre migração, Wimmer e Schiller (2003: 582 e seg.) propõem uma avaliação sobre as consequências teóricas da aproximação entre os trabalhos de ciências sociais e aqueles trabalhos dedicados a continuar o processo político de *construção da nação*¹¹ com a afirmação

¹⁰ O termo foi cunhado, em meados da década de 1970, pelo sociólogo Hermínio Martins (1974), para definir como trabalhos de macro-sociologia estavam, até então, submetidos a predefinições nacionais das realidades sociais. Assim, trata-se de um “tipo de nacionalismo metodológico” não necessariamente definido como a existência de um comprometimento por parte da(o) investigadora/investigador com uma ou outra política nacionalista, mas diz respeito à imposição da comunidade nacional para a definição de problemas e fenômeno para as ciências sociais.

¹¹ O processo de construção e manutenção da nação é constante. Isso significa que não pode ser entendido como um ponto fixo de uma determinada história. Nessa afirmação não está explícita a divisão entre ciências sociais e *nation builders*, no entanto, é preciso destacar a existência de diferenças entre quem produz conhecimento nas ciências sociais e quem continua o processo da construção da nação. Ainda que compartilhem o nacionalismo metodológico e que as ciências sociais possam contribuir para os processos políticos de manutenção da nação os

de um determinado modelo de sociedade que foi dominante desde o final da Segunda Guerra Mundial. Está-se falando do modelo *container* de sociedade. Permeia essa produção a junção de quatro noções diferentes – tanto em relação ao conteúdo quanto em relação a processos históricos que deram origem a essas noções – de *peoplehood*. A primeira noção é aquela em que o povo é entendido como entidade soberana; na segunda, o povo é entendido como cidadã(o)s de um estado, portadora(e)s dos mesmos direitos e submetida(o)s às mesmas leis; na terceira noção, o povo é identificado com um grupo de pessoas com obrigações e apoio mútuos – meio para o desenvolvimento da solidariedade social; na quarta, o povo é descrito como comunidade ética, ou seja, como uma comunidade de valor (de caráter) que depende da existência de um sentido comum e uma cultura compartilhada.

O isomorfismo entre o conjunto de cidadã(o)s de um mesmo país, solidariedade entre um grupo, a nação e uma ideia de jurisdição exclusiva sobre certo território – soberania – confere suporte para a criação de uma congruência que faz encontrar diferentes fronteiras em um mesmo ponto. Com efeito, o estado nacional de base territorial ao mesmo tempo traça a fronteira da população soberana, delinea o conjunto de cidadã(o)s, define os limites entre ordem e desordem, separa o nacional e o estrangeiro, aparta o *nós* daqueles *outros*. Mas também, em outro nível, essa fronteira define quem pode legitimamente reivindicar algum tipo de demanda ao estado, quem faz parte do escopo da justiça e define para quem os estados devem justificar seu aparato coercitivo para reivindicar-se como uma autoridade política legítima. O território nacional precisa ser protegido em nome da manutenção de todas essas fronteiras valiosas para a manutenção de uma comunidade política. Emprestando o vocabulário naturalista, afirma-se que essa sociedade funciona como um “corpo estável”. A ideia de “integridade funcional” – proeminente na década de 1980 – foi mobilizada ao lado da fusão das quatro noções de povo como um corpo social.

Nesse cenário, parece evidente a explicação sobre por que a migração foi tratada pelas ciências sociais e pelas pessoas preocupadas em manter o processo de construção da nação como um problema. Para os dois casos, migrantes aparecem como uma anomalia dentro de estados em pleno funcionamento, inclusive naqueles casos em que se tratava de uma sociedade construída pela migração. A(o) migrante é aquele sujeito que questiona a estabilidade da convergência de todos esses aspectos em uma única ideia de organização política que precisa ser enfronteirada.

dois fazeres são realizados em níveis diferentes; um tem um sentido teórico mesmo que tenha potenciais práticos enquanto o outro é prático mesmo que possa apresentar aspectos teóricos.

Ainda com Wimmer e Schiller (2013: 583 e seg.), quatro motivos explicam o tratamento do fenômeno da migração como um *problema*, como uma *anomalia*.

O primeiro motivo é que migrantes destroem o isomorfismo entre povo, soberania e o conjunto de cidadã(o)s. Migrantes são pessoas vistas e tratadas como estrangeiras em uma comunidade que compartilha valores e lealdades a um estado que, por sua vez, garante os direitos daquela(e)s que fazem parte desse *nós*. Mais recentemente, em especial depois do 11 de setembro, nos Estados Unidos, pesquisas em ciências sociais têm se interessado pelas atividades políticas e pelas lealdades da(o)s migrantes, um tema que também é importante para os interesses de supervisão, limitação e controle de tal população por parte do estado nacional¹².

O segundo motivo é que migrantes destroem o isomorfismo entre o conjunto de cidadã(o)s e a nação. A(o)s migrantes são descritos como pontos dissonantes na visão monocromática nacionalista. Nesse sentido, a existência de novos membros impõe um desafio para o processo contínuo de construção da nação ao mesmo tempo que aponta para seu caráter precário – especialmente naqueles espaços em que a nação nunca foi pensada e reconhecida como plural, mesmo que a migração sempre tenha sido uma realidade. Essa lógica induziu gerações de estudos sobre a migração a simplesmente medir e destacar as diferenças culturais entre migrantes e nacionais para, então, descrever padrões de assimilação. Em resumo, para medir o sucesso ou o fracasso dos mecanismos de assimilação¹³. Essa seria uma das marcas dos trabalhos sociológicos clássicos produzidos pela Escola de Chicago. É o que propõe Barbara Heisler (2000: 77-80): a perspectiva da assimilação produzia uma imagem da sociedade – no caso, a estadunidense – como uma entidade homogênea, uma esponja absorvente. Aquela visão da sociedade, pressuposta nos primeiros trabalhos da Escola de Chicago, foi questionada desde ao menos os trabalhos de Reeves Kennedy (1944), Will Herberg (1955) e de Natan Glazer e Daniel Moynihan (1963), ainda que tenha sido o paradigma dominante até o início da década de 1980. Entretanto, as produções que questionam essa imagem da sociedade de chegada não mudaram seus problemas de pesquisa, o que se confirma pelos modos por meio dos quais a assimilação continuou sendo um tema importante (Alba; Nee, 1997).

O terceiro motivo é que migrantes destroem o isomorfismo entre a nação e os grupos de solidariedade. A(o)s migrantes não podem fazer parte do sistema de seguridade social que a

¹² Alguns exemplos podem ser encontrados em: Kissau (2012); Østergaard-Nielsen (2003); Katsiaficas (2014); Baubock (2003; 2006); Martiniello; Lafleur (2014); Odmalm (2005); Zapata-Barrero; Gabrielli; Jaulin (2013); Carvalhais; Oliveira (2015); Huddleston. et al. (2015); Bird (2005); Fennema; Tillie (1999; 2001); Schmid; Arrighi; Bauböck (2017).

¹³ Para exemplos dessa discussão, ver: Abramitzky; Boustán; Eriksson (2014); Facchini; Patacchini; Steinhardt (2015); Borjas (1994); Glazer; Moynihan (1970).

comunidade nacional desenvolveu para dele usufruir. O que está pressuposto é que os benefícios sociais não precisam ser partilhados com a(o)s *outra(o)s*; são pessoas que vieram de fora e não fazem parte dos mesmos espaços de solidariedade, construídos *por e para* nacionais. Porém, essas pesquisas precisaram lidar com o fato de que a(o)s migrantes não puderam ser completamente excluída(o)s da construção dos estados de bem-estar social, já que é difícil não reconhecê-la(o)s economicamente atada(o)s a esses processos por meio do trabalho. Devido a essa tensão, a integração de migrantes no mercado de trabalho e no sistema de bem-estar – que não pode simplesmente ser esquecida – é, com frequência, descrita com um toque de abuso e ilegitimidade. Uma série de estudos sobre a migração nos anos seguintes ao fim da Segunda Guerra, analisavam o desemprego entre migrantes, as dinâmicas de criação de guetos e de favelas, tentando descrever uma cultura da pobreza como parte da realidade da migração. Em estudos quantitativos, ainda seguindo a lógica do nacionalismo metodológico, que nesta tese tem a ver com um modelo de sociedade e de nação, migrantes usualmente foram comparados com as parcelas da população com renda mais significativa, para analisar o tamanho da família, a porcentagem de desempregados que dependiam do estado de bem-estar social e assim por diante. Raramente comparações foram realizadas com aqueles setores da população nacional que estariam na mesma linha de renda, qualificação e educação. Quando a unidade de comparação muda, o resultado é significativamente diferente: migrantes costumam ganhar mais – para ficarmos com um dos pontos da comparação frequentemente mobilizada; inclusive no debate público – e são mais bem-sucedida(o)s, quando comparada(o)s com a população não-migrante do mesmo nível social e educacional¹⁴.

O quarto motivo é que o movimento entre as fronteiras é tratado como uma exceção à norma representada pelo controle do estado sobre esse espaço. Como a migração também é tratada como uma exceção problemática à regra de acordo com a qual uma pessoa deve ficar no local a que pertence - no *seu* estado nacional - o pertencimento é também naturalizado como um axioma. Ou seja, uma pessoa que nasce em um determinado local acaba também por pertencer a esse local. Essa talvez seja uma das principais características dos raciocínios comunitaristas que trataram a questão do pertencimento na teoria política, como será argumentado no capítulo quatro. É como se do fato do nascimento se estabelecesse uma série de relações especiais e eticamente relevantes que precisam ser protegidas da mudança que representa o *outro*.

¹⁴ Rumbaut; Cornelius (1995); Bolzmann, C. et al. (2000); Borjas (1999).

Importa notar que, no debate proposto no campo das teorias e filosofias políticas que enfrentam o tema da migração internacional, o nacionalismo metodológico ganha alguns traços específicos. Isso porque o estado não é naturalizado – ao menos, não no mesmo sentido suposto por Wimmer e Schiller –, mas é justificado, assim como o é a nação. Nação e estado são tratados como um ideal a ser defendido e não apenas uma condição para a descrição das sociedades modernas. O que não quer dizer que, mesmo nos casos em que o estado e a nação são justificados de um ponto de vista moral, aqueles isomorfismos descritos acima deixam de operar. Desse tratamento inicial não naturalizado também não pode ser derivado que o fenômeno da migração não seja tratado como parte de um esquema teórico em que o ponto de vista do estado e da nação – em alguns casos – é tratado como a norma, o ponto de partida inescapável. Ou seja, o estado – ou o estado nacional – é tratado como a autoridade epistêmica a partir da qual o fenômeno é tratado. E isso significa que a migração é, também nesse caso, uma exceção ao controle que os estados devem ter sobre suas fronteiras, uma exceção à jurisdição exercida em seu território.

Tratar a migração como *um problema, uma exceção à norma dos estados* é uma característica compartilhada tanto por perspectivas que respondem “sim” à pergunta sobre se os estados podem legitimamente excluir novos membros quanto por aquelas que respondem “não”¹⁵.

Adotar o estatismo/nacionalismo epistemológico significa não apenas um tratamento do fenômeno da migração através da perspectiva do estado, dos estados nacionais e das sociedades de chegada, mas também significa que o debate sobre migração é transformado em uma discussão sobre como justificar o direito dos estados de excluir. Um estado que, importa notar, não precisa ganhar contornos e cores nacionais¹⁶. Com isso, está-se chamando a atenção para o modo pelo qual a definição do ponto a partir do qual o fenômeno é tratado cria um certo

¹⁵ Esse tema será tratado nos capítulos reunidos na segunda parte desta tese. Posso adiantar a afirmação de que tanto David Miller, autor defensor de um ideal normativo nacional, como Juan Carlos Velasco, defensor de um ideal das fronteiras abertas, compartilham uma certa visão sobre como a migração é um *problema* que pode ser resolvido por mais de um caminho que não passa necessariamente pela abertura das fronteiras.

¹⁶ Ao chamar a atenção para uma ciência política que desvincula o estado da nação, como uma tentativa de lançar luz ao tratamento da nação como uma categoria cultural e do estado como uma unidade soberana, com território e jurisdição específicos, capaz de lidar com vários interesses, interpreto a crítica de Wimmer e Schiller no sentido de ser uma tentativa de enfatizar como esse modo de tratar os estados nacionais parece querer apagar a relação simbiótica entre o estado e o projeto político nacionalista. No entanto, ainda que tal crítica possa ser verdadeira, pretendo não considerar todas as perspectivas nacionalistas e estatistas como sendo a mesma coisa. É verdade que quem defende um ideal de nação contemporaneamente o faz atrelado ao quadro dos estados. No entanto, é possível – no plano das justificações – oferecer razões para justificar o estado e não necessariamente uma concepção de estado nacional. Essa distinção é especialmente importante para o quarto capítulo e ficará mais evidente na apresentação das posições de David Miller e Michael Blake.

enquadramento, mediante o qual os problemas da pesquisa podem ser formulados e as respostas podem ser buscadas.

Há um conjunto de formulações que rejeitam o nacionalismo/estatismo epistemológico em nome de uma defesa cosmopolita. O cosmopolitismo epistemológico, segundo Juan Carlos Velasco, poderia ser definido como uma perspectiva cognitiva que avalia os processos sociais tendo como foco os direitos, os recursos e as oportunidades geradas aos indivíduos, independentemente de seu local de origem nacional. Essa seria a estratégia mais adequada para lidar com um cenário em que os indivíduos, cada vez mais, compartilham conscientemente um mundo natural finito (Velasco, 2016: cap. 6; Arnsperger; Van Parijs, 2002: 105). O problema é que essas perspectivas, quando mobilizadas no debate sobre a ética da migração, ou se negam a lidar com o fato da existência e com a importância que os estados ainda continuam a ter no nosso mundo, mobilizando diagnósticos que indicariam suas debilidades e até mesmo o seu fim, ou, quando precisam traduzir seus princípios para um mundo em que os estados ainda são uma realidade, transformam o fazer teórico normativo apenas na produção de parâmetros para justificar um *second best*. Um *second best*, vale ressaltar, que não questiona o privilégio epistêmico dos estados e das sociedades de chegada. Poderia destacar, uma vez mais, outro ponto relevante: contra a expectativa inicial de que visões cosmopolitas enfrentariam o fenômeno da migração internacional como mais um aspecto do nosso mundo social, a adoção dessa perspectiva não significa que a migração deixará de ser tratada como um problema, como algo a ser mitigado pela aplicação de princípios, por exemplo, de justiça global, ou de deveres humanitários (Pogge, 1997; Risse, 2008; Velasco, 2016; Wellman, 2011; Carens, 2013).

Com efeito, se nem o nacionalismo/estatismo epistemológico e tampouco o cosmopolitismo são adequados para tratar do fenômeno da migração internacional, para além da afirmação de que se trata de um problema que precisa ser mitigado, a minha proposta é argumentar que o primeiro passo para uma apreensão alternativa do fenômeno é modificar o ponto de vista a partir do qual ele está sendo visto, pensado, articulado – normativamente, mas também conceitualmente. E se a migração deixasse de ser um problema e passasse a ser pensada como parte de um mundo em que as pessoas se movimentam entre as fronteiras dos estados? Esse “e se”, como será argumentado, depende de uma mudança de perspectiva sobre o fenômeno da migração internacional. Ao propor uma alternativa ao nacionalismo/estatismo, mas também ao cosmopolitismo, a intenção é a de não silenciar as experiências de quem migra, tratando-as, de outro modo, como a experiência fundamental para a produção de conhecimento sobre o fenômeno.

A próxima subseção será dedicada a oferecer os caminhos dessa alternativa. Se a(o) leitora/leitor estiver buscando um guia de leitura, posso arriscar e afirmar que a proposta mais geral desta investigação também poderá ser lida como uma tentativa de aplicar essa posição epistemológica alternativa, buscando-se justificar se ela é capaz de dar uma resposta diferente das duas anteriores, tanto para a descrição do fenômeno, quanto para os problemas normativos surgidos no momento em que as pessoas transitam, ou tentam transitar, entre as fronteiras dos estados, e são consideradas indesejadas.

1.2. Por que o ponto de vista da(o) migrante importa?

Como se chegou à afirmação de que é preciso definir uma posição epistemológica específica para tratar do fenômeno da migração internacional contemporaneamente?

Parte da resposta para essa questão já foi ensaiada na subseção anterior. O argumento que está sendo elaborado sugere que tanto as teorias da ética da migração quanto as práticas políticas sobre as quais elas estão mais ou menos debruçadas não questionam – e reforçam – um tipo de relação de opressão na qual a(o) migrante que demanda entrada, e é considerado indesejado, ocupa o lugar de quem usufrui de pouco ou nenhum poder. Ao partir dessa ideia, concordo com a afirmação segundo a qual, quando nosso entendimento coletivo está estruturado por meio de uma divisão entre mais e menos poderosos, o risco de se reproduzir um tipo específico de opressão no campo da produção teórica é iminente: trata-se da “opressão epistemológica”.

Para reparar o erro do silenciamento, da “invisibilização”, a proposta aqui será a de apresentar uma visão epistemológica alternativa que começa com o reconhecimento de que a *opressão epistemológica* cria um contexto de injustiça que precisa ser combatido e acaba por afirmar um tipo de *realismo perspectivista*. Para percorrer esse trajeto, as páginas seguintes foram divididas em dois momentos: em primeiro lugar, uma apresentação do contexto de elaboração da ideia de que existe um tipo de opressão que é epistêmica. Isso passa por uma discussão sobre a epistemologia do ponto de vista e suas heranças feministas, seus problemas e *insights* que não deveriam ser esquecidos. Na sequência, será possível afirmar uma perspectiva que se pretende capaz de justificar porque certos pontos de vista devem ser privilegiados na construção de conhecimento sobre o mundo social sem, com isso, recair em alguma generalização da experiência que retoma certa ideia de natureza, trabalho ou sujeito no singular.

Alguns desafios precisam ser enfrentados nas páginas que se seguem. Em primeiro lugar, é preciso que se justifique *por que* falar da perspectiva da(o)s migrantes importa para a produção de conhecimento sobre o fenômeno da migração. Em segundo lugar, deve-se explicar qual o problema de se silenciar e excluir uma ou outra voz, quando se pretende descrever um aspecto do entorno social e/ou produzir algum conhecimento sobre ele. Em terceiro lugar, é preciso explicitar quais os ganhos da adoção de um *realismo perspectivista* que pretende lidar com o pluralismo das experiências e dos fenômenos sem desconsiderar o *insight* de acordo com o qual as relações de poder desempenham um papel relevante no modo como as experiências sociais e partes do mundo social são descritos e na definição de quem pode ou não pode ser autoridade epistêmica, quando o assunto é produzir algum conhecimento sobre esse mundo social. Trata-se também de uma interpretação do *insight* anunciado pelas feministas marxistas, segundo o qual há um privilégio epistêmico na posição das pessoas que têm menos poder. Por fim, é preciso explicitar *por que* a adoção de um *realismo perspectivista* pode ser uma resposta aos problemas apontados ao nacionalismo/estatismo metodológico e epistemológico. Passemos aos argumentos.

1.2.1. Realismo Perspectivista como alternativa

Falamos e ouvimos falar de opressão política, mas também sobre a opressão econômica, a opressão sexual, a opressão de gênero, a opressão das normas, a opressão estrutural. Sem supor a possibilidade de suspender a validade da afirmação, segundo a qual a opressão apresenta diversas faces, com Nancy Hartsock (1998:241), em "The Feminist Standpoint", é possível afirmar que *uma vida dominada é aquela estruturada pelos propósitos dos outros*. Com tal definição, Hartsock está chamando nossa atenção para uma divisão básica que compõe o nosso mundo: a(o)s poderosa(o)s e as pessoas que usufruem de pouco ou nenhum poder¹⁷. E quando reconhecemos essa divisão desigual do poder, afirma Miranda Fricker (1999: 191), podemos chegar à conclusão de que há uma face da opressão que entra em ação quando “uma vida é *estruturada* pelos propósitos dos outros”, a qual pode ser chamada de *epistêmica*. Para além do sentido ontológico ou material que a palavra “estrutura” costuma receber, isto é, do modo como as instituições e as práticas favorecem a(o)s mais poderosa(o)s ou como ela(e)s constituem materialmente o mundo social, seguindo Fricker, podemos identificar um sentido

¹⁷ Não pretendo comprometer-me com a ideia de que existem agentes sociais com nenhum poder. É verdade que, se o foco é uma ou outra relação social, essa afirmação pode até proceder. O que não parece ser possível sustentar é que existe um grupo de pessoas que não tem poder em nenhuma relação social que estabelece.

epistemológico em uma divisão em que a(o)s mais poderosa(o)s têm vantagem injusta na estruturação do entendimento do mundo social¹⁸.

Se o tema da opressão epistêmica não ganhou força nas discussões *mainstream* realizadas no campo das teorias do conhecimento, continua Fricker, nos trabalhos de feministas, que passaram a discutir epistemologia, essa ideia figurou no centro do palco. Mas, poderia ser perguntado, o que significa afirmar que uma certa visão epistemológica é feminista?

Com Elizabeth Anderson, aprendemos que a epistemologia feminista diz respeito aos modos pelos quais o gênero influencia o que é identificado com conhecimento. O projeto epistemológico feminista, com respeito ao conhecimento teórico, tem dois objetivos primordiais. O primeiro objetivo é o de explicitar a atividade da crítica feminista à ciência por meio da tarefa de revelar atitudes sexistas e androcêntricas nos limites das pesquisas. Uma epistemologia feminista adequada deve ser capaz de explicar o que significa afirmar que uma teoria científica ou prática é sexista ou androcêntrica; precisa responder sobre como essas características são expressas nas investigações teóricas e nas suas aplicações práticas; tanto quanto definir como essas características têm alguma implicação na avaliação dessas pesquisas. O projeto epistemológico feminista tem por segundo objetivo a defesa de práticas feministas científicas que incorporam um comprometimento com a libertação das mulheres e com a igualdade política e social de todas as pessoas. Tal projeto tem, portanto, um sentido normativo e uma direção prática bastante definidos. O que quer dizer que uma epistemologia feminista adequada precisa explicar como projetos de pesquisa, com esses comprometimentos políticos e morais, podem produzir um tipo de conhecimento que atenda aos *standards* epistêmicos reconhecidos, sem recair naqueles problemas identificados como sexistas e androcêntricos (Anderson, 1995: 50-51)¹⁹.

As teóricas dedicadas à articulação de um diagnóstico sobre o tipo de opressão epistemológica a que as mulheres estariam submetidas com uma resposta sobre como combater

¹⁸ Em *Epistemic Injustice* [2007], Miranda Fricker apresenta uma visão mais acabada do que entende por injustiça epistêmica. Nela, a autora argumenta que há uma forma de injustiça que é distintivamente epistêmica e ocorre quando um erro ou um mal é cometido contra uma pessoa em sua capacidade de ser conhecedora. Como ficará mais evidente a seguir, quando uma pessoa ou grupo sofre sistematicamente alguma forma de injustiça epistêmica, então, é apropriado concluir que esse grupo ou pessoa é vítima de uma opressão epistêmica.

¹⁹ No compêndio organizado por Jennifer Hornsby e Miranda Fricker (2000), além do texto escrito por Fricker (2000), o capítulo "Feminism in epistemology", de Rae Langton, oferece uma boa chave de leitura sobre as intervenções feministas na epistemologia. As primeiras frases do texto expressam exatamente a proposta que estou buscando construir neste capítulo, de acordo com Langton (2000:127): "A filosofia deixa tudo como está, ao menos assim foi dito. As feministas não deixam tudo como está. Nós estamos sempre interferindo, sempre lutando por alguma coisa, sempre esperando que as coisas sejam diferentes e melhores - até mesmo na filosofia. Mas, se a filosofia deixa tudo como está, então, não pode nem ferir nem ajudar as mulheres. Se, de fato, assim for, se a filosofia deixa tudo como está, ela deixa a opressão como está, e não deveríamos esperar algo diferente, tanto quanto não deveríamos esperar que pedras possam gritar por justiça".

essas relações – por meio de uma defesa de que o ponto de vista das mulheres seria privilegiado para desvendar/desvelar o mundo social – ficaram conhecidas como “epistemólogas feministas do ponto de vista”. A grande realização dos esforços do feminismo do ponto de vista, sugere Fricker (1999: 192), é a de oferecer uma perspectiva do mundo social que tem como foco as características das relações sociais. Portanto, as características dessas relações são descritas através de uma perspectiva epistemológica privilegiada. O *insight* básico da teoria do ponto de vista é a afirmação de acordo com a qual os poderosos tendem a ter uma influência injusta e injustificada na estruturação do nosso mundo social, bem como a de que poderia ser justificado que os menos poderosos estão em uma posição epistêmica privilegiada quando se trata de descrever o mundo social²⁰.

O modelo clássico da epistemologia do ponto de vista remonta, é importante lembrar, ao materialismo histórico, tal como proposto por Karl Marx e, depois, reinterpretado por György Lukács. Ainda que de modo bastante rápido e esquemático, segundo esse modelo clássico, diversos grupos sociais possuem pontos de vista epistêmicos diferentes, sendo que o posicionamento material de um grupo, fundamentalmente relacionado ao lugar ocupado por cada classe social no processo produtivo, coloca-o em um ponto de vista privilegiado em relação a outro grupo (Fricker, 2000: 147; Fricker, 1999: 192)²¹.

O que o feminismo do ponto de vista partilha com o marxismo é a ideia intuitiva de que, nas palavras de Miranda Fricker (2000: 147), “uma vida inserida na dura realidade de quaisquer relações de poder fornece um entendimento crítico (do mundo social, em primeira instância) que não é percebido por aquela(s) que levam uma vida amortecida pela posse do poder”. Nancy Hartsock, o principal nome da epistemologia marxista do ponto de vista, parte dessa “ideia intuitiva” para argumentar que é possível identificar um ponto de vista feminista nas mulheres trabalhadoras, do mesmo modo que o ponto de vista do trabalhador proletário foi identificado por uma certa leitura marxista. O paradigmático contraste formulado por certa versão da teoria marxista surge do reconhecimento da competição entre o ponto de vista do proletariado, de um lado, e o da classe dominante, do outro. Da perspectiva da classe dominante, a sociedade é descrita como um conjunto de indivíduos que perseguem seus interesses, enquanto do ponto de vista do trabalhador assalariado, a sociedade é conformada por relações de opressão sistemáticas de uma classe sobre a outra. Somente um desses grupos pode ver a realidade tal como ela é construída; a visão correta do mundo social é a do proletariado, porque

²⁰ A ideia segundo a qual as esferas de práticas epistêmicas podem ser estruturadas por relações desiguais de poder é também desenvolvida por Fricker (2006) em seu “Powerlessness and Social Interpretation”.

²¹ Ver Ventura; Kritsch, 2017a.

o seu auto-entendimento é simultaneamente o entendimento objetivo da natureza da sociedade (Fricker, 1999: 193-94).

Para a epistemologia marxista não importa tanto o tipo de trabalho quanto a vantagem epistêmica superior a partir da qual as relações de produção podem ser desveladas. Em Hartsock (1998: 291-92), o trabalho das mulheres, assim com o trabalho dos homens, está relacionado com as necessidades materiais. As contribuições das mulheres para a subsistência as envolvem em um mundo no qual suas relações com a subsistência natural e com requerimentos humanos concretos são centrais. Ou seja, são essas contribuições, na forma de interação com a subsistência natural cuja qualidade, e não tanto a quantidade, são importantes para a produção de comida, alimento, etc., mas também na forma de atenção especial às mudanças naturais nessa subsistência.

Do fato do engajamento das mulheres com um trabalho que está mais diretamente associado com a natureza e com a subsistência, deriva-se a afirmação de acordo com a qual o ponto de vista fundado no trabalho das mulheres terá uma reivindicação mais forte de verificabilidade. A consequência é a de que o trabalho das mulheres se torna o trabalho proletário por excelência. Entretanto, ressalta a autora, não há nenhuma garantia de que o engajamento material irá gerar a forma correta sobre a visão da realidade social que está, em princípio, disponível nessa posição. Assim como a visão do proletariado pode ser distorcida pela ideologia dominante, também a visão das mulheres pode ser distorcida pela ideologia patriarcal ou pela ideologia de gênero dominante. A incompatibilidade entre as visões ideais e as atuais sustentadas pelos membros dos grupos sociais oprimidos é explicada como falta de consciência. Consequentemente, defensora(e)s dessa versão do ponto de vista feminista argumentam que as visões da realidade social, próprias do ponto de vista das mulheres, podem surgir também de certo conflito intelectual e político que supera a falsa consciência imposta pela ideologia patriarcal (Fricker, 1999: 195-96; Jaggar, 1983)²². Assim, quando se fala de ponto de vista, do que se está falando?

Um ponto de vista não é, em primeiro lugar, uma posição social, tal como é a posição do proletariado no capitalismo, ou a posição da mulher no patriarcado. O ponto de vista é algo que se torna disponível em certa posição social relevante. Em segundo lugar, o ponto de vista

²² Nas palavras de Jaggar: “O ponto de vista da mulher não é descoberto pela observação das suas crenças e atitudes em condições de dominação masculina, assim como o ponto de vista do proletariado não é descoberto pela observação das crenças e atitudes dos trabalhadores no capitalismo. O ponto de vista da mulher é a perspectiva que revela seus verdadeiros interesses e esse ponto de vista é alcançado somente através de luta política e científica. Aquela(e)s que constroem o ponto de vista das mulheres devem começar com a experiência descrita pelas mulheres, mas devem ir além teoricamente da experiência o que, por fim, pode requerer que as experiências das mulheres sejam descritas novamente” (Jaggar, 1983: 383-84).

não é uma visão completa sobre o mundo, nem uma propriedade de certa visão sobre o mundo, tampouco pode ser entendido como um viés ou interesse. Adquire-se um ponto de vista – uma orientação epistêmica – sobre o mundo social. Um ponto de vista é uma contraparte epistêmica de uma forma particular de engajamento no mundo. Ou seja, o ponto de vista do proletariado é a contraparte epistêmica do trabalho assalariado e, por conseguinte, o ponto de vista feminista é a contraparte do trabalho – assalariado ou não – da mulher (Fricker, 1999: 194).

Para concluir o que foi dito até aqui, e ainda de acordo com Miranda Fricker (1999: 196-97), pode ser dito que a teoria feminista do ponto de vista estabelece com o materialismo histórico – e uma certa interpretação dele – uma relação de fidelidade. As mulheres são encaixadas no *framework* marxista como um tipo especial de classe – *sex-class* – que apresenta todas aquelas características que possuía o trabalho dos homens e os colocava em uma posição epistemológica privilegiada.

Parece inegável a importância e a potência de uma teoria capaz de sustentar uma resposta acabada sobre por que determinado ponto de vista, sistematicamente silenciado, deve ser privilegiado quando se constrói conhecimento sobre aspectos relevantes de uma determinada realidade social. No entanto, e sem negar que a versão feminista da epistemologia do ponto de vista pareça oferecer um contorno definitivo para a afirmação da necessidade de partir do ponto de vista de quem migra para produzir conhecimento analítico e normativo sobre o fenômeno, tal defesa ainda não é a mais adequada. O desafio que se coloca, por conseguinte, é o de defender uma interpretação dos *insights* descritos até aqui e que são próprios do empreendimento epistemológico do ponto de vista, sem com isso recair em dois problemas que não são bem resolvidos por aquelas perspectivas que adotam uma interpretação marxista e feminista dessa visão. Quais seriam, afinal, esses dois problemas?²³ E, será que a única maneira de justificar a importância de um ponto de vista é mediante a relação entre trabalho, natureza, necessidade e a identificação de um único sujeito social?

O problema central da versão marxista da epistemologia do ponto de vista está intimamente relacionado com o tipo de generalização que supõe e constrói ao longo do argumento. O primeiro erro cometido por essa generalização reflete-se em pouco ou nenhuma consideração pela diversidade de atividades – pagas e não pagas – em que as mulheres estão engajadas. O segundo erro, e talvez o mais importante, enfatiza Fricker, é que existem diferenças significativas entre as mulheres, as quais tornam a possibilidade de afirmar a

²³ Até que se indique o contrário, as próximas páginas são uma interpretação da posição defendida por Miranda Fricker em seu texto “Epistemic Oppression and Epistemic Privilege” (1999: 197-200).

existência de uma unidade, singular e unificada, profundamente problemática – quando não impossível.

É parte das conquistas resultantes das lutas feministas a possibilidade das mulheres exercerem diferentes tipos de trabalhos e ocupações na sociedade. Algumas mulheres já não estariam mais condenadas somente àquelas atividades não-pagas e/ou relacionadas ao cuidado e à família²⁴, por exemplo. Nesse sentido, a teoria do ponto de vista, de matriz marxista, cria uma tensão entre os objetivos políticos de alguns movimentos feministas e a visão epistemológica que precisa conectar o trabalho com a natureza e as necessidades. Essa versão epistemológica do ponto de vista, porque parte de uma generalização injustificável sobre o trabalho das mulheres, mas também sobre as mulheres, pode oferecer somente um ponto de partida instável e transitório para uma discussão epistemológica. E esse ponto de partida que é instável e transitório por conectar de modo equivocado o trabalho com a natureza e as necessidades, não é capaz de oferecer uma explicação sobre o porquê de o ponto de vista das mulheres ser privilegiado para uma construção de conhecimento sobre o mundo social.

Isso não significa acatar a afirmação equivocada de acordo com a qual o problema da epistemologia do ponto de vista é não ser capaz de reconhecer a existência de diferenças sociais significativas. Tal reconhecimento é especialmente importante para o *insight* original sobre o ponto de vista. Sandra Harding, em *The Science question in feminism* [1986], argumentou sobre a impossibilidade de se afirmar a existência de uma mulher e de um ponto de vista que surgiria de um lugar social específico ocupado por ela. O que há, ressalta Harding, são *chicanas, latinas, brancas e negras*. Dito de outro modo, a identidade social – para usar uma expressão *pós-moderna* – é fragmentada e uma teoria epistemológica do ponto de vista não padece (necessariamente) do mal de supor uma identidade pessoal ou de grupo final e acabada²⁵.

O que se questiona na teoria do ponto de vista não é o suposto erro do essencialismo ou do universalismo. O equívoco cometido repousa na impossibilidade de produzir generalizações sobre um tipo de trabalho exercido pelas mulheres, o que tornaria seu ponto de vista mais adequado para a produção de conhecimento sobre o mundo social.

Se definirmos essencialista como aquela posição que tem algo a dizer sobre a essência e/ou a natureza da mulher, então, nesse sentido, não se pode acusar a posição defendida por

²⁴ Com isso não quero dizer que as atividades relativas aos cuidados sejam qualitativamente piores do que outras atividades. Estou apenas chamando a atenção para a condenação ou não das mulheres a um tipo de atividade.

²⁵ O “não necessariamente” é especialmente relevante. Isso porque, no último capítulo, veremos uma versão da epistemologia do ponto de vista, tal como proposta por Iris Young, que, ao rebater a possibilidade do exercício da reversibilidade de perspectivas e da suposição de uma simetria entre elas, acaba por, dentre outros erros, cometer o equívoco de supor que identidades de grupos são acabadas e inteiras e correspondem a um conjunto de características específicas.

Hartsock de incorrer em algum tipo de essencialismo, enfatiza Fricker. Isso porque o argumento da autora não pretende oferecer uma resposta para o problema da natureza e da essência do ser mulher. Diferente disso, é uma teoria sobre o lugar da mulher na história. Mas, seguindo essa linha de crítica, é possível questionar: E se o essencialismo fosse identificado com um tipo de universalismo, poderia ser afirmado que a defesa marxista da epistemologia do ponto de vista incorre em um essencialismo condenável por ser universalista?

De acordo com Hartsock, seu trabalho não é sobre todas as mulheres em todos os tempos. De modo diverso, é um trabalho sobre as mulheres nas sociedades de classe ocidentais. Dos seus argumentos não podemos depreender que toda a mulher ocupa a mesma posição histórica e social. O que a autora propõe é a atribuição de significado ontológico ao trabalho, de tal modo que se entenda a mulher a partir da sua posição nas relações de produção. E essa não precisa ser uma reivindicação universalista, ou seja, uma afirmação que tenha consequências para todas as mulheres, em todas as culturas, como se todas tivessem que ter o mesmo *status* ontológico.

Há outro ponto importante que merece ser ressaltado, propõe Fricker. Mesmo que Hartsock estivesse elaborando um argumento universalista, ou seja, mesmo que estivesse fazendo afirmações que não cabem no escopo de certa cultura, o essencialismo *per se* não é sempre ruim. Dito de outro modo, "[e]ssencialismos não são necessariamente ruins, porque universalismos não são necessariamente ruins" (Fricker, 1999: 200). Recusar essa afirmação implicaria em desacreditar de algumas verdades biológicas triviais tanto quanto posições moralmente relevantes, tais como, a posição segundo a qual *todas as mulheres são seres humanos*, ou então, a afirmação de que *ninguém é ilegal*.

Pedir cautela para a crítica que parece identificar rápido demais a relação entre universalismo e essencialismo como negativa não significa que se recusa aqui, por completo, uma atitude de suspeita frente a argumentos e raciocínios universalistas. Sabemos que posições universalistas são frequentemente mobilizadas para justificar, por exemplo, a exclusão de tudo aquilo que não está enquadrado naquilo que é definido como universal. Sem entrar nos meandros dessa discussão, o importante é reconhecer que uma atitude apropriadamente suspeita em relação a alguns tipos de universalismo e a algumas visões essencialistas não é uma atitude que ignora ou rejeita *a priori* os valores progressistas que uma reivindicação universal pode ter. Há mais de um modo de defender o universalismo e a oposição está profundamente equivocada, ao rejeitar um dos seus aspectos e, com isso, acreditar estar rejeitando toda a ideia.

Para os propósitos deste trabalho essas são defesas especialmente importantes. Não será objeto de discussão qual o fundamento – se é histórico, se é moral ou se é racional, para

ficarmos com algumas possibilidades – da afirmação de que todos os seres humanos têm um status moral igual ou da ideia de que a igualdade e a liberdade são valores a serem cultivados em sociedades democráticas. O que a atitude metodológica, defendida a seguir, prescreve não é uma rejeição dessas afirmações, mas a necessidade de se atentar para as exclusões que elas podem operar em determinados contextos e ao longo do tempo.

Voltemos aos problemas e possíveis soluções para uma epistemologia do ponto de vista. Se a acusação sobre o essencialismo e sobre o universalismo não procedem, ainda assim é preciso encontrar uma resposta para o problema da generalização. De acordo com Fricker, uma saída possível é a de defender a posição segundo a qual a experiência social do ser mulher não precisa depender da ideia de que a mulher, em razão de ser mulher, possua várias ou quaisquer experiências que possam ser identificadas como iguais. Pode-se afirmar que determinadas experiências das mulheres são similares, o que não quer dizer que sejam iguais. Afirmar que algo é similar não é a mesma coisa que dizer que uma coisa é a mesma que outra. Há uma diferença importante entre ser similar e ser o mesmo. Enquanto uma posição pode incorrer em uma romantização das identidades ao afirmar ser a mesma todas as experiências em um contexto de diferença, afirmar que existem experiências similares, em contextos de diferença, é uma necessidade linguística.

Pode haver uma similaridade entre a experiência de duas pessoas que, por exemplo, viveram algum tipo de violência sexual, o que implica reconhecer a possibilidade de se produzir uma descrição dessa experiência – por mais incompleta e parcial que seja – que não apague as diferenças ao mesmo tempo em que é capaz de encontrar similaridades. É também verdade que a violência sexual que uma mulher branca sofre pode ser diferente da violência sexual que uma mulher negra sofre. No entanto, quando se pretende encontrar um ponto de vista feminista para a produção de conhecimento, o que importa especialmente é que a experiência de ser discriminada e submetida à violência não está acidentalmente conectada com o fato de tratar-se de mulheres. Haverá casos em que a descrição da violência que a mulher negra sofre será incompleta, inacabada e até mesmo equivocada, porque será apenas mais uma expressão da experiência da mulher branca. Esse tipo de descrição, além de incorreta, estará produzindo exclusões, ou seja, quando isso ocorre, a experiência da mulher negra estará sendo erroneamente submetida a experiências do *modelo* da mulher branca. O mesmo ocorre quando se trata de diferentes classes sociais, orientação sexual e assim por diante.

Foi dito repetidamente que o objeto de uma teoria do ponto de vista era o mundo social. Uma afirmação conveniente para um momento do argumento que não dependia de uma aproximação mais detida sobre o ponto. Seria simplesmente absurda a afirmação de acordo com

a qual seria possível ou desejável que alguém pudesse prover um ponto de vista unificado para algo tão diverso, complexo e plural como a totalidade “mundo social”. Para uma defesa do ponto de vista feminista, pode-se ficar apenas com a afirmação de que a similaridade das experiências sociais entre as mulheres provê um ponto de vista unificado em certas áreas relevantes do mundo social. Parece plausível sugerir que do fato da mulher, como mulher, ser sujeito de uma ou outra experiência, sua perspectiva poderia servir como ponto de vista a partir do qual se pode falar sobre essas experiências.

Afirmar a possibilidade de produzir conhecimento – normativo e analítico – de um ponto de vista, sem com isso se comprometer com qualquer fidelidade à generalização das suas experiências – como se *fossem iguais* – é um ponto especialmente relevante para esse trabalho. É preciso reconhecer que as violências e injustiças a que são submetida(o)s migrantes considerada(o)s indesejáveis são interseccionais. Isso também significa sustentar que as histórias variam de acordo com certos marcadores sociais da diferença em ação naquele momento. Provavelmente, a experiência de dor e sofrimento de uma mulher que passa pela Líbia para chegar até a Itália é bastante diferente da experiência dos homens. O mesmo pode ser dito em relação à nacionalidade, à condição econômica e assim por diante. No entanto, será parte do esforço argumentativo empreendido nesta tese afirmar que há, ao menos, uma similaridade naquela experiência de quem é identificada(o) como indesejada(o) qual seja: é uma experiência de desrespeito. Definir o significado dessa experiência é uma das tarefas a serem cumpridas por este trabalho.

Outro ponto importante é que não se pretende um comprometimento com a afirmação de acordo com a qual o ponto de vista da(o) migrante ofereceria uma perspectiva epistemológica privilegiada para a descrição e compreensão do mundo social em geral. O argumento a ser desenvolvido é o de que produzir conhecimento dessa perspectiva é especialmente relevante para uma descrição sobre a engrenagem – conceitual e normativa – dos estados, e dos estados nacionais; uma descrição que leva em consideração a possibilidade de questionar o enquadramento oferecido pelo nacionalismo metodológico e pelo estatismo epistemológico quando o assunto é a migração internacional.

Ainda há uma última questão a ser enfrentada por essa tentativa de distanciar a epistemologia do ponto de vista de certa interpretação do materialismo histórico. *Como justificar a ideia de acordo com a qual há um privilégio epistêmico vinculado a um e não outro ponto de vista?*

Se aceitarmos tudo o que foi dito até esse ponto do texto, não podemos mais adotar a mesma explicação sobre o *porquê* de o ponto de vista das mulheres ser privilegiado para uma

descrição do mundo social ou, ao menos, partes significativas dele. Talvez, sugere Fricker, o que se possa oferecer é uma defesa negativa para se continuar reivindicando a ideia básica segundo a qual algum privilégio epistêmico pode ser atribuído para as experiências sociais das pessoas que têm menos poder.

O primeiro passo para essa definição negativa é a formulação da seguinte pergunta: *Qual visão e quais interesses são servidos pelo conjunto de conceitos estabelecidos?*

A possibilidade de se formular tal questão, afirma Fricker, é especialmente importante posto que cria o caminho para se questionar a existência de um *nós* que concorda com uma determinada forma de vida. Quando diferentes *nós*, representantes de diferentes modos de vida, colocam-se em uma relação de vantagem e desvantagem, entre poderosa(o)s e sem poder, essas mesmas desigualdades são expressas em práticas interpretativas. Para detectar essas desigualdades, precisamos de ferramentas específicas.

Uma alternativa seria a de começar com a ideia segundo a qual a experiência social e a identidade de uma pessoa condicionam seus hábitos interpretativos. Essa parece ser uma afirmação pouco controversa: por ser quem uma pessoa é, ela escolherá um ou outro aspecto de uma situação como o mais significativo, ao passo que uma pessoa com uma experiência social diferente escolherá outros aspectos. Esse ponto aparentemente mundano, segue Fricker, tem consequências hermenêuticas radicais. Dado que algumas características selecionadas de uma determinada situação são o material para um processo interpretativo, então, da escolha de tais e tais características, e não outras, pode-se derivar afirmações substantivamente diferentes sobre o mesmo evento. Ainda mais interessantes são os processos coletivos de falhas cognitivas sistemáticas.

Quando uma interpretação correta acerca da natureza de alguma experiência social é tomada como “mais uma irracionalidade”, o que está em ação é um processo no qual essa má interpretação é resultado de uma falha coletiva – no caso, o que significa ser vítima da violência doméstica ou ser vítima das normas e dos enquadramentos dos estados nacionais, por exemplo. Essas falhas coletivas resultam em injustiças hermenêuticas cujos sujeitos são aquelas pessoas que têm suas experiências excluídas do entendimento coletivo: são apenas irracionalidades. Assim, a mulher que afirma ter sido vítima de abuso do marido, bem como a migrante que afirma ter sido vítima de injustiça por ser enviada para um centro de detenção produziriam irracionalidades. Quando nossas práticas são uniformizadas pelas experiências das pessoas que ocupam uma determinada posição social, estamos coletivamente em uma posição que não nos permite entender completamente as experiências em questão. Em princípio, é possível que todas as pessoas sofram algum tipo de injustiça epistêmica. Entretanto, não podemos deixar de

concluir que é mais provável que pessoas que usufruem de menos poder – econômico, social, cultural - sejam vítimas recorrentes desse tipo de injustiça.

Um caso de injustiça hermenêutica será um caso de injustiça epistêmica quando a prática hermenêutica em questão é aquela a partir da qual se pode ganhar conhecimento. Quando um grupo ou uma pessoa sofre sistematicamente injustiça epistêmica, então é apropriado concluir que essas pessoas são vítimas de opressão epistêmica. Esse é precisamente o sentido da afirmação de que os mais poderosa(o)s poderiam ter alguma vantagem epistêmica particular que conduz outras pessoas a uma posição epistêmica de opressão. Nesse sentido, a opressão epistêmica surge em uma situação na qual a experiência social de pessoas menos poderosas não é propriamente integrada no entendimento coletivo do mundo social. Nos casos em que alguém é submetida(o) a essa posição, então é submetida(o) a uma posição desvantajosa como participante em uma forma de vida coletiva. Uma forma de vida mais igualitária e democrática, seria aquela informada pelas experiências sociais de toda(o)s que dela participam e onde nossas práticas interpretativas estariam livres de distorções que remontariam àquela divisão entre os mais poderosa(o)s e os *outros* (Fricker, 1999: 209-10; 2006: 98 e seg.).

Talvez a única interpretação possível para a ideia de acordo com a qual uma interpretação, um pensamento, deve partir daquelas vidas marginalizadas como uma demanda para que sejam priorizadas as experiências reportadas como oprimidas seja afirmar que esse é um modo de garantir que ninguém tenha suas experiências sociais sistematicamente apagadas por práticas coletivas interpretativas silenciadoras. Com essa interpretação, parece que se mantêm aqueles dois *insights*²⁶ da posição epistêmica do ponto de vista feminista e marxista sem que, com isso, se recaia em uma generalização da experiência da(o) migrante – para ficarmos com o caso desta pesquisa.

O que podemos afirmar, então, é apenas um *privilegio corretivo* para aqueles pontos de vista que foram e continuam a ser sistematicamente oprimidos e silenciados. Com essa conclusão, não é necessário recorrer a uma generalização sobre o trabalho e sua suposta proximidade com a natureza e com as necessidades humanas. Temos, enquanto pesquisadoras e pesquisadores, a obrigação de estar atenta(o)s às interpretações coletivas do mundo social e reconhecer as implicações epistemológicas da desigualdade que normalmente é parte da construção desse *nós* que compartilharia uma forma de vida. Privilegiar o ponto de vista de

²⁶ Nosso entendimento coletivo do mundo social é sistematicamente distorcido em razão de nossas práticas interpretativas não serem propriamente informadas pela experiência daquelas pessoas que têm pouco ou nenhum poder – o que significa que, em muitos casos, apenas podemos ganhar se prestarmos atenção às experiências dessas pessoas.

quem é silenciado por esse *nós* pode, para concluir esse argumento, ser interpretado como um imperativo epistêmico corretivo (Fricker, 1999: 210).

Ao se assumir que não se pode comprometer-se com mais nada além da afirmação de um imperativo epistêmico corretivo para justificar a existência de um ponto de vista privilegiado, Fricker (2000) nos oferece uma posição para lidar com o pluralismo de um modo bastante adequado, como será defendido a seguir.

O nível do pluralismo que é importante ser considerado nesta tese é o das práticas: o pluralismo ordinário de primeira ordem, isto é, um pluralismo que reconhece a existência de diferentes práticas em um mundo partilhado. Ao assumir que podemos afirmar a partilha de um mundo social, sem com isso dizer que existe um *nós*, torna-se possível reconhecer a existência de aspectos éticos-políticos nas práticas epistêmicas que surgem como resultado da(o)s participantes terem perspectivas epistêmicas diferentes. Esse compartilhamento pressupõe a afirmação de que habitamos um *mundo partilhado*, um *mundo comum* (Fricker, 2000:159; 1999: 203-09).

Enquanto posições pós-modernas tendem a ver pluralismo em quase tudo – pluralismo, nessas posições, é expresso como uma tese ontológica sobre as múltiplas realidades; como uma tese metafísica sobre as múltiplas verdades; como uma tese epistemológica sobre a permanente parcialidade das perspectivas –, elas esquecem o *insight* feminista fundamental da posição epistemológica do ponto de vista, qual seja, que as diferenças sociais geram lentes distintas através das quais o mundo é visto, percebido e descrito. Diferente da posição segundo a qual não há qualquer possibilidade de falar de uma razão sem ser tirânica(o), o pluralismo deverá promover uma prática da razão que é capaz de notar diferentes perspectivas, não simplesmente para afirmar que uma ou outra voz precisa ganhar expressão, mas para que essas vozes possam contribuir para uma prática crítica e discursiva. O que pode significar que, em algum momento, aquelas vozes excluídas ganhem algum destaque, inclusive para que essa prática crítica seja possível (Fricker, 2000: 160).

Outra consequência de se afirmar ser o privilégio epistêmico apenas um imperativo epistêmico corretivo é a adoção de um “realismo perspectivista” (Fricker, 2000: 160). De acordo com o realismo perspectivista, uma concepção correta da realidade social é aquela em que muitos dos fatos que a constituem podem ser vistos racionalmente por diferentes perspectivas. Informado pelo *insight* foucaultiano sobre como o poder constitui nossas relações discursivas – mas também formulado pelo *slogan* feminista “o pessoal é político”, enfatizando como o poder permeia relações sociais e pessoais –, o realismo perspectivista provê uma

rationale para uma crítica radical das práticas discursivas²⁷. É radical porque discursos autoritários são identificados por meio da percepção do modo pelo qual transações discursivas são permeadas por operações de poder, mas também porque é informado pela percepção de que a posição ocupada pelas pessoas que não gozam de nenhum status de poder pode aparecer como menos racional do que outras percepções e, por isso, menos válida. Quando isso ocorre, há um tipo de tirania epistêmica em ação, um tipo de tirania que, para ser identificada, precisa considerar o pluralismo das práticas tal como defendido até esse momento²⁸.

Contestar o nacionalismo metodológico e a visão epistemológica segundo a qual o estado e a sua comunidade de correspondência são as únicas autoridades, quando o assunto é migração – tanto de um ponto de vista normativo, mas também descritivo e conceitual – é um dos objetivos deste trabalho. A justificativa epistemológica e a visão alternativa foram fornecidas nos parágrafos anteriores. O nacionalismo metodológico ao lado de uma epistemologia estatista cria um *nós* que ou não deixa qualquer espaço para uma interpretação da realidade social da(o) migrante, a partir dos seus próprios termos, ou o trata apenas como um problema e/ou uma anomalia a ser combatida. E, do ponto de vista normativo, a única pergunta que importa é aquela sobre se os estados podem ou não excluir legitimamente novos membros. A alternativa cosmopolita, tampouco, parece adequada. Ao supor que o fenômeno pode ser compreendido apenas a partir dos seus aspectos morais e ao oferecer como resposta teorizações que partem de um ideal moral e derivam teorias normativas que se pretendem coerentes e acabadas, cometem o mesmo erro de não ser capaz de enfrentar aquelas questões que surgem quando se reconhece a existência das pessoas que cruzam (ou tentam cruzar) as fronteiras.

Uma pesquisa sempre precisa ter, feliz ou infelizmente, um certo recorte. E o sucesso dessa escolha não pode prescindir de uma justificação sobre *por que* o limite foi estabelecido nesse ou naquele objeto de pesquisa. A proposta desta tese é ter como ponto de partida a perspectiva da experiência – ou melhor, da narrativa – de quem migra e é identificado – socialmente, mas também pelas instituições políticas oficiais – como indesejada(o). Esses sujeitos estarão no centro do diagnóstico que se pretende produzir sobre a experiência da migração contemporaneamente justamente *porque* é o ponto de quem é sistematicamente

²⁷ Fricker pretende oferecer uma ética das práticas discursivas. Não preciso ir tão longe para justificar o ponto de vista epistemológico que está sendo adotado neste trabalho.

²⁸ Ainda que este ponto não seja tema deste capítulo, importa indicar que a adoção do tipo de realismo perspectivista descrito está de acordo com o exercício da reversibilidade de perspectivas e da mentalidade alargada, tal como proposto por Benhabib. O que coloca o argumento que está sendo construído em desacordo profundo com a crítica formulada por Iris Young. Esse debate é tema do último capítulo.

silenciado, não apenas pelas instituições, mas também pelas teorias que pretendem lidar com o fenômeno.

Adicionar a experiência de quem migra na equação de uma proposta sobre a ética da migração, ou de uma teoria sobre o pertencimento justo, não significa que o estado deixa de ter importância, ou que a comunidade de saída e de chegada não devam ser consideradas. O estado continua sendo, até que se crie um mundo com outras unidades políticas capazes de aliar força e direito, facticidade e validade, o sujeito a quem a demanda deve ser endereçada – de saída e de entrada. Afirmar isso, no entanto, não significa dizer que é o ator mais importante ou que é o único agente moral relevante. O estado, quando o assunto é definir quem pode e quem não pode entrar, será tratado como uma perspectiva possível e que, sabemos, é o representante com mais poder nessa relação. Pretende-se aqui, para repetir uma vez mais, responder às demandas do pluralismo das experiências e confrontar essa visão do mundo profundamente marcada pelo estadocentrismo, quando não pelo nacionalismo, a partir da visão daquelas pessoas que são excluídas. Não lidar e/ou não reconhecer as experiências de quem migra como válidas tem implicações normativas e conceituais que este trabalho não pretende aceitar.

1.3. Considerações finais

Este capítulo deu o primeiro passo para a defesa de uma proposta de teoria política, crítica e normativa, para migrantes. Esse primeiro passo consistiu em alguns movimentos que, ao longo das páginas, foram divididos em duas partes, cujas perguntas centrais eram: *Qual perspectiva? Qual ponto de vista? Por que o ponto de vista da(o) migrante importa?* Como o título sugere, o intuito geral foi o de lidar com o silenciamento que é teórico, mas também é parte do cotidiano das democracias, daquela(e)s migrantes considerada(o)s indesejada(o)s. Silenciamento que, conforme definido, pode ser tratado como um tipo específico de *injustiça*: trata-se da *injustiça epistêmica*. Isso ocorre quando um certo tipo de informação, conhecimento, narrativa é tratado como falso, porque quem narra é um migrante – “injustiça testemunhal” – e também ocorre quando uma história ou certa denúncia não é ouvida ou aceita, porque, na comunidade linguística em que é cometida a violência ou a injustiça, a ação não é reconhecida como tal – “injustiça hermenêutica” (Fricker, 2007).

Ao tratar dessa forma específica de injustiça o intuito é o de enfrentar uma característica que marca o modo como *normalmente* a(o)s migrantes são reconhecida(o)s, tratada(o)s, nas práticas e pela teoria²⁹.

No plano das práticas, estou chamando a atenção para o modo como as instituições nacionais e internacionais, que recebem hoje migrantes, tratam esses sujeitos e suas histórias. Esse modo, para além dos relatos já conhecidos e publicados nos livros que tratam do tema³⁰, apareceu como um problema a ser enfrentado, quando, ainda na Sicília, encontrei com uma das psicólogas responsáveis pelo atendimento de migrantes que vivem no “Campo” ou CARA, em Mineo (*Centro di Accoglienza per Richiedenti Asilo*). Em uma conversa rápida, que aconteceu por acaso, ela me explicou a lógica do seu trabalho e o que pensava sobre o Centro. Depois de falar sobre porque aquelas pessoas precisavam ser bem-tratadas, afinal, amanhã ou depois, estariam estudando nas mesmas escolas que seus filhos, seriam suas vizinhas e fariam parte da sua vida cotidiana, ela fez questão de assinalar um ponto: embora não quisesse que fossem maltratada(o)s, ela(e)s eram toda(o)s mentirosa(o)s: *Non somos bobos*, dizia ela, *sabemos que chegam com uma história pronta, sempre triste*. Ela(e)s seriam, justifica a psicóloga, já na chegada, assessorada(o)s por pessoas ligadas às ONGs, que explicavam o que seu relato deveria ou não conter para que pudessem entrar com o pedido de refúgio. Não quero entrar no debate sobre se, de fato, quem entra com o pedido de refúgio mente ou não no processo. Meu ponto é a atitude que aparece nesse relato. Ainda que as instituições que recebem e processam os pedidos não sejam foco deste trabalho, gostaria de tomar essa fala como um exemplo daquele tipo específico de injustiça epistêmica: a informação, o conhecimento, a narrativa é tratada como, de partida, falsa, porque quem narra é um/uma migrante. A necessidade de justificar certa visão epistemológica, adotando-se o “realismo perspectivista”, pode também ser lida como a necessidade de enfrentar posturas como essa com a qual me deparei, na Sicília, e com a qual migrantes, na fronteira, precisam lidar a todo momento.

A outra característica tem a ver com o tipo de cegueira que o nacionalismo e o estatismo epistemológico costumam causar. Se o que é normalizado e, inclusive, justificado

²⁹ É evidente que estou forçando um tipo de generalização que não poderei provar aqui. No entanto, meu ponto depende menos da verificabilidade dessa afirmação geral e mais da aceitação de que essa característica é mais ou menos parte do modo como migrantes indesejada(o)s são tratados no contexto das democracias liberais. Seus testemunhos são tratados como interrogatórios e são eles/elas que precisam provar que não estão mentindo. Para relatos que corroboram meu ponto ver: <https://www.aiisf.org/immigrant-voices/stories-by-author/595-lee-don-yee-fung-3/>; Khosravi (2011); as histórias compiladas no MigMap (http://www.transitmigration.org/migmap/home_map4.html). Sobre a teoria, não estou afirmando que toda teoria política que tratou do tema comete esse erro, no entanto, como ficará mais evidente nos capítulos quarto e quinto, afirmo e procuro demonstrar porque as teorias normativas contemporâneas costumam incorrer.

³⁰ Khosravi (2011).

normativamente é o estado e seu esquema de funcionamento, não é difícil concluir que a denúncia feita na fronteira por quem é excluída(o), considerada(o) indesejada(o) e afirma *isso é injusto* não pode nem ser ouvida. O estado não poderia estar cometendo uma injustiça se o que está fazendo é exercer um direito (de se autodeterminar). As teorias que não são capazes de tirar suas lentes epistemológicas e modificar suas opções metodológicas certamente acabam por cometer aquela injustiça que pode ser descrita como o silenciamento/apagamento de certa história e de certa denúncia. Isso ocorre porque as teorias não têm ferramenta para tratar aquilo que está sendo denunciado pela vítima como violência e injustiça enquanto tal. O trabalho de justificar uma certa visão epistemológica, o realismo perspectivista, pode também ser lido como a necessidade de enfrentar formulações sobre a ética da migração que reforçam um tipo específico de silenciamento de quem migra.

Dito isso, gostaria de retomar o que foi afirmado na introdução: a(o) migrante que demanda entrada e é considerado indesejada(o) não cabe no esquema do bom funcionamento dos estados territorialmente delimitados e enfronteirados. Um esquema que tem como pressuposto fundamental a ideia de que estados têm o direito de controlar o movimento de pessoas entre as fronteiras e, depois, o modo como se darão os processos de chegada, residência, naturalização. Em um sentido geral, há uma crença de que os estados podem agir, primeiramente, de acordo com suas próprias preferências e com poucos constrangimentos externos. Sabemos que certamente não há nenhuma garantia de um direito humano internacionalmente reconhecido ao movimento internacional livre – um direito humano à imigração –, para acompanhar os direitos já reconhecidos de movimento interno aos estados, o direito de saída de uma determinada comunidade política e, em alguns casos, de retornar ao seu próprio estado. Também é amplamente aceita a ideia de que os estados podem criar critérios de seleção para aceitar ou recusar quem é e quem não é bem-vinda(o). Há mais: é assumido que cabe aos estados – seguindo certos procedimentos ditados pela normativa internacional – distinguir entre refugiada(o)s e outros *tipos* de migrantes e que essa distinção é relevante para responder questões sobre a admissão, a residência e o pertencimento em termos de cidadania (Fine; Ypi, 2016: 2).

Todas essas afirmações estão, com efeito, assentadas no esquema “normalizador” da engrenagem dos estados soberanos. Um esquema que une a fronteira ao território, à cidadania e ao direito. A proposta que está sendo desenhada nesta tese enfrenta a seguinte questão: *O que pode significar (teoricamente) colocar como ator central um personagem que transita entre esses termos? O que podemos falar sobre esse esquema quando se olha para a(o) migrante -*

quem não é cidadã(o), tampouco residente – que chega na fronteira de outro estado e começa a demandar coisas, dentre elas, direitos?

A primeira atitude analítica-conceitual que defendo é aquela que desestabiliza a naturalização dessas relações que, não raro, são apresentadas como parte necessária do mundo tal como ele é. Tal naturalização também passa pela suposição de que o conhecimento produzido *pela e na* teoria política é feito sobre estados e a partir dos estados. Essa atitude analítica-conceitual levará este trabalho a olhar para os meandros de uma construção específica da engrenagem dos estados, por meio de um fenômeno próprio da migração internacional contemporânea: os centros de detenção *offshore*. Porque essa postura de desnaturalização é o primeiro passo do diagnóstico que será produzido, a relação entre o território, o direito e a fronteira poderá ser tratada como objeto. Ou seja, é porque não se trata de uma construção natural e necessária que se pode analisar os modos como ela é reconstruída contemporaneamente, para o desespero, vale lembrar, dos diagnósticos mais cosmopolitas.

Para além do sentido conceitual e analítico que levar a sério o tema da migração tem, também serão objeto desta tese os problemas normativos que surgem do movimento de pessoas entre as fronteiras dos estados. A partir desse ponto, a proposta epistemológica que foi formulada neste capítulo ganha outro sentido. Não se trata mais de mudar as lentes por meio das quais o fenômeno é descrito ou apresentado. Se a(o) migrante considerada(o) indesejada(o) pode ser tratada(o) como o ponto de vista a partir do qual se teoriza sobre a migração, qual a pergunta normativa que surge desses contextos? Combater o nacionalismo, estatismo, mas também o cosmopolitismo passará nesta tese pela proposta de recolocar a pergunta normativa central de uma perspectiva sobre a ética da migração.

Do que se definiu neste capítulo, é possível ter tornado mais evidente que um debate epistemológico, ainda que bastante restrito a um ou outro elemento específico, não se refere sempre e necessariamente apenas à produção de conhecimento científico, seus parâmetros e assim por diante. Quando se passou a questionar *Como o conhecimento é produzido?*, *Quem produz conhecimento?*, *Quais são os fins dessa produção?*, o debate alcançou outros terrenos e passou a questionar *quem não é parte do conhecimento produzido?*, *O que está de fora da perspectiva definida como ponto de partida a partir da qual o conhecimento será produzido?* É nesse sentido que se pode afirmar que o debate epistemológico tem uma dimensão política relevante: é nessa dimensão que este trabalho está acomodado.

Capítulo 2

Crítica e normatividade

Este capítulo tem um pressuposto básico: *a teoria política contemporânea é pluralista*¹. Isso significa que somente será possível oferecer uma defesa circunstanciada de *um modo*, e não do *único modo*, de se fazer teoria política contemporaneamente. Um modo, vale ressaltar, que está fundamentalmente conectado com o objeto e os sujeitos desta investigação. Pode ser que a defesa epistemológica unida à discussão metodológica, que se pretende fazer ao longo deste capítulo, não possa ser sustentada para outros casos. Reconhecer essa limitação, no entanto, não invalida a tentativa de apresentar um percurso de pesquisa e justificá-lo no contexto mais geral do que será definido neste capítulo como uma teoria política *crítica e normativa*.

Circunscrever os propósitos desta discussão ao objetivo de oferecer certa moldura – que deverá se encaixar nas lentes oferecidas no capítulo anterior – dentro da qual se desenhará os limites do tipo de teoria proposta por este trabalho, parece desobrigar o argumento de oferecer uma visão mais geral sobre a natureza e a estrutura daquilo que poderia ser entendido como teoria política. Em linhas gerais, o que a(o) leitora/leitor encontrará nas próximas páginas é um argumento sobre o modo pelo qual certo fazer teórico pode assumir tanto tarefas críticas, quanto normativas.

Isso não significa que o capítulo tenha a ambição de recuperar os desenvolvimentos contemporâneos de uma teoria/filosofia política normativa², e tampouco que tenha o propósito de esgotar os significados que a teoria crítica ganhou ao longo do tempo³. Além disso, as tarefas a serem cumpridas não se resumem à apresentação de autores, autoras e suas perspectivas teóricas. Ou seja, se o objetivo é pensar um modo de se fazer teoria política que pretende responder às demandas teóricas, conceituais e normativas de certo fenômeno político e social, uma discussão pormenorizada de autora(e)s e suas respectivas posições não representa um objetivo prioritário. Pretendo, para resumir, construir um modo de mobilizar um vocabulário teórico específico para tratar a migração como objeto da teoria política e, com isso, apresentar o referencial teórico e metodológico daquilo que entendo ser uma teoria política para migrantes.

O ponto de partida central deste capítulo é a constatação de que uma teoria política preocupada com a justiça deve, em primeiro lugar, estar atenta àquelas injustiças que marcam

¹ O que entendo por pluralista está desenvolvido em Kritsch; Ventura, 2017.

² Para uma discussão sobre o fazer da teoria política normativa contemporânea, ver: Vita (2017); Vincent (2004); Miller (2008a); Bauböck (2008); Sangiovanni (2008b)

³ Para uma apresentação sobre a metodologia da teoria crítica e os vários sentidos que a crítica teve e ainda tem, ver: Pinzani (2017; 2012); Melo (2017); Benhabib (1986); Terra; Repa (2011). Para as disputas mais contemporâneas sobre os significados da crítica imanente e da reconstrução, ver: Repa (2016).

o nosso mundo, mas que poderiam ser combatidas e eliminadas. Estar atenta às injustiças, como argumenta Judith Shklar, implica começar pelos gritos de quem denuncia: *isso é injusto* (seção 2.1). Isso também significa que a primeira faculdade que o fazer teórico proposto precisa desenvolver é a da *audição*. Como defendeu Iris Young, a(o) teórica(o) da política precisa escutar os reclames de quem é parte de um contexto e uma relação social e reivindica ser vítima dessa relação e/ou nesse contexto (subseção 2.1.1). O que não significa aceitar que cabe a teoria apenas oferecer um relato daquilo que é identificado pelos próprios agentes como injusto. Em um sentido teórico-crítico a proposta é a de que a compreensão sobre o fenômeno da migração construída por esta investigação seja capaz de lançar luz aos enlaces da engrenagem dos estados soberanos territorialmente delimitados pretensamente imutáveis, necessários e naturais. O que dependerá da construção de um diagnóstico sobre a produção desses corpos identificados como indesejáveis e podem, assim, ser tratados apenas como objetos da lei e do direito. Para a construção desse diagnóstico, é necessário explicitar as ferramentas analíticas por meio das quais os centros de detenção e a produção desses corpos indesejados serão analisados. Nesse momento, pretende-se introduzir o tripé analítico formado pelos conceitos de “enquadramento”, “norma” e “sofrimento”, tal como foram desenvolvidos por Judith Butler (subseção 2.1.2).

Da afirmação de que uma teoria política que trata a(o) migrante como sujeito (e não apenas como objeto) precisa reconhecer a injustiça como ponto de partida, não decorre necessariamente a rejeição da possibilidade de acessarmos a justiça como uma linguagem normativa que pode responder aos desafios (morais) de uma realidade injusta. A tarefa crítica, em um primeiro momento, requer que a teorização se situe nos limites daquilo que é apresentado como universal, necessário, obrigatório, imutável – o estado e a relação dessa unidade com a fronteira, o território, a cidadania e a afirmação/reivindicação de direitos –, em um segundo momento, pretende-se justificar quais são os problemas normativos que surgem quando a(o) migrante na fronteira grita *isso é injusto* (seção 2.2.). O desafio de aliar tarefas críticas com uma linguagem normativa será enfrentado a partir de uma leitura sobre o que significa fazer *teoria política política* (subseção 2.2.1.), ao lado da defesa do não abandono do exercício de imaginar mundos possíveis. Isso significa que também cabe a teoria oferecer um objetivo político de longo prazo, isto é, cabe à teoria política imaginar *utopias realistas* (subseção 2.2.2).

Ao longo das páginas que se seguem, espero apresentar e explicitar uma proposta de um fazer teórico preocupado em aliar *tarefas críticas*, cujo foco é a desestabilização daquelas construções conceituais que são parte de um *status quo* permeado por relações de dominação e

opressão⁴, com *tarefas normativas*, que têm a pretensão de lidar com os desafios impostos pelo conflito entre valores, pelos deveres morais e demais obrigações e responsabilidades normativas. Dito de outro modo, partir da escuta daquelas pessoas, sujeitos de relações de opressão e dominação, não significa reduzir o trabalho teórico à transcrição das falas e de relatos, conforme já notado. O trabalho de tradução que cabe à/o teórica(o) envolve a capacidade de mobilização dessas perspectivas por meio de uma linguagem específica, aquela que constitui a teoria política contemporânea, mas também envolve a definição de critérios para reafirmar que aquela relação ou aquele contexto é injusto. A linguagem normativa é indispensável nesse aspecto, pois a definição da migração internacional como objeto necessita do reconhecimento de que se trata de um fenômeno social e político complexo e composto por partes antagônicas que gritam: *isso é injusto*. Sem a definição de critérios, sem o trabalho de justificação e da possibilidade de oferecer razões, a(o) teórica(o) não teria nada a dizer sobre as diferenças entre os gritos de quem quer proteger sua comunidade nacional, sua identidade local, por um lado, e quem mover-se entre fronteiras, independente das razões em questão, por outro. Como dito na Introdução, as partes deste trabalho, ainda que divididas, possuem "propósitos entrelaçados".

2.1. A injustiça na migração indesejada

O debate sobre justiça social deu o tom e as principais notas do movimento responsável pelo ressurgimento da teoria política normativa contemporaneamente. Desde a publicação de *Uma Teoria da Justiça* [1971], muito foi escrito sobre o tema da justiça e da igualdade de uma perspectiva distintivamente teórica. Enquanto algumas/alguns apostaram em uma formulação sobre a justiça e a igualdade que se resume ao problema de determinar quanto de algo deverá ser distribuído, outra(o)s dedicaram-se ao problema qualitativo de definir qual o valor que sustentaria reivindicações distributivas. “*Por que igualdade?*”, “*Qual justiça social?*”, “*Qual a natureza ou fundamento da igualdade e da justiça?*” e “*Igualdade de quê?*” são algumas das perguntas que foram formuladas por um debate que tomou conta do cenário da teoria

⁴ Young (1990:37-38) propôs uma distinção entre os termos dominação e opressão, ambos entendidos como partes de um contexto que se poderia chamar de injusto. Isso significa dizer que a opressão é injusta por criar cenários de constrangimentos, estruturais e institucionais, ao autodesenvolvimento pessoal, enquanto que a dominação é injusta na medida em que constrange, estrutural e institucionalmente, a autodeterminação pessoal. Não estou totalmente convencida da importância dessa distinção e, especialmente, se ela dá conta dos fenômenos que pretende diferenciar. O que pretendo fazer, ao longo deste trabalho, é mostrar que o tipo de desrespeito que cria o contexto de injustiça ao qual é submetida a pessoa considerada indesejada afeta tanto o autodesenvolvimento pessoal quanto a autodeterminação.

política normativa, especialmente de matriz analítica, durante os anos que seguiram à publicação clássica de John Rawls⁵.

Mais recentemente, no entanto, um grupo de autora(e)s passou a questionar o tipo de apelo à idealização pressuposta nessas teorias da justiça. Com essa crítica, pretendiam não apenas disputar aspectos metodológicos da formulação de uma teoria da justiça, mas questionar se aquelas perspectivas eram capazes de oferecer o que prometiam: um guia para a ação no mundo real. Precisáramos, perguntavam-se, apelar para uma definição dos termos de uma sociedade perfeitamente justa para fundamentar os julgamentos normativos sobre a justiça ou a injustiça dos contextos sociais concretos? E, ao fazê-lo, não estaríamos posicionando a teoria em um lugar muito distante das práticas concretas?⁶

Se os termos dessa disputa têm como centro a decisão metodológica de se recorrer a raciocínios ideais, há uma disputa secundária, ainda que derivada do papel da teoria ideal, que se resume a definir qual deveria ser o ponto de partida de uma teoria da justiça. Meu objetivo é o de defender que uma teoria crítica e normativa, cujo sujeito é a(o) migrante que transita entre as fronteiras e é considerada(o) indesejada(o) pela comunidade política de chegada, deve ter como ponto de partida as experiências de injustiças proclamadas pelas vítimas dessas relações – conforme definido no capítulo anterior – e não a pergunta sobre o que requer a justiça, dado certo número de condições ideais e princípios previamente estabelecidos.

Com isso, estou longe de afirmar que uma teoria da justiça não possa e nem deva ser formulada no plano da teoria ideal. Tampouco o que faço (especialmente, no sexto capítulo) é propor uma concepção completa de justiça global ou internacional que não apela para formulações no plano da teoria ideal. O que estou sustentando, ao defender um ponto de partida sensível aos fatos que compõem aquilo que podemos chamar de injustiça, é que a pergunta específica que surge na fronteira das migrações internacionais não pode ser completamente respondida se a concepção de justiça proposta parte de uma série de idealizações sobre esses fatos⁷. Está em disputa, portanto, a possibilidade de se fazer teoria política normativa, recorrendo-se a uma sequência de argumentos abstratos, mas que são sensíveis aos fatos, de um lado, e teorias normativas da justiça que em um só tempo são idealizadas e insensíveis aos fatos,

⁵ Para um debate pormenorizado sobre a igualdade no contexto das teorias da justiça ver Petroni (2017), especialmente os capítulos 1 e 2. Para uma posição crítica sobre o foco no debate sobre justiça ver Waldron (2016: cap. 1). Neste texto, Waldron chama a atenção para o modo pelo qual a “indústria da justiça”, ao ter como foco primeiro a busca pelos fins políticos de uma boa sociedade, além da estrutura básica de sua economia política, deixou escapar de seu escopo de análise e problemas de pesquisas os processos, as instituições e as estruturas políticas.

⁶ Para uma excelente organização e posição sobre esse debate ver Valentini (2009).

⁷ Agradeço a Roberta Soromenho por ter me ensinado a pensar sobre como a dimensão histórica de uma pesquisa normativa pode ser projetada, mesmo que como um limite.

de outro. Não se pretende oferecer, com isso, uma resposta acabada sobre o problema da necessidade de se recorrer ou não à idealização, mas uma maneira de lidar com abstrações do mundo tal como ele é, no momento em que se precisa encontrar aqueles critérios para definir o que é justo ou injusto, a partir das disputas concretas entre agentes que gritam ao mesmo tempo e em sentidos contrários: *isso é injusto*.

Antes de continuar a tratar da posição defendida por esta tese sobre o lugar da injustiça, vale retomar alguns dos termos desse debate sobre o papel da teoria ideal e da teoria não-ideal nas teorias da justiça contemporaneamente para não restar dúvidas sobre os termos que se está disputando. Ainda que suas/seus crítica(o)s nem sempre reconheçam, Rawls é bastante explícito quanto ao papel que uma teoria ideal tem em sua teoria da justiça: "Se a teoria ideal é digna de estudo, deve ser porque, conforme conjecturei, é a parte fundamental da teoria da justiça e essencial também para a parte não-ideal" (Rawls, 2008: 486). Enquanto uma teoria ideal pergunta-se sobre aqueles princípios de justiça que regulariam uma sociedade bem-ordenada, a teoria não-ideal é aplicada para aqueles contextos "menos felizes", isto é, quando a justiça perfeita é apenas um objetivo a ser alcançado em um horizonte distante. "Então", resumem Adam Swift e Zofia Stemplowska sobre o ponto,

a teoria ideal e a teoria não-ideal estão preocupadas com aquilo que a justiça requer e, desse modo, as duas estão preocupadas com a justiça "ideal". A diferença é a de que a teoria não-ideal pergunta sobre o que requer a justiça em condições não ideais, enquanto a teoria ideal pergunta sobre o que demanda a justiça quando as condições são ideais o suficiente para sustentar-se uma sociedade justa, bem-ordenada (Swift; Stemplowska, 2014: 112).

Se cabe à teoria ideal responder o que requer a justiça em condições ideais, vale a pergunta sobre *quais seriam essas condições?* Em *Uma teoria da justiça*, mas também em seus trabalhos subsequentes, Rawls recorreu a três idealizações: "*strict compliance*" com os princípios de justiça – cidadãos e cidadãs partilham uma concepção de justiça e estão motivada(o)s a cumpri-la; "circunstâncias favoráveis" que tornam um regime constitucional possível, isto é, circunstâncias que tornam possíveis uma democracia constitucional – as circunstâncias favoráveis incluem condições históricas, sociais e econômicas, tal como proposto em *Justiça como equidade* [2001], entendidas como aquelas condições determinadas pela cultura de uma sociedade, suas tradições, sua economia e habilidades para a administração institucional, tal como proposto no *Liberalismo Político* [1993]; "não existência de limitações naturais e acidentais" que marcam a vida humana – essa categoria é composta por uma série de limitações acidentais e/ou temporárias que podem constituir a vida de uma pessoa. Deixando

de lado todos os problemas de interpretação que poderiam surgir, é preciso responder a um problema que se impõe com mais urgência. E a urgência está ligada àquela acusação de acordo com a qual haveria incompatibilidade entre esse *modo* de produzir raciocínios normativos e a formulação de, conforme já afirmado, um guia para a ação política possível, uma utopia realista⁸ (Swift; Stemplowska, 2014: 113-115).

A resposta para esse problema é a de que Rawls define os três pressupostos da teoria ideal como realisticamente alcançáveis. Tal resposta, concedo, é mais facilmente aceita para a suposição do *strict compliance* e das circunstâncias favoráveis, mas não necessariamente para as limitações naturais ou acidentais. Sobre esse ponto, ainda com Swift e Stemplowska, é possível interpretar a idealização apenas como um tipo de simplificação. Ou seja, é uma simplificação contida em um projeto que pretende apresentar e justificar uma concepção de justiça social que possa ser entendida como uma utopia realista. A simplificação não garantirá o realismo da sua conclusão, é verdade, o que não quer dizer que não possa ser um recurso necessário, ao menos como ponto de partida, quando o problema é complexo demais para ser resolvido com uma ou duas palavras (Swift; Stemplowska, 2014:115-116).

Poderia ir mais adiante e afirmar que a teoria ideal é fundamental, no sentido de ser essencial, para o momento não-ideal da formulação teórica. Em seu *Justiça como equidade*, Rawls (2002:13) é direto sobre esse ponto: “(...) a ideia de uma sociedade bem-ordenada deveria também prover algum guia para se pensar sobre teoria não-ideal e assim acerca de casos difíceis sobre como lidar com injustiças existentes. Também deveria ajudar (...) a identificar quais erros são mais cruéis e logo mais urgentes (...)”. Mas também, e de modo independente do momento não-ideal, o foco na teoria ideal explica-se porque os conflitos no pensamento político são parte de uma disputa sobre qual concepção de justiça é a mais apropriada para uma sociedade democrática, dadas certas condições favoráveis (essa é a questão fundamental da filosofia política, sugere o autor). Se quisermos traduzir ainda mais essa ideia, poderia ser dito, seguindo Laura Valentini (2011b: 37-38), que a teoria ideal tem como tarefa oferecer um critério para o julgamento moral, assim como é capaz de propor uma bússola para a ação. “Rawls”, explica Valentini (2011b: 37), teria sugerido que “os princípios da teoria ideal são destinados a oferecer ferramentas conceituais através das quais se pode dar sentido e avaliar nosso mundo do ponto de vista da justiça. Assim entendida, a principal função da teoria ideal é a de orientar o nosso pensamento normativo, bem como nossas ações dentro da realidade social”.

⁸ O tema mais específico da utopia realista será tratado ainda neste capítulo, na segunda seção.

Nada do que foi dito até este ponto significa sustentar a posição segundo a qual a teoria ideal deve ser utópica, no sentido de ser independente de constrangimentos factuais. É verdade que o valor da justiça pode ser defendido como um ideal livre dos fatos, promovido entre outros valores. A resposta para a pergunta sobre o que devemos fazer não dependeria, nessa visão, da definição do que requer a justiça, mas sim de um balanço apropriado entre a justiça e outros valores⁹. Gerald Cohen defende essa perspectiva em resposta a visão que entende ser mais realista proposta por Rawls. Sabemos que a teoria da justiça rawlsiana fornece princípios de justiça em resposta às características que marcam nossa condição humana: altruísmo limitado e escassez moderada. Pessoas diferentes perseguem fins diversos e, muitas vezes, conflituosos. É nesse sentido que “[a] justiça determina como recursos devem ser distribuídos equitativamente entre elas [as pessoas]; determina quem tem direito a que” (Valentini, 2012: 657). O que significa dizer que princípios de justiça são antes normativos que avaliativos, ou seja, eles nos dizem o que devemos pensar sobre aquilo que nossa sociedade deveria fazer (Valentini, 2012: 657; Gilabert, 2011: 58).

Certa ou errada, independentemente deste juízo específico sobre se é desejável ou não produzir teoria ideal insensível aos fatos, a crítica de Cohen a Rawls e a seu modo de formular argumentos normativos sobre a justiça – sua crítica é também uma crítica metodológica – pode ser mobilizada para apontar o erro da acusação que supõe o recurso à teoria ideal como produção de utopias sem qualquer relação com o mundo das práticas e instituições sociais, de um lado, mas também excludente das injustiças como ponto de partida, de outro. Conforme já afirmado, as críticas relevantes para o argumento que estou propondo não são exatamente aquelas que defendem a visão de uma teoria ideal da justiça não sensível aos fatos, como propõe Cohen. Estou particularmente interessada naquelas posições que pretendem suspender a validade de perspectivas que recorrem ao recurso da teoria ideal e pretendem, ao final, oferecer uma utopia realista que poderia ser lida como uma espécie de bússola para a mudança social concreta e exequível. Para essa crítica, e ao contrário da defesa apresentada nos parágrafos anteriores, o recurso à teoria ideal acaba por apagar qualquer referência relevante ao mundo (injusto) tal como ele é. É na voz de Amartya Sen que, talvez, essa posição tenha se tornado conhecida.

Em *The idea of Justice* [2009], Sen defende que aquilo que nos move “com muita sensatez, não é a compreensão de que o mundo é privado de uma justiça completa – coisa que pouco de nós esperamos –, mas a de que à nossa volta existem injustiças claramente

⁹ Para uma defesa como essa, ver: Cohen (2003; 2008).

remediáveis que queremos eliminar. (...) A identificação de injustiças corrigíveis não é só o que nos anima a pensar em justiça e injustiça, ela é central (...) para a teoria da justiça” (Sen, 2011: 9-10). A proposta do autor é, então, a de que os diagnósticos sobre injustiças patentes constituam o ponto de partida para uma formulação crítica sobre o tema da justiça¹⁰.

Tal posição sobre a prioridade das injustiças e o papel do recurso à idealização ganha força adicional quando tratada nos escritos de teóricas políticas feministas. O ponto da querela continua sendo sobre o papel das idealizações em teorias normativas e, de modo mais geral, sobre a definição do ponto de partida sob o qual uma teoria da justiça ou uma concepção de justiça deve se erguer. Uma das autoras que se dedicou intensamente a esse debate foi Iris Young. Conhecida por suas formulações sobre a democracia e por sua proposta de tipologia sobre formas de opressão, Young contrapôs àquilo que denomina “paradigma da justiça distributiva” – identificado com o modelo rawlsiano – uma alternativa metodológica definida como “teoria crítica e normativa”¹¹.

A importância desse debate me parece ser menos a de ter oferecido uma alternativa consistente para se pensar os termos de uma teoria da justiça social e mais a de ter chamado atenção para uma discussão metodológica fundamental que, conforme já afirmado, tem como objeto as possibilidades de uma perspectiva que se apoia em uma teoria ideal, mas também asbtrata. *A teoria ideal precisa ser necessariamente insensível aos fatos? Uma teoria da justiça formulada nesse plano precisa necessariamente excluir de suas formulações quaisquer suposições sobre as injustiças que ainda podem ser remediadas?*

¹⁰ Haveria, propõe Sen, dois tipos de argumentação racional sobre justiça que se refletiram em dois grupos distintos de filósofa(o)s: as teorias *transcendentais da justiça*, iniciada por Hobbes e seguida por Jean Jacques Rousseau, John Locke, Immanuel Kant e por John Rawls e outro conjunto de filósofa(o)s compreendido por Adam Smith, Marquês de Condorcet, Jeremy Bentham, Mary Wollstonecraft, Karl Marx, John Stuart Mill e pelo próprio Sen. Enquanto a abordagem do primeiro grupo contemporaneamente “se concentrou na identificação de arranjos perfeitamente justos, considerando a caracterização das ‘instituições justas’ como a tarefa mais importante (...) da teoria da justiça”, o outro grupo teria adotado uma visão que se apoia na *comparação focada em realizações*, “uma variante de abordagens que compartilham o interesse comum em fazer comparações entre diferentes vidas que as pessoas podem levar, influenciadas pelas instituições, mas também pelo comportamento real dessas pessoas, pelas interações sociais e outros determinantes significativos” (Sen, 2011:18).

¹¹ Seyla Benhabib também oferece uma leitura bastante crítica sobre as teorias da justiça. Como ficará evidente adiante, Benhabib é uma referência importante para este trabalho, ainda que não exatamente por causa da crítica específica ao modelo rawlsiano. Ao longo de sua obra – que está longe de poder ser resumida ao problema da migração –, Benhabib tem um problema teórico/filosófico fundamental que é apreendido a partir de diferentes objetos: a relação entre princípios universais e demandas particulares. Poderia ser dito que Young também partilha desse problema fundamental quando propõe a relação entre tarefas normativas e críticas de uma teoria/filosofia política. Não pretendo me alongar muito na interpretação, o que importa notar é que mesmo compondo o espectro das teorias críticas contemporâneas, nem Young e tampouco Benhabib estão dispostas a excluir uma aliança entre as tarefas críticas e uma linguagem normativa. Do mesmo modo que Judith Butler, especialmente em seus trabalhos mais recentes, não está disposta a fazê-lo. Isso não significa, entretanto, que a noção de crítica e o papel de argumentos normativos seja o mesmo em cada uma dessas teorias.

Muitos erros poderiam ser encontrados na leitura de Sen e de Young das formulações rawlsianas, mas um deles, fundamental para a proposta que está sendo construída nesta tese, é a suposição de que formulações no plano da teoria ideal precisam ser necessariamente insensíveis aos fatos, para retomar o que já foi indicado. Diferentemente do que parece supor Sen em relação a Rawls, concordo com a interpretação de Alison Jaggar (2009: 97), quanto ao seguinte ponto: tanto Rawls como Young, buscam unir uma formulação normativa com uma reflexão sobre desenhos institucionais exequíveis que teriam potencial transformador das realidades de injustiça. Ainda em desacordo com Sen, mas, neste aspecto, também em desacordo com Young e Jaggar, o método proposto por Rawls não seria *top-down*, como gosta de apontar certa crítica, isto é, começaria com a formulação de ideais e, na sequência, se dirige ao mundo. Alinho-me, uma vez mais, com a interpretação de Laura Valentini. De acordo com Valentini (2009: 335-7), Rawls teria optado por formular uma teoria sensível aos fatos e isso significa que o ponto de partida não são nem ideais morais, tampouco reflexões racionais sobre estados de coisas em um plano ideal¹². Isso significa que a perspectiva rawlsiana não pretende responder o que é a justiça para toda e qualquer sociedade, ou realidade social; a pergunta fundamental não é sobre *o que é a justiça?* O que não significa que Rawls não recorra à teoria ideal, como já apresentado. No entanto, esse apelo tem um sentido prático, como se pode depreender do seguinte excerto:

Segundo a visão de Rawls, apelar para concepções idealizadas de sociedade e de pessoa é um modo de continuar a discussão pública quando entendimentos compartilhados de menor grau de generalidade foram previamente rompidos. A tarefa da filosofia política e da teoria ideal é reduzir (e com sorte resolver) esses desentendimentos, oferecendo uma perspectiva comum para o pensamento público [*public framework of thought*] a partir da qual podemos avaliar a justiça ou a injustiça de distribuições efetivas de recursos em uma dada sociedade (Valentini, 2009: 336-337).

Essa interpretação é especialmente importante porque corrobora uma tentativa de pensar a relação, e não os distanciamentos, entre teorias que parecem compartilhar um mesmo fim: oferecer uma resposta sobre o que a justiça requer em um mundo brutalmente injusto. Está longe do horizonte deste trabalho igualar teorias e posições irreduzíveis. Não direi que Rawls fez teoria crítica nos moldes propostos por Iris Young ou Seyla Benhabib; que Butler é uma teórica crítica como Young e Benhabib; que o tipo de concepção de justiça proposto pela(o)s

¹² Aqui a referência, como já apontado, é G. A. Cohen. Para uma resposta ao texto de Cohen, em especial, para a tese de acordo com a qual um argumento normativo necessariamente repousaria em valores e não fatos, ver Miller (2008a).

teórica(o)s rawlsiana(o)s é igual ao proposto por essas autoras (se, de fato, elas pretendem propor uma concepção alternativa). O que se pretende fazer, ao contrário, é abrir espaço para o diálogo entre esses dois modos de pensar sobre a justiça e a injustiça. Um fazer teórico que circunscreve a injustiça como objeto e traduz demandas concretas em questões analítico-conceituais, mas também normativas. Assim, se há um desafio metodológico a ser enfrentado nesta definição, me parece que ele pode ser expresso nesses termos: *Como aliar crítica e normatividade sem abrir mão do papel analítico e utópico de uma teoria cujo foco primeiro é a injustiça?*

A resposta a esse “desafio metodológico” passa pelo reconhecimento de que o par *injustiça-justiça* não são equivalentes enquanto ponto de partida para a reflexão normativa e que é possível defender a prioridade das experiências de injustiça em relação à construção de sistemas ideais insensíveis aos fatos. Outro movimento importante sobre o caminho que está sendo proposto é o de recusa completa do sentido fatalista normalmente resultante daquelas perspectivas que partem de diagnósticos tão importantes quanto avassaladores sobre as injustiças que habitam o nosso mundo e concluem propondo que tudo o que podemos esperar é substituir um regime de injustiça por outro ou um regime de poder por outro. Ou então, aquelas defesas de acordo com as quais tudo o que uma teórica ou um teórico podem fazer é desvendar os valores que já estavam, de algum modo, inscritos na realidade social e que representariam os verdadeiros potenciais emancipatórios. Trata-se de algo como fagulhas emancipatórias que desde sempre estariam presentes como promessas não cumpridas e que precisam ser apenas desveladas¹³.

Tampouco pretendo corroborar a ideia segundo a qual a única resposta que a teoria política pode nos dar é ou a justificação de um *status quo* que, mesmo sendo injusto para aquela(e)s afetada(o)s, pode ser apoiado por razões de justiça, ou então aquelas posições que afirmam a validade e a coerência de princípios, no plano da teoria ideal, como se a teoria/filosofia política tivesse como tarefa primeira responder a pergunta sobre *o que é a justiça?*, independentemente do seu tempo e do espaço¹⁴. Se, por um lado, reconheço que as tarefas de uma teoria crítica e normativa não podem se resumir à transformação da realidade

¹³ E quando os movimentos sociais não são mais tão progressistas assim e se escuta, com o barulho estridente de panelas, gritos pedindo o retorno de uma realidade que, no mínimo, não é uma expressão do compartilhamento da igualdade como um valor social? Será que o trabalho de uma/um teórica(o) é escolher qual voz importa e qual não importa, decidir qual movimento é mais ou menos progressista, sempre desde a sua perspectiva crítica, e tentar desesperadamente justificar a sua escolha a partir daquele valor que estaria desde sempre ali escondido pelas estruturas de poder e dominação?

¹⁴ Os exemplos se referem a caricaturas de perspectivas teóricas relevantes para o campo da teoria política. Não faço referência a nenhuma/nenhum autora/autor justamente porque não se trata de uma descrição precisa. No entanto, recorro ao exagero para marcar aquilo que não se pretende fazer.

social injusta em mero recurso ilustrativo para a produção de argumentos morais, por outro, também não posso aceitar que a crítica poderia ser feita sem qualquer recurso à linguagem dos valores, das razões e das justificações.

Ao criar um diálogo metodológico entre esses dois modos de fazer teoria política pretende-se propor um fazer teórico que depende da delimitação de um objeto, que não é apenas conceitual, e da produção de um diagnóstico sobre o fenômeno tratado que não recua (e nem se emudece) quando precisa responder às questões normativas que resultam do grito: *isso é injusto!* Pode ser que as partes deste trabalho apresentem uma série de fraquezas, quando tomadas separadamente, mas, se há algum ponto positivo, me parece, ele deve ser buscado no encontro entre elas.

A próxima subseção será dedicada à importância teórica de partirmos das experiências concretas da injustiça para uma concepção de uma teoria crítica e normativa.

2.1.1. *Isso é injusto!* - Por uma teoria política capaz de ouvir

“Todo volume de filosofia moral contém ao menos um capítulo sobre justiça, e muitos livros são devotados inteiramente ao tema. Mas *onde está a injustiça?*” (Shklar, 1990: 15). Essa é a constatação da qual parte Judith Shklar em seu livro *Faces of Injustice* [1990]. Costuma-se tomar como um dado, continua a autora, que a injustiça é somente a falta da justiça e, uma vez que se define o que é o justo, tudo o que precisamos saber já está posto. Ou então, adiciona Miranda Fricker (2007: vii-viii), o foco na justiça cria a impressão de que a justiça é a norma e a injustiça apenas um desvio ou uma aberração. Nesses casos, a descrição da injustiça possui um sentido negativo: a injustiça é tratada apenas como o resultado de uma apreensão sobre a justiça, que é o simples oposto.

Essas crenças sobre a “injustiça”, no entanto, continua Shklar, podem não ser verdadeiras. Podemos estar perdendo algo importante quando priorizamos problemas de justiça em relação às experiências de injustiça como única preocupação teórica. As dificuldades de definir quem são as vítimas e, em especial, os vários modos através dos quais aprendemos a lidar com as injustiças, que são parte das nossas vidas e de outras pessoas, são artificialmente negligenciadas ao não darmos importância à injustiça como um tema, como um objeto de reflexão. Quando se reconhece que a injustiça pode ser um tema – independentemente de uma definição prévia e exterior do que é o justo – podemos compreender que se trata de um parâmetro social normal e não apenas o resultado de uma aberração. A ideia mais geral é a de

que precisamos combater a suposição de que a injustiça é um tema decorrente da definição de uma teoria “normal” da justiça¹⁵ (Fricker, 2007: 39-40).

Com efeito, o primeiro desafio que está, então, posto para uma mirada teórica sobre a injustiça é o de determinar quando uma desgraça ou um sofrimento é um *desastre* e quando esse mesmo sofrimento constitui uma *injustiça*. Quando o acontecimento é caracterizado como causado pelas forças da natureza, a consequência é a de que temos que nos resignar a ele. Entretanto se algum agente – humano ou sobrenatural – é identificado como responsável, então se trata de uma injustiça e, conseqüentemente, devemos expressar nosso escândalo e nossa indignação. Citando Mary Douglas, Shklar enfatiza que a linha que delimita aquilo que é causa humana, de um lado, e o que pode ser identificado como causa natural, de outro, é traçada por um processo social de localização da responsabilidade. Essa é uma linha que não pode ser descrita como resultado de uma regra válida em qualquer tempo e espaço, pois é uma decisão sobretudo política. Desse modo, a questão central passa a ser *onde deve ser traçada?* e sua resposta precisa levar em consideração que a acusação da injustiça muitas vezes é o único recurso que as vítimas têm para fazer aparecer suas demandas (Shklar, 1990: 127).

A falta de proximidade com o sofrimento pode nos levar facilmente a interpretar a aflição e o sofrimento alheios como mera falta de sorte e não propriamente como um caso de injustiça. Essa inclinação, no entanto, dificilmente será compartilhada pelas vítimas. Todavia, quando se reconhece que toda(o)s somos vítimas em potencial, talvez seja mais fácil reconsiderar o assunto e olhar de modo mais atento para os sentidos da injustiça (Shklar, 1990: 15). O nascimento, por exemplo, é um dado da fortuna e completamente alheio à decisão de quem nasce. Não podemos responsabilizar João por ter nascido em meio à guerra civil de seu país, e não em um acolhedor regime de bem-estar europeu. Se aceitarmos o desafio de teorização proposto por Shklar, o que devemos responder é a seguinte pergunta: *É injusto que o nascimento seja tão definidor da vida das pessoas?* O que precisamos fazer, enquanto teóricos e teóricas da política, é refletir sobre essa linha que divide aquilo que é resultado da sorte ou do azar e o que pode ser identificado como injusto, por ser resultado de uma prática cuja agência pode ser identificada e, portanto, responsabilizada.

Para além da linha que separa o que é resultado da força incontável da fortuna e aquilo que pode ser identificado como fruto da agência humana e, portanto, para além do que é

¹⁵ Sobre o que Shklar está chamando de modo normal de se pensar a justiça: “Existe uma maneira normal de pensar sobre a justiça, que não foi inventada por Aristóteles, mas que ele certamente codificou e imprimiu para sempre nas nossas mentes. Esse modelo normal da justiça não ignora a injustiça, mas tende a reduzi-la ao prelúdio de algo ou à rejeição e colapso da justiça, como se a injustiça fosse uma anomalia surpreendente” (Shklar, 1990: 17).

injusto, desastroso ou uma série de infortúnios, é preciso que se responda: *O que é um sentimento de injustiça?*

Quando as pessoas se recusam a resignar-se frente a um desastre, ou a uma violência, e assim por diante, escutamos a voz que expressa um sentimento da injustiça. Esse sentimento, sugere Shklar, tem ao menos dois sentidos. O primeiro é um tipo especial de ira que sentimos quando nos é negado o enunciado de uma promessa e quando não obtemos o que cremos que nos é devido. É resultado da traição que experimentamos, quando outros desfrutam dos resultados que nos foram prometidos. Há, contudo, um outro tipo de grito de injustiça. O segundo tipo é resultado da percepção da indignidade, ou da injustiça que se comete contra outras pessoas e, portanto, não está restrita ao domínio do privado. É esse o sentido da injustiça que é eminentemente político¹⁶. Em que pese todas as dificuldades das tentativas de discernir uma injustiça de uma desventura e de definir quem são as vítimas, sabemos, garante Shklar, perfeitamente o que sentimos quando reconhecemos algo como injusto¹⁷. No momento em que se afirmar com força o sentido da injustiça, inclusive naqueles casos em que nos recusamos a reconhecê-lo, ele é inequívoco (Shklar, 1990: 16-17).

Outra pergunta importante, relacionada, porém não reduzida àquela sobre *o que é o sentimento da injustiça*, é sobre a definição do que coloca em marcha esse sentimento de injustiça. Além da pura frustração, que também sentem outros animais quando lhes é negado algo que poderiam conseguir, o que mais poderia ser dito sobre esse primeiro momento que poderá ter como consequência uma acusação sobre um ato ou situação como injusto? A melhor hipótese é, sugere Shklar, a de que desde o começo das nossas vidas aprendemos com as experiências da(o)s outra(o)s e, desse aprendizado, criamos uma base para comparações que nos permite formar uma ideia sobre o que deveríamos esperar em certos contextos. Além disso, reconhecemos a diferença entre expectativas socialmente válidas, meras fantasias e esperanças infundadas. As pessoas, diferente de outros animais, além de esperarem que algo aconteça, além de criarem expectativas, também o fazem com relação a outras pessoas e isso depende de nossos papéis e de nossas relações mútuas. Esperamos tratamento equitativos da(o)s funcionária(o)s públicos, amor de nossa(o)s amiga(o)s e entrega de determinados bens e serviços, quando certos pactos são realizados. Mas também, poderia ser completado, sabemos estabelecer qual o limite aceitável da injustiça, independente do contexto em que ela se dá (Shklar, 1990: 84-91).

¹⁶ Poderia ser dito que há um terceiro tipo de injustiça que nasce, quando se é falsamente punido, quando a alguém é atribuído aquilo que não lhe era devido. Agradeço Álvaro Okura por ter chamado minha atenção para esse ponto.

¹⁷ Parece-me que essa é também a posição de Amartya Sen, quando descreve seu primeiro contato com a fome na Índia. Para seu relato, ver: Sen (2014).

Uma mulher pode esperar não ser bem atendida quando vai até uma delegacia denunciar que foi vítima de violência sexual, mas, como cidadã de uma democracia, sabe (ou poderia saber) que isso não é o que se espera de uma/um funcionária(o) pública(o). O que quer dizer que pode experimentar e deve encontrar lugar para expressar um sentido de injustiça quando suas reivindicações são ignoradas ou quando sua perspectiva é desrespeitada simplesmente porque é mulher. O mesmo ocorre, pode ser dito, com as expectativas de quem migra e o modo como narram o tipo de injustiça que sofrem no trajeto. Uma coisa é o que se espera quando se chega na Líbia, outra coisa é o tratamento esperado de um país que se proclama democrático e de direito. Contudo, mesmo situações reconhecidamente difíceis, como o tratamento dos migrantes na Líbia – descrita como um “inferno” por quem passa por ali – tem um limite daquilo que é possível aceitar como parte daquela normalidade, portanto, há um padrão normativo daquilo que costumamos definir como aceitável. Essa distinção apareceu de modo inequívoco, em uma das falas que ouvi em Lampedusa: *Na Líbia, me explica Lucas, somos tratados piores do que cachorro. Mas, espera. Não estou falando do cachorro aqui da [e]uropa, os cachorros aqui são tratados melhores do que muita gente lá na África. Estou falando de cachorro mesmo. Olha para mim? Você acha que eu era assim? Não... Eu fiquei assim, depois de passar por aquele inferno, ninguém deveria poder viver em um lugar daqueles, ninguém deveria poder passar por aquilo.* Com esse relato, esta tese aprendeu que o sentimento da injustiça é parte de um mundo entrecortado por fronteiras que criam múltiplas realidades, mas, não obstante as diferenças marcantes entre certa [á]frica e certa [e]uropa, a identificação de algo como injusto continua sendo possível como parte de uma narrativa que precisa dizer: *isso preciso parar*¹⁸.

Quando o sentido pessoal da injustiça entra em jogo, junto caminha a percepção de que se foi vítima de um dano deliberado e evitável. Ao menos, deve-se suspeitar que não se trata apenas de um movimento da fortuna e essa intuição merece atenção pública. Dado que não há nenhuma resposta única e constante para a pergunta sobre quem determina se uma expectativa está legitimada ou consiste apenas em uma queixa particular, *é impossível* chegar a uma conclusão sem escutar cuidadosamente as queixas e os sentidos de injustiça percebidos. Na medida em que se considera o sentido de injustiça, tal como nos ensina Rousseau, como inato, então se deve, ao menos em princípio, dar crédito à voz da vítima mais do que a da(o) funcionária(o). Dada a inevitabilidade da desigualdade que resulta de relações de poder, essa é

¹⁸ A mesma ênfase na demanda *isso preciso parar* foi dada em outro relato, dessa vez em frente ao centro de detenção em Caltanissetta, quando Bernardo afirma, sobre a travessia nos barcos pelo Mediterrâneo, *vocês precisam fazer alguma coisa, qualquer coisa, aquilo precisa parar.*

a resposta democrática necessária. É verdade que as queixas sobre a injustiça podem ser infundadas, quando analisadas a partir de outros critérios. Entretanto, isso não quer dizer que a possível vítima não deva ser ouvida. A sua é a voz privilegiada sem a qual não é possível definir se o caso é resultado de um golpe da fortuna ou se é uma injustiça¹⁹.

Aparece nesse ponto outro componente da formulação que está sendo proposta aqui: a democracia. Enfatizei ao longo dos parágrafos anteriores a maneira como a injustiça foi tomada como um objeto irrelevante para a filosofia política, seguindo Shklar. Entretanto, para ser mais preciso, importa matizar um pouco esse diagnóstico. Na teoria democrática moderna²⁰, nos lembra Shklar (1990: 86-87), o sentido individual e político do sofrimento ocupou o centro de algumas preocupações teóricas. O sentido da injustiça, naquilo que pode ser definido como pensamento democrático, é considerado como parte intrínseca da nossa estrutura moral e uma reação apropriada à privação social sem fundamento. Também se destaca nesse pensamento as perplexidades que nos suscitam as reações pessoais e subjetivas ante uma injustiça. Assim, algumas das perguntas propostas por teorias que têm a democracia como principal preocupação são: *Quando as injustiças são politicamente justificadas? Como se pode responder a elas?*

Reconhecer que nosso mundo é um mundo em que as desigualdades são um dado irremediável, significa saber que a injustiça e todas as suas possíveis fontes não podem ser completamente erradicadas. Inclusive naquelas sociedades em que a igualdade é um valor compartilhado e um guia para as práticas sociais e políticas, há pessoas em situações mais desfavorecidas que outras, pessoas mais fortes e pessoas mais fracas. Essas e outras desigualdades que podem ali nascer criam o cenário para que a injustiça floresça. Ainda que, nesse sentido, a desigualdade seja inevitável, sustenta Shklar, a democracia constitucional é a resposta política mais adequada para enfrentarmos o sentido político da injustiça. O objetivo não é colocar fim a todas as injustiças possíveis, mas a democracia tem uma potencialidade fundamental, qual seja: não silencia as vozes da(o)s aflita(o)s e aceita como imperativo para a mudança as expressões da injustiça, enquanto outros regimes e formas de organização social tendem a repressão e ao não reconhecimento dessas vozes como fonte de demandas legítimas.

¹⁹ Gostaria de enfatizar esse ponto. Argumentarei que cabe à teoria normativa oferecer critérios de razoabilidade para sentimentos *justificados* de injustiça. Esse é um passo que apenas pode ser dado quando se ouve o grito que diz: *isso é injusto*. Porém, independente do critério normativo de razoabilidade, de um ponto de vista metodológico, as experiências importam.

²⁰ Como não poderia deixar de ser, a referência neste ponto é Rousseau. Para Shklar, Rousseau, além de ser o maior representante do início do que conhecemos como teoria política, foi o maior colecionador de exemplos de injustiças, assim como o mais profundo pensador igualitário. Suas obras, acrescenta a autora, são um museu de toda a forma e variedade de injustiça humana.

A democracia, diferente de outros regimes e organizações da sociedade, não está baseada na honra de uma classe, de uma casta ou de um grupo definido de pessoas que gozam de um determinado status social especial. Os nobres, por exemplo, quando desonrados reivindicam que estão sendo injustiçados de algum modo, entretanto, o sentido democrático da injustiça nasce quando se é negada a uma pessoa a sua dignidade enquanto ser humano. Há uma grande diferença entre um *ethos* democrático e um *ethos* aristocrático. Se pode dizer, afirma Shklar, que nenhum aristocrata pode sentir o sentido completo da injustiça, como ocorre em uma democracia. A honra atacada reclama satisfação enquanto que o sentido democrático de injustiça pede muito mais, posto que demanda o reconhecimento público de que é errado e injusto negar a qualquer um a dignidade humana. Em princípio, portanto, em uma democracia deveria ser respeitado e concedido um lugar de destaque a esse sentido da injustiça. Desde que foi reconhecido que “toda(o)s nascemos iguais” se supõe que todas as nossas reivindicações contam e que, quando são depreciadas, o esperado é que possamos protestar publicamente e ser ouvida(o)s²¹.

Se Shklar estiver correta, e penso que está, especialmente, sobre a afirmação segundo a qual as vítimas, em muitos casos, apenas têm a seu favor a possibilidade de denunciar através do grito *isso é injusto* – uma enunciação que nas sociedades democráticas tem um valor fundamental –, esse grito, essa fala e o lugar de onde é pronunciado, deve ser tratado como um ponto de vista privilegiado para quem também concorda com a afirmação de que a injustiça é objeto da teoria política. Uma teoria política, como nos ensina Iris Young (1990:5)²², pode produzir reflexões normativas quando e na medida em que é capaz de escutar choros de sofrimento e angústia, inclusive da(o) própria(o) teórica(o). Reflexões normativas que seriam parte de uma análise crítica da sociedade que precisa ser, a um só tempo, histórica e socialmente contextualizada e, por isso, dependente de certo diagnóstico de época sobre a realidade na qual está inserida.

A relação entre a produção de uma teoria política e os contextos sociais concretos é, nessa visão, imprescindível para uma reflexão normativa. Um discurso que se pretende (e precisa ser) reflexivo sobre a justiça e a injustiça²³ não pode se confundir com o tipo de conhecimento que é resultado apenas da observação, da visão e tampouco com um

²¹ Para uma apresentação sobre o processo de mudança da honra para a dignidade como valor fundamental na construção do *self*, ver: Taylor (1997). Para uma discussão sobre o papel da honra nas sociedades contemporâneas, ver: Appiah (2010).

²² Os parágrafos que seguem retomam várias das formulações apresentadas em Ventura; Petroni, 2014.

²³ Estou adicionando o termo “injustiça” porque considero que a formulação de Young contempla os dois sentidos, tal como proposto por Shklar. Importa lembrar que adicionar a justiça ao argumento de Shklar significa recusar seu próprio ceticismo sobre a possibilidade de se falar em uma teoria da justiça.

conhecimento em que há um mestre detentor de um saber e as outras pessoas que são apenas objetos e/o ouvintes. Discursos sobre justiça e injustiça, continua Young (1990: 4), não são, em um primeiro momento, impulsionados pela curiosidade originária de um sentimento de admiração ou um desejo de descrever como algo funciona, o que impulsionaria o trabalho de cientistas em geral. O sentido sobre justiça e injustiça surge da *audição*.

Contra tal posição, poderia ser dito que essas são afirmações problemáticas, sobretudo porque pressupõem, primeiro, que as vítimas possam falar e, segundo, que as vítimas de injustiças tenham acesso aos meios para se expressar. O que acontece quando falamos de uma violência que não pode sequer ser nomeada pois a sociedade na qual a violência é perpetrada não reconhece o ato como violento?²⁴ Uma mulher, por exemplo, que não recebe o mesmo salário que um homem, exercendo a mesma função e possuindo as mesmas qualificações, não pode nomear essa ação como injusta, em uma sociedade na qual é profundamente compartilhada a ideia de que mulheres e homens têm capacidades qualitativamente distintas para o exercício de determinadas funções. Nem as normas sociais, tampouco as normas jurídicas, dessa sociedade poderiam oferecer um caminho para que essa mulher diga que está sofrendo uma injustiça. Uma migrante cuja entrada é recusada, pois a sociedade que não a aceitou precisa controlar a quantidade da sua população de migrantes, sobretudo não-ocidentais, tampouco encontrará lugar para sua afirmação de que *isso é injusto* num mundo em que a única perspectiva que importa é a do estado e da sua comunidade política correspondente²⁵. Isso significa que se a teoria política tiver que tratar dessas vozes e suas reivindicações, pode ser que muitas das injustiças que deveriam ser objeto desse fazer teórico estejam sendo silenciadas, uma vez mais, pela demanda de que apareçam e sejam expressadas mais ou menos publicamente.

Para defender a posição que se está buscando construir nesta tese, poderia ser dito que ouvir as injustiças (e os seus silêncios) do ponto de vista da sua vítima não significa circunscrever a análise apenas aos agentes que compõem o cenário em questão. Importa notar quais são as estruturas sociais, do entendimento do mundo partilhado e de poder que estão em ação quando uma mulher não recebe o mesmo salário que um homem ou quando a demanda da migrante é menos relevante do que a demanda da comunidade política de chegada. Quando olhamos para a superfície dos fenômenos sociais e afirmamos que é preciso haver uma determinada expressão para que eles se tornem objeto de um fazer teórico estamos deixando de

²⁴ Estou fazendo referência direta ao capítulo anterior e à ideia de injustiça epistêmica.

²⁵ Para uma defesa normativa que mobiliza esse argumento como uma razão para excluir ver: quarto capítulo quarto, seção 2.

lado muita coisa. E isso pode significar outros tantos fenômenos que estão fora do enquadramento daquela determinada sociedade permitindo a nomeação de algo como injusto, por exemplo. Uma vez mais, se o primeiro passo é ouvir, nada disso implica que o fazer teórico defendido nesta tese se encerre neste primeiro momento. Se a tarefa da crítica também abarca a necessidade de desvendar e nomear quais estruturas de poder e, mais especificamente, quais os enquadramentos que estão em operação quando uma pessoa pode gritar *isso é injusto* e tantas outras não podem, creio que estará oferecendo um caminho possível para responder a crítica que chama a atenção para os meios pelos quais a ideia defendida pode operar na manutenção de outras formas de silenciamento.

Poderia ser dito que esperar que aquelas pessoas que são sujeitas a contextos de violência e injustiça possam relatar suas experiências e se envolver em lutas e demandas que as expõe é, além de cruel, equivocado. Isso porque um aspecto importante ainda a ressaltar é que a violência pode ter o efeito colateral do emudecimento. Às pessoas vítimas de injustiça, relacionadas especialmente com a violência e com a opressão, deveria ser resguardada a possibilidade de resignação, o que significa que não deveriam ser foco da expectativa da luta. Não estou em completo desacordo com essas afirmações. No entanto, concordar com essa posição não significa recusar a ideia de acordo com a qual as vozes que aparecem, denunciam e demandam quando dizem *isso é injusto* não devam ser ouvidas e aquelas estruturas de poder que impedem esse grito também não devam ser identificadas/desveladas. À teórica e ao teórico é reservado um trabalho não encerrado no ato de ouvir, ainda que seja esse um momento fundamental e, talvez, fundante da construção de suas proposições.

Até este ponto foi dito que a qualidade de uma teorização crítica que aceita o desafio de escutar os reclames de que isso ou aquilo é injusto, mas que vai além dessa tarefa primeira de escutar a voz privilegiada, quando o assunto é a identificação da injustiça, depende da sua capacidade de aliar uma descrição das experiências com uma descrição sobre as estruturas sociais e normativas – no sentido das normas – em operação naquele contexto. Mas, também, será argumentado a seguir, depende de uma reflexão normativa posterior que precisa se desprender dessas experiências e dessas estruturas para produzir algo além da reprodução/reafirmação de um *status quo*.

Uma reflexão normativa tem importância fundamental para a avaliação da correção ou da justiça das relações sociais. No entanto, propõe Young (1990: 6) ao retomar a posição de Michael Walzer (1983), o raciocínio moral precisa estar vinculado à crítica social para que esse pensamento seja dotado de relevância crítica. Nesse sentido, toda a reflexão normativa precisa

estar, de algum modo, atrelada a locais de fala determinados e localizados empiricamente de modo tal que seja possível localizar as demandas dos agentes sociais.

Exatamente nesse ponto do debate e sobre essa aliança começam minhas divergências mais fortes com a defesa proposta por Young.

No momento em que Young (Young, 1990: 6-7) vincula a posição dela com a de Walzer, acredito que ela termina por propor uma relação que não pode ser corroborada por este trabalho. Para Walzer (1983), como ficará evidente no quarto capítulo, não apenas o raciocínio moral precisa estar conectado com a crítica social, como não há nenhuma possibilidade de se recorrer a princípios normativos alheios à comunidade, a partir da qual a(o) crítica(o) social fala. Como teórica(o)s, não podemos acessar nada além do que está posto naquele dado momento e em cada comunidade. Com efeito, Young pode apenas concluir que sua teoria crítica e normativa é definida como um modo de discurso que tem como objetivo projetar normativamente aquelas possibilidades que estavam naquela comunidade, mas que ainda não foram realizadas. Isso também significa que cada sociedade apresenta potencialidades e projetos não realizados. Caberia, então, a(o) teórica(o) crítica(o) bem informada(o) a tarefa de refletir sobre relações e processos sociais para expressar o que os indivíduos identificam como valiosos. O perigo está justamente na definição dessa tarefa.

Quando circunscrevemos um limite para as preocupações morais – uma dada comunidade que, como veremos, no caso do Walzer é uma comunidade que compartilha valores, crenças, língua – e adicionamos a essa ideia a afirmação de que cabe à/ao teórica(o) desvendar aquilo que os indivíduos expressam como valioso, não se está distante da reafirmação do nacionalismo metodológico ou de uma epistemologia estadocêntrica e/ou nacionalista que precisa ser evitada/superada. Combater e recusar o nacionalismo metodológico e suas consequências epistemológicas é condição para que se possa, inclusive, reconhecer aquelas vozes de migrantes gritando pela injustiça desse ou daquele tratamento do estado em relação às suas demandas – e a sua própria existência. Para além da questão importantíssima sobre o que acontece com aquelas pessoas que não aceitam os mesmos valores predominantemente partilhados em uma dada comunidade, é preciso que se enfrente qual tipo de experiência está sendo identificada como moralmente irrelevante, quando esses limites são assim estabelecidos. Em outras palavras, uma insistência no localismo – que é resultado de uma aliança com Walzer, mas também com Jean-François Lyotard (Young, 1990: 4) – de todas as normas e julgamentos rende a posição de Young, *no limite*, a incapacidade de sustentar julgamentos críticos, já que não é capaz de antes definir quando uma forma de organização é injusta ou quando algumas crenças difundidas e propagadas são falsas. A questão sobre se um

juízo crítico particular é ou não é razoável não pode depender de um acordo com aquela(s) que são os interlocutor(a)s privilegiada(o)s. Não é difícil chegar à conclusão de que os interesses de tais interlocutor(a)s podem estar muito bem servidos pelo *status quo* (Fricker, 2000:150).

Miranda Fricker (2000: 150-151)²⁶ corrobora a posição de desacordo formulada nesse ponto. Ao defender a credencial radical de uma crítica localizada que situa no discurso ordinário tudo o que necessitamos para uma reflexão crítica, podemos transformar uma posição que aparenta ser radical em uma teorização ingênua. Seyla Benhabib (1995: 27) já havia alertado que o defeito principal de um "criticismo situado" é o de assumir que as normas constitutivas de uma dada sociedade, cultura e tradição são suficientes para a realização e para o exercício da crítica em nome de um futuro desejado²⁷.

A reflexão crítica e normativa pode surgir das tensões de uma determinada sociedade e dos contextos concretos de sua reprodução. Afirmar essa posição, no entanto, não significa que linguagens universais não possam ser acessadas e que a tarefa crítica se encerra em algum tipo de localismo que se pretende radical.

Uma outra maneira de recusar a utilização de uma linguagem universal na crítica social poderia ser o argumento postulado, por exemplo, por Theodor Adorno, de que o todo universal é necessariamente violento. Judith Butler, em seu livro *Giving an Account of Oneself* [2013], pretende oferecer uma reinterpretação dessa afirmação à luz de problemas que, obviamente, o frankfurtiano não poderia ter visto. Butler parece acertar ao demonstrar que o problema normativo de juízos universais não é com a universalidade enquanto tal, mas repousa em uma operação negligenciadora da universalidade que, portanto, deixa de responder às condições sociais, políticas e culturais incluídas em sua aplicação. A universalidade não é violenta por definição, mas em certos contextos ela pode sim exercer algum papel violento. Adorno, sugere

²⁶ É verdade que Fricker está falando sobre o pós-modernismo e é também verdade que Young não pode ser totalmente identificada com esse movimento. No entanto, o conteúdo da crítica parece ser válido para os dois casos neste ponto específico.

²⁷ Um modo de interpretar a recusa formulada por Benhabib ao tipo de localismo presente no raciocínio moral defendido, por exemplo, pelo comunitarismo é seguir a sua defesa sobre o ponto de vista moral e a maneira como definimos aquilo que é justo, imparcial, e assim por diante: "O ponto de vista moral articula um certo estágio no desenvolvimento de seres humanos linguisticamente socializados, o momento no qual começam a raciocinar sobre as regras gerais que governam a sua existência compartilhada a partir do ponto de vista de um questionamento hipotético: sob quais condições podemos dizer que essas regras da ação são válidas, não simplesmente porque isso é o que eu e você fomos levados a acreditar, ou porque meus pais, a sinagoga, meus vizinhos, minha tribo dizem que é assim, mas porque são justas, equânimes, imparciais, no interesse mútuo de todos? O ponto de vista moral corresponde ao estágio de raciocínio alcançado por indivíduos para os quais emerge uma disjunção entre, de um lado, a validade social das normas e dos arranjos institucionais normativos e, de outro, a sua validade hipotética do ponto de vista de algum padrão de justiça, equidade e imparcialidade" (Benhabib, 1992: 6; sigo a proposta de tradução de Frateschi, 2014).

Butler (2015c: cap. 1), nos ajuda a compreender que essa violência é resultado, em parte, de uma indiferença para com as condições sociais e contextuais. Uma indiferença que pode ser combatida sem que se abra mão de qualquer referência ao universal. Isso é o que Butler pretende fazer.

Já em seu debate com Seyla Benhabib, ao refletir sobre as práticas dos Estados Unidos em uma de suas invasões ao Iraque, Butler dizia que o universal precisa ser tratado de modo mais concreto e internamente diverso. Butler (1995: 40-41) sustentava naquele debate uma noção de universal mais “sintética e inclusiva” que estaria, portanto, em desacordo com uma noção compreensiva e totalizante que no mais das vezes opera para produzir novas formas de exclusão. O termo universal deve ser, resume Butler, permanentemente aberto, permanentemente contestado, permanentemente contingente para que seja capaz de não reforçar e criar novas formas de exclusão.

Concordar com tal afirmação significa reconhecer que, historicamente, conceitos totalizantes do universal operaram no sentido de desautorizar e fechar o caminho para demandas que não poderiam ser antes previstas em seu escopo. Se formos capazes de tratar o universal como uma categoria contingente, contestada e aberta, como quer Butler, não é necessário abrir mão do seu uso e nem concordar com a acusação de que sempre é violento ou, para retomar um termo da outra seção, “essencialista” em um sentido que precisa ser combatido. Ainda que nem Butler e tampouco Benhabib concordem entre si sobre o papel de raciocínios universalistas, me parece que a preocupação com a relação entre o particular e o universal é a mesma nas duas teorias.

Pretendo formular essa convergência importante, porém, por vezes tensa, entre essas duas perspectivas, com base em uma reapropriação da noção de “universalismo interativo” defendido por Benhabib. Mais especificamente, procurarei argumentar que o problema que surge nas fronteiras da migração internacional é mais bem compreendido, e, portanto, avaliado criticamente, quando nos munimos, ao mesmo tempo, de critérios universalistas e tomamos a presença do “outro concreto” como um limite crítico desses próprios critérios. Trata-se, portanto, de um universalismo disposto, dentre outras coisas, a aceitar o desafio de ser formulado em termos de contestação e contingência permanentes e atento aos modos pelos quais o universalismo pode reforçar e criar novas formas de exclusão. Então, se a saída encontrada por Benhabib terá preponderância nos aspectos mais normativo deste trabalho, o tipo de instrumentos analíticos oferecidos por Butler terá espaço especial na produção do diagnóstico sobre um aspecto relevante da migração internacional hoje.

Com Butler, este trabalho pretende dedicar-se ao problema dos limites daquilo que é declarado como universal, necessário e imutável. Porém, com Benhabib²⁸, mesmo que os limites devam ser expostos e as fraturas diagnosticadas para que o passo seguinte possa ser realizado, por exemplo, aquele que envolve uma reflexão sobre os problemas e as respostas normativas surgidos quando se analisa um dos aspectos importantes do fenômeno da migração hoje, qual seja, a produção de um sujeito que não é bem-vindo e a criação de um espaço para recebê-lo, espero ser capaz de conceber o problema da migração da perspectiva de um universalismo interativo. Uma defesa que, conforme será apresentado no último capítulo, resulta de uma reformulação procedimental do princípio da universalização com base em um modelo de conversação moral no qual a reversibilidade de perspectivas e a disposição de raciocinar a partir do ponto de vista dos *outros* constituam os parâmetros fundamentais. O tratamento simétrico entre as perspectivas que compõem o contexto em questão é o ponto de partida necessário para o tipo de argumento mobilizado sobre o contexto de justiça que surge nas fronteiras criadas e recriadas pelos estados, quando precisam lidar com o fluxo de pessoas. Dito de outro modo, e usando termos que apenas serão definidos no final deste trabalho, essa ideia de universalismo interativo também pode ser expressa por meio da necessidade de complementariedade entre o "outro generalizado" e o "outro concreto", as partes de um ponto de vista moral universalista não *necessariamente* formalista, apriorístico e descontextualizado (Benhabib, 1992: 134).

Importa reiterar que essa defesa é resultado da resposta proposta por Benhabib às críticas comunitaristas, pós-modernas e feministas aos limites do universalismo²⁹. Com isso, concorda-se uma vez mais com Benhabib, ao afirmar que, a despeito de aceitar a força e a importância de algumas dessas críticas, ainda não se pode abrir mão de certo tipo de

²⁸ Se a proposta deste trabalho fosse oferecer uma leitura dos textos e uma interpretação das ideias neles contidas, provavelmente este encontro entre Butler e Benhabib não poderia ser realizado. O próprio debate e as disputas entre essas autoras indicam isso. Não se pretende rejeitar as diferenças e as irredutibilidades que, no limite, dizem respeito ao modo de se fazer filosofia empregado pelas duas autoras. No entanto, me parece ser possível colocá-las em um *continuum* de um trabalho que pretende, de acordo com Butler, olhar para os limites das normas, das estruturas e compreender qual tipo de sujeito está sendo produzido por e nestas estruturas e, endossando as contribuições de Benhabib, não abrir mão de perseguir uma resposta que é também normativa para os problemas definidos no primeiro momento. Dito de outro modo, ainda que bastante reducionista, com Butler este trabalho aprendeu a produzir diagnósticos e com Benhabib aprendeu a produzir um tipo de teoria política que é normativa, mas também crítica.

²⁹ São três os pontos elencados por Benhabib como importantes para sua reflexão sobre o universalismo e que foram propostos por feministas, pós-modernos e comunitaristas: (i) ceticismo sobre a razão legisladora enquanto capaz de articular um ponto de vista moral; (ii) o privilégio da tradição universalista em relação a um ego autônomo e abstrato, desincorporado e masculino; (iii) a inabilidade de uma razão legisladora para lidar com indeterminações e uma multiplicidade de contextos com os quais a razão prática precisa se confrontar (Benhabib, 1992; 1994; Frateschi, 2014)

universalismo³⁰. Uma moralidade universalista e de princípios, ressalta-se (Benhabib, 1992: 8), compatível com juízos morais sensíveis ao contexto. Ainda que o contexto e a sua importância sejam apenas parte da resposta: os indivíduos são dotados da capacidade de contestar a contextualização recorrendo à princípios universalistas, identidades possíveis, futuras e comunidades que ainda precisam ser descobertas. Isso significa dizer que esta tese não pretende “desconstruir” o que é o sujeito moral das teorias normativas da ética da migração, mas sim questionar *quem são esses sujeitos e qual o lugar das suas experiências específicas na formulação de uma ética da migração*.

Definido qual é o ponto de partida de uma teoria crítica e normativa, bem como qual é o papel de argumentos universalistas diante da necessidade de se ficar atenta(o) aos excessos desse tipo de raciocínio, e também ao notar-se os perigos de um localismo acrítico, é necessário, antes de continuar o percurso, tratar de mais dois pontos. Um sobre os perigos da ironia e outro ponto sobre os perigos do ceticismo resultante de certa desilusão com a razão. Isso importa, porque alguns entendimentos equivocados poderiam surgir da mobilização nesta tese de algumas das formulações propostas por Butler.

Tratemos primeiro sobre o ceticismo. Ao levar a sério as teorias normativas sobre a migração, estou rejeitando a tese segundo a qual teorias idealizadas – hipotéticas, contrafactuais ou imaginárias – representam, na verdade, apenas mais uma tentativa fracassada de criar uma base metapolítica para a negociação entre relações de poder. A crítica ao debate normativo contemporâneo, sugere Butler, assume as seguintes afirmações: aquelas posições que reivindicam estar apartadas das relações de poder e assentam sua legitimidade em um acordo universal anterior e implícito servem a algum tipo de imperialismo cultural que legisla em nome do universal. Ou então, diz-se que esse apelo ao ideal é mais uma resposta a um projeto racionalista que está em operação, quando se define o que conta como um acordo e o que não pode fazer parte desse acordo. Dito de outro modo, essa crítica que, segundo Butler, pode ser identificada como *pós-estruturalista*, afirma que o poder permeia o próprio aparato conceitual, incluindo o sujeito da crítica. Supor a possibilidade de criar um espaço fora do poder é, ao contrário, a maior artimanha do próprio poder (Butler, 1995: 39).

Talvez, a melhor forma de entender o ceticismo implicado nessa crítica – chamada de pós-estruturalista, mas também identificada como pós-moderna, ainda que Butler rejeite o uso da palavra e o seu significado – seja retomando a relação pressuposta em tais críticas entre razão e poder. A razão é entendida como apenas outra forma de poder ou, em termos foucaultianos,

³⁰ Nas suas palavras: “Ainda, paradoxalmente, as realidades políticas do nosso tempo (...) colocaram a necessidade de ideais universalista na agenda global” (Benhabib, 1994: 173)

a razão é fundamentalmente uma autoridade disciplinar em serviço de um certo regime de verdade. Um poder que é produtivo e ajuda a criar relações discursivas. Para essa visão, uma situação discursiva na qual não há relações de poder é algo conceitualmente impossível, posto que, conforme já mencionado, o poder é parcialmente constitutivo das próprias relações discursivas. Isso significa afirmar que até mesmo um pensamento que se pretende crítico não está isento dessas relações de poder. A conclusão da crítica pós-estruturalista, então, é a de que o uso da razão é, na verdade, mais uma operação de poder e isso significa também que o uso da razão pode não ser diferente de outro exercício do poder social. Nesses termos, todo o uso da razão é privado. Isso porque se o uso público depende do acesso de uma razão que não está perpassada pelas relações de poder, então esse uso é impossível. Trata-se, portanto, de uma desilusão com a razão, suas possibilidades e seus efeitos (Fricker, 2000: 148 e seg.).

Afirmar que as relações de poder estão em toda parte, inclusive nos nossos aparatos teóricos e conceituais, tem uma importância que não pode ser desconsiderada. A pergunta sobre qual voz fala e quem se está excluindo, quando um determinado aparato teórico é mobilizado, para citar apenas uma possível questão, não deve ser descartada como desimportante. É, inclusive, uma parte do argumento que está sendo mobilizado por esta tese contra as diferentes respostas da ética da migração contemporânea. No entanto, algo poderia ser dito sobre como essa tentativa de denunciar a presença do poder em toda e qualquer relação enfraquece uma crítica que pretende justamente mostrar como as redes de poder estão em funcionamento. Ora, se tudo é poder, parece ser quase impossível definir não apenas um objeto, mas também o que se entende por poder. Há ainda outro problema. Concordo que nossas teorias não estão isentas ou apartadas das relações de poder. Contudo, isso não me impede, ou invalida categoricamente, de propor – recorrendo a generalizações ou a idealizações – relações nas quais certas condições de poder não estão presentes, inclusive, para que a crítica possa ser feita e tenha alguma validade que a salve da acusação de ser mais um resultado das relações de poder em ação naquele contexto³¹. O contraste que deve ser estabelecido não é com o poder social, em geral, mas é preciso identificar certas operações de poder que estão em ação quando, para ficarmos com o caso desta investigação, um migrante não pode ser tratado como um sujeito capaz de fazer demandas e ser ouvido. O que está em curso não pode ser descrito apenas como uma forma de exclusão. Quando se exclui e se identifica alguém como “indesejável”, está-se criando um

³¹ Arrisco-me a dizer que essa é a aposta de Susan Okin (1998) quando justifica o artifício da posição original para refletir sobre problemas de dominação de gênero.

status, um lugar social e político, que encontra morada nos centros de detenção³². Se a pretensão é a de dizer algo além de descrever o que ocorre, então, a postura adotada nesta tese é cética em relação ao ceticismo desiludido que olha o mundo social e apenas é capaz de descrever relações de poder e nada mais.

Passemos ao tratamento da ironia. Afirmar que categorias são contingentes e precisam ser todo o tempo contestada tem um risco, qual seja, o de transformar o fazer teórico em um exercício irônico. Ao final de seu *Gender Trouble* [1990], Butler afirma que a tarefa primeira de uma teoria feminista é a de rir de categorias sérias. O sujeito capaz de fazer esse tipo de crítica sobre as categorias deve ter uma atitude de desapego. Ele é um sujeito que precisa estar disposto a suspender a validade inclusive daquelas crenças e valores mais fundamentais. Richard Rorty (1989: 73-74), descreve a(o) irônica(o) como nunca sendo capaz de levar a si mesmo a sério, porque está sempre ciente de que os termos que mobiliza para descrever a ela(e) mesma(o) estão sujeitos a mudança. O vocabulário de tal sujeito é frágil e mutável. Donna Haraway, em *Manifesto Cyborg* [1990], por seu turno, afirma que a ironia diz respeito às contradições e às tensões que resultam da convivência de coisas incompatíveis que permanecem juntas por serem necessárias e verdadeiras (Fricker, 2000: 152). Concordar que é preciso olhar para os limites dos usos políticos e normativos de categorias universais não significa, de modo algum, resignar-se com a constatação de que o fazer teórico se encerra em uma dimensão irônica. É verdade que se pretende contestar categorias a partir do que ela exclui e justifica, no plano das práticas, mas também no nível das teorias. Isso levará esta pesquisa a questionar os *usos* de certos princípios e normas, porém, e isso importa, não se pretende questionar a validade da afirmação de acordo com a qual todo ser humano possui um valor e uma dignidade intrínseca e a ideia segundo a qual todos os seres humanos gozam de um *status* moral igual, para citar apenas dois exemplos. A capacidade de *rir* de categorias sérias, como quer Butler, precisa ter um limite para, inclusive, justificar a validade de um fazer teórico que não pode ser apenas destrutivo e/ou fazer rir. O limite deste trabalho está posto e não se pretende questioná-lo³³.

2.1.2. A definição de um aparato analítico: norma, enquadramento e sofrimento

³² Não estou supondo que todas as pessoas cujos pedidos de entrada são rejeitados necessariamente são levadas para os centros de detenção. O que estou dizendo é que há uma relação entre normas jurídicas e a engrenagem dos estados que criam um indivíduo que pode ser encarcerado por ser considerado migrante indesejada(o).

³³ Fricker (2000:152) chama atenção para um outro problema decorrente da relação entre a ironia e a fazer teórico: a inviabilidade psicológica prática da ironia. Uma vida em que não pode ser levada a sério, nem mesmos aquelas crenças e valores mais profundos, talvez, não seja uma vida que mereça ser vivida.

Caso fosse possível transformar em imagem o argumento proposto na última subseção, cada autora/autor, perspectiva teórica, seria transformada(o) em uma linha – com cor e material próprio e independente das outras – apropriada para um ponto de crochê específico. Como em um trabalho de costura artesanal, busquei unir essas diferentes linhas para criar um novo ponto que não se reduz àquelas técnicas tradicionalmente vinculadas a cada linha. Quando deixei de costurar com uma linha e passei a mobilizar outra, foi porque o objeto que estava sendo confeccionado demandava. Se a linha argumentativa proposta por Shklar tem limites, a formulação de Young pode apresentar uma saída possível. Do mesmo modo, quando a posição da última já não pode mais ser sustentada, a resposta pode ser encontrada na proposta de Benhabib ou na perspectiva formulada por Butler. É evidente que cada uma dessas autoras guarda especificidades teóricas que precisam ser consideradas. O que estou propondo não é o apagamento dessas especificidades, mas a possibilidade de construir um campo de diálogo no qual o sujeito relevante (o objeto da pesquisa, para colocar em termos mais tradicionais) é a(o) migrante considerado indesejada(o) e o cenário são as fronteiras territoriais e do pertencimentos que são replicadas todas as vezes que suas funções são exercidas – o exemplo privilegiado para esse exercício são os centros de detenção para imigrantes, em suas mais variadas formas.

Constitui-se como parte da produção desse “campo de diálogo” a apresentação de um aparato analítico que responda, adequadamente, às demandas teóricas que surgem quando se define que a vítima de uma injustiça é a autoridade epistêmica da produção de conhecimento sobre aquele contexto. Se a teoria política precisa *ouvir* os gritos de quem afirmar ser vítima de alguma injustiça, ela também precisa ser capaz de mobilizar recursos teóricos e conceituais para acessar esse contexto. A(o) teórica(o) precisa ser capaz de ouvir quem grita *isso é injusto*, como também precisa ser capaz de definir o que impede que esse grito possa existir. Oferecer esses recursos é a tarefa principal a ser cumprida nas próximas páginas.

De acordo com Butler, mais especificamente, em sua reflexão sobre *normas, enquadramentos e sujeitos* poderíamos avançar no sentido de produzir uma análise crítica que compartilhe, tal como já discutido, a tarefa de olhar para os limites, notar o que está excluído, quando o universal é proclamado, e desestabilizar aquilo que é tratado como natural, necessário e imutável. Tal disposição é importante, quando se olha para os problemas analíticos e conceituais surgidos quando a(o)s migrantes transitam entre as fronteiras dos estados nacionais.

Tanto em *Precarious Life* [2004] quanto em *Frames of War* [2009], Butler propõe um eixo analítico que organiza e guia suas análises sobre a guerra e a distribuição global da

precariedade³⁴. Esse eixo analítico é operado pela autora a partir de três ideias centrais: (i) a *norma* e a consequente definição do que é normal; (ii) o *enquadramento*; (iii) e o *sofrimento*.

As (i) *normas sociais e políticas* – explícitas ou tácitas – determinam quais vidas humanas contam como humanas e, no seu sentido oposto, quais vidas não contam como humanas. São normas, até certo ponto, também determinadas pela definição de quando e onde a perda de uma vida é passível de luto e, correlativamente, quando e onde a perda de uma vida não é nem representável e nem passível de luto.

No debate público sobre a baía de Guantánamo, no assédio policial aos árabes nos Estados Unidos (tanto árabes-americanos quanto os portadores de vistos ou *green cards*) e na suspensão de liberdades civis, certas normas atuaram no sentido de determinar quem é humano e, por conseguinte, qualificado para direitos humanos – e quem não é. Implícita nesse discurso sobre a humanização está a questão do luto pela perda de uma vida: a vida de quem não deixaria ou nenhum vestígio público para ser enlutado ou apenas um vestígio parcial, confuso e enigmático? (Butler, 2015a: 115)

Eis a relação entre a norma, sua repetição e o luto. O luto funciona quase como uma maneira de apreender como, primeiro, as normas operam no sentido de estabelecer qual vida importa e qual vida não importa, ou então, quem partilha e quem não partilha as qualidades do humano; segundo, como a distribuição desigual do luto tem relação imediata com outras formas de tratamento desigual que são parte da realidade social e política das democracias contemporâneas.

Parece válido abrir um parêntese para examinar esse quadro analítico à luz dos limites deste trabalho. O exercício de olhar para a relação entre luto, norma e reconhecimento pode ser feito a partir de uma aproximação com o caso de Lampedusa, mais especificamente, ao apelo de Giusi Nicolini, então prefeita daquela ilha: “Se esses mortos são somente nossos” escreveu

³⁴ A precariedade não é simplesmente uma verdade existencial, ou seja, o fato de que cada um de nós poderia se encontrar em uma situação de injúria, privação, doença, debilidade ou morte causados por eventos ou processos que não podem ser controlados por nós (Butler, 2015a:10-20). A precariedade da vida e do corpo – o fato de que a sobrevivência de uma pessoa está relacionada estritamente com o *outro* – constitui um risco constante à sociabilidade, ao mesmo tempo em que é também a sua maior promessa. Estamos relacionados uns com os outros por causa de necessidades materiais, do tato, da linguagem, ou seja, por causa de um conjunto de relações sem as quais não poderíamos viver. Tal necessidade não é nem escolhida nem necessariamente desejada. E é do fato de estarmos estritamente relacionados que a possibilidade de sermos subjugados e explorados surge. Mas a mesma condição de interdependência também cria a possibilidade de alívio para a dor, de conhecermos a justiça e a amizade (Butler, 2015a: 95-96). Ainda sobre o que define a precariedade há uma dimensão que precisa ser destacada: o corpo. Aquilo que impõe os limites para o que sou, continua Butler, é o limite do corpo que, por sua vez, nunca pertence totalmente àquela(e) que o detém. Entretanto, ainda que o corpo considerado social – tanto na sua superfície quanto em sua profundidade – seja a condição da nossa sobrevivência é exatamente isso que, em determinadas condições sociais e políticas, coloca em risco nossa vida, assim como a nossa capacidade de sobrevivência (Butler, 2015a: 87).

Nicolini “eu quero receber telegramas de condolência depois de cada pessoa afogada. Como se ele tivesse pele branca, como se fosse nosso filho afogado durante o feriado”³⁵. Nicolini chama a atenção para um ponto importante: o luto, ou melhor, o *não-luto* em relação àquelas pessoas tem um significado político importante: são pessoas que não importam; são vidas que não são lembradas publicamente. É nesse cenário e por reconhecer que há uma distinção em ação no reconhecimento de quem realmente importa que a prefeita pôde desafiar: e se começássemos a tratar a(o) migrante que chega como se fosse alguém cuja vida reconhecemos como importante, como alguém de pele branca, nossos filhos e nossas filhas?

A ilha paradisíaca, roteiro de férias de famílias europeias, ganhou projeção mundial com suas aparições cada vez mais constantes na mídia devido a mortes da(o)s migrantes indesejáveis que tentam cruzar a fronteira entre [á]frica e [e]uropa por meios marítimos. A contabilização das mortes dá forma a um cenário de "crise" humanitária e horror: em três de outubro de 2013, de uma só vez, 368 migrantes morreram no Mediterrâneo, tentando chegar na [e]uropa, pela rota que atravessa a Líbia; dessa data até 2015, estima-se que 6.584 pessoas morreram apenas nessa travessia; em 2017 – até o dia 23 de agosto – 2.410 pessoas perderam suas vidas nas mesmas águas³⁶.

Visitei Lampedusa no início do verão de 2017, antes das eleições para a prefeitura. Na praça central, ouvi os gritos de candidatos que vociferavam sobre a necessidade de se fazer cumprir o verdadeiro potencial da ilha: ser um grande *resort* paradisíaco. Para isso, tudo precisaria mudar, a começar pelo modo como se estava lidando com a(o)s migrantes, dizia a candidata. Ao lado, algumas poucas ruas depois dessa praça, aglomeravam-se meninos negros que aguardavam para receber um ticket que dava direito ao jantar. Distante do horizonte contemplado pelos turistas, estava o centro de detenção para imigrantes – que também funciona como um *hotspot*³⁷. Essa organização espacial é interessante de ser notada. Uma estudante de arquitetura vinda da França, cujo projeto de doutorado pretendia projetar um grande complexo para recepção de migrantes na ilha, contava-me que, durante o inverno, o trânsito na ilha mudava completamente. Como não havia turistas, a(o)s jovens migrantes que não estavam em regime fechado circulavam mais livremente entre as ruas. Em contraposição, no verão, com a chegada da(o)s visitantes, a lógica mudava: sabiam que a(o)s turistas não queriam ver

³⁵ A carta pode ser acessada em <http://www.radio3.rai.it/dl/radio3/programmi/puntata/ContentItem-cb0328f7-f715-4c84-8822-ca06b5de47d5.html>

³⁶ Essa contabilização é feita pelo *Missing Migrants Project*.

³⁷ Para mais informações sobre esse centro cf. <https://www.globaldetentionproject.org/countries/europe/italy/detention-centres/2028/lampedusa-contrada-imbiacola-hotspot>

sofrimento e a representação de uma crise humanitária durante suas férias. A saída era manter um regime mais estrito de circulação daquelas pessoas que não estavam encarceradas Rafael, chamou a atenção para o mesmo ponto. Depois do gravador desligado, ele começa a relatar sua relação com a(o)s turistas. *Todas as pessoas vêm aqui para passar férias, para serem felizes. Nós sabemos disso. Elas olham para gente como se fossemos um problema e como se estivéssemos o tempo todo com fome. Eu não tenho fome o tempo todo. Também não quero incomodar, ficar pedindo, não estou aqui para isso.*

Rafael é esse humano que só pode ser visto a partir de suas supostas carências. Ninguém ali que o vê como alguém com fome poderia acreditar que seu grande sonho é ser presidente da Inglaterra – ele e seus amigos haviam sido resgatados por um barco inglês. Ao escutar um relato como o de Rafael, torna-se imperativo que se questione: *Quais enquadramentos e normas estão em ação e quais permitem esse tipo de julgamento?* São, como afirma Butler, essas normas que também entram em ação naqueles enquadramentos que determinam qual vida é passível de luto e qual não é. O luto neste ponto é apenas um modo de perceber se aquela vida atendeu as normas que definem qual sujeito importa e qual sujeito não importa. Chega-se aqui em um outro vínculo importante: a norma e o sujeito.

Os sujeitos são constituídos mediante normas que, por meio da sua repetição, podem produzir e deslocar os termos que tornam os sujeitos passíveis de serem reconhecidos. Isso quer dizer que a nossa capacidade de discernir e nomear uma identidade determinada e individualizada de um sujeito é dependente de normas que facilitam seu reconhecimento. O que não quer dizer que as normas operem em um sentido determinista. Butler enfatiza esse ponto: “Os esquemas normativos são interrompidos um pelo outro, emergem e desaparecem dependendo das operações mais amplas de poder e com muita frequência se deparam com versões espectrais daquilo que alegam conhecer” (Butler, 2015a: 17).

O conceito de poder mobilizado por Butler é profundamente tributário dos trabalhos de Michel Foucault, para quem a compreensão das estruturas de poder na sociedade moderna ocidental passa pelo entendimento da emergência da sexualidade – tese que não é necessariamente aceita por Butler. O que partilham é, primeiro, a ideia de que o poder se exerce em rede e, segundo, que ele tem um caráter produtivo³⁸. É o que afirma Foucault na obra *Em defesa da Sociedade* [1997]:

³⁸ Butler é bastante literal quanto a esses dois pontos. “O que ele [Foucault] queria dizer”, interpreta a autora, “(...) é que sujeitos que instituem ações são eles mesmos efeitos instituídos de ações anteriores, e que o horizonte em que agimos está aí como uma possibilidade constitutiva de nossa capacidade de agir, não mera ou exclusivamente como um campo exterior ou teatro de operações. Mas o que talvez seja mais significativo é que as ações instituídas, via aquele sujeito, fazem parte de uma cadeia de ações que não pode ser entendida como unilinear

O poder se exerce em rede, e nessa rede, não só os indivíduos circulam, mas estão sempre em posição de serem submetidos a esse poder e também de exercê-lo. Jamais eles são o alvo inerte ou consentidor do poder, são sempre seus intermediários. Em outras palavras, o poder transita pelos indivíduos, não se aplica a eles. (...) O indivíduo é um efeito do poder e é, ao mesmo tempo, na mesma medida em que é um efeito seu, seu intermediário: o poder transita pelo indivíduo que ele constitui (Foucault, 2005: 35).

É nesse sentido que as operações mais amplas de poder, e seus esquemas normativos, também informam a divisão entre sujeitos que são reconhecidos e vidas que nunca são/serão reconhecidas como vidas. O ponto do argumento de Butler é que a nossa capacidade de indignação com o sofrimento dos outros depende fortemente dos termos dessa divisão. Isto é, do reconhecimento de que existem vidas dignas que foram feridas ou perdidas, enquanto outras não precisam (ou não podem) nem mesmo ser mencionadas. Nesse sentido, ganha lugar especial a necessidade de explicar e descrever os sentidos de eventos que explicitam essa divisão: obituários públicos, eventos que demonstram a indignação e luto por determinadas mortes, a construção de memoriais para que vidas perdidas não sejam nunca esquecidas.

Como parte do esforço de tradução empreendido nesta seção, Lampedusa poderia ser uma vez mais lembrada. Uma aproximação com o pequeno cemitério da cidade pode nos ajudar. Com esse exemplo, não quero afirmar que as pessoas que se dedicaram a cuidar dos corpos que chegaram sem vida na ilha não tenham se esforçado para respeitar aquelas vidas perdidas. Talvez o mais cruel de toda aquela realidade repouse na constatação de que nada muito diferente poderia ser feito. A maioria das pessoas, se não podemos dizer todas, tiveram como ponto de saída a Líbia. Todas as pessoas cujos relatos ouvi e que estavam em território italiano ou haviam chegado, primeiro, na Itália, passaram pela Líbia. Em todos os casos foram relatadas prisões, tortura, roubo e tentativa de extorsão. Quem chega na Itália, depois de passar pela Líbia, chega, na maior parte das vezes, sem qualquer documento. Também poderia ser dito que é de interesse dessas pessoas chegarem sem qualquer identificação. O que pode ser verdade. Mas, o que importa nesta tese é mostrar *porque*, talvez, nada além de algumas cruces e uma frase poderia ser dito: “Aqui descansam muçulmanos, católicos, velhos e jovens, pessoas brancas e pessoas negras, todos os migrantes que morreram na busca pela liberdade”.

quanto à direção, ou previsível quanto aos resultados. (...) a presunção [de um ato] não pode ser prevista pelo ator instrumental que celebra na atualidade a efetividade de suas próprias intenções. O que Foucault propôs é que esse sujeito é ele mesmo o efeito de uma genealogia que é apagada no momento em que o sujeito se torna como única origem de sua ação, e que o efeito de uma ação sempre suplanta a intenção ou propósito declarado do ato” (Butler, 1998: 19).

Sem responsabilizar um único agente, poderia ser perguntado, o que justifica no domínio da política, que continuamente algumas pessoas sejam condenadas à vala comum? O que justifica que a memória de um muçulmano possa ser preservada sob algo como uma cruz? Qual vida pode ser reconhecida como vida e, portanto, será a ela garantida um reconhecimento social e político e qual vida não merece ser vivida e não pode ser reconhecida como vida e, portanto, poderá ser enviada para centros de detenção ou para valas onde continuarão a ser esquecidas?

Voltemos para Butler e para a ideia de reconhecimento. Já deve ter ficado evidente que a autora está propondo uma interpretação para o uso da ideia de reconhecimento. De acordo com sua definição, uma noção particular de sujeito determina o escopo e o significado da condição de ser reconhecido. Existe um tipo de ideal normativo sobre o que é ser um sujeito, uma pessoa, que cria as condições preexistentes da nossa análise e das possibilidades do reconhecimento. Onde o capítulo “Não pensamento em nome do normativo”³⁹, em *Quadros da Guerra*, no qual a autora sustenta que a inteligibilidade de uma vida depende de seu reconhecimento enquanto tal (Butler, 2015a: 19-29).

Nem todos os atos de conhecer são atos de reconhecimento, embora não se possa afirmar o contrário: uma vida tem que ser inteligível como uma vida, tem de se conformar a certas concepções do que é a vida, a fim de se tornar reconhecível. Assim, da mesma forma que as normas da condição de ser reconhecido preparam o caminho para o reconhecimento, os esquemas de inteligibilidade condicionam e produzem essas normas (Butler, 2015a: 21).

O reconhecimento é um ato, uma prática que precisa, ao menos, de dois sujeitos para construir uma ação recíproca. A condição de reconhecido supõe as condições gerais com base nas quais o reconhecimento poderá acontecer e efetivamente acontece. Dois termos são também importantes nesta definição: apreensão – “um modo de conhecer que ainda não é reconhecido” – e inteligibilidade – “esquema (os esquemas) histórico geral que estabelece os domínios do cognoscível” (Butler, 2015a: 21). A vida, continua Butler, é produzida de acordo com as normas pelas quais é reconhecida. E mais, “não há vida nem morte sem relação com um determinado enquadramento” (Butler, 2015a: 22).

Os (ii) enquadramentos atuam para diferenciar as vidas que podemos apreender e reconhecer daquelas que não podemos. Esses enquadramentos são responsáveis não apenas pela

³⁹ O “não pensamento em nome do normativo” significa que existe uma concepção de pessoa, particular, que determinará o escopo e o significado da própria condição de ser reconhecido. O não pensamento repousa na aceitação de um ideal normativo como condição preexistente da própria análise: já reconhecemos de antemão tudo o que precisamos saber sobre o reconhecimento (Butler, 2015: 20)

organização da experiência visual, mas também geram ontologias específicas sobre o sujeito (Butler, 2015a: 17). A experiência social da vida e da morte depende de certo enquadramento (Butler, 2015a: 22) que, como alerta Butler, não quer dizer apenas uma coisa:

um quadro pode ser emoldurado (*framed*), da mesma forma que um criminoso pode ser incriminado pela polícia (*framed*), ou uma pessoa inocente (...), de modo que cair em uma armadilha por ser incriminado falsa ou fraudulentamente com base em provas plantadas que, no fim das contas, 'provam' a culpa da pessoa, pode significar *framed* (Butler, 2015a: 23).

O que está sendo dito, nos diferentes usos da palavra, é que certa maneira de organizar e apresentar uma ação leva a uma determinada conclusão interpretativa acerca da própria ação. O que não significa, de modo algum, que um enquadramento determinado seja necessário. Questionar a moldura, ou seja, “enquadrar o enquadramento” significa expor o fato de que ela nunca foi capaz de conter a cena que propunha ilustrar, que havia algo de fora que tornava o sentido de dentro reconhecível. Isso quer dizer também que o enquadramento pode ser subvertido, ele está inscrito no tempo e no espaço, sendo assim, o que vale em uma instância pode ser tematizado de modo crítico em outra. É assim que,

a imagem circula fora dos muros de Abu Ghraib, ou a poesia de Guantánamo é recuperada por advogados especializados em direitos humanos que promovem a sua publicação (...) E desse modo se estabelecem as condições para surpresa, indignação, repulsa, admiração e descoberta, dependendo de como o conteúdo é enquadrado pelas variações do tempo e do lugar (Butler, 2015a: 26).

Imagens, poesias, textos podem circular e, quando o fazem, carregam a potencialidade de questionar os modos como foram enquadrados. Para responder aquela questão colocada no início do texto, a partir desse eixo analítico - norma, enquadramento e sofrimento - pensar o papel da fotografia ou até da poesia nos contextos de guerra ganha importância. Com Butler (2015a:27), somos levada(o)s a entender que a fotografia, a poesia, os relatos, podem nos ajudar a questionar a aceitação cotidiana da violência⁴⁰.

Uma conclusão para a oposição presente no par *humanização e desumanização* é aquela que afirma que quem ganha representação, especialmente a autorrepresentação, possui uma chance maior de ser humanizada(o). Já aquelas e aqueles que não possuem chance nenhuma de representar a si mesmos correm um risco muito maior de serem tratados como

⁴⁰ Retomarei essa ideia no capítulo terceiro.

menos humanos ou então de sequer serem vistos. Contra essa percepção, Butler defende o argumento segundo o qual rostos inumanos podem humanizar e a desumanização pode ocorrer com a representação de um rosto. Resta então sabermos: *como podemos diferenciar, de um lado, um rosto atualmente “inumanizado”, mas que possui o potencial humanizador de desestabilizar as normas vigentes e, de outro, um rosto desumanizado pela representação assimétrica do outro?*

O primeiro passo para responder a essa pergunta, segundo Butler (2011: 24), é entender as diferentes maneiras em que a violência e o (iii) sofrimento que dela decorre pode aparecer para o outro. Uma é precisamente por meio da produção de um rosto: é o rosto do Osama Bin Laden que representa o terror, o rosto do engano de Yasser Arafat e o rosto da tirania contemporânea de Saddam Hussein. Por um lado, é o rosto maligno personificando o mal que precisa ser capturado. A mídia tem um papel fundamental nessa criação. É por meio dela que cada imagem funciona tanto como despojo da guerra quanto como seu alvo. O rosto que é, em cada uma dessas ocasiões, desfigurado, passa a ser também uma consequência filosófica e representacional da própria guerra. Por outro lado, constitui uma forma de violência a tentativa de capturar o humano por meio da sua personificação em uma imagem. Quando esse tipo de movimento é realizado alguma perda do que é ou pode ser o humano se esvai, ao mesmo tempo em que se cria uma moldura, através da imagem, do que é e pode ser considerado humano.

Esse processo de esvaziamento do humano por meio do uso de imagens é explicado por Butler como parte de um problema mais amplo que diz respeito aos esquemas normativos de inteligibilidade que postulam aquilo que será e aquilo que não será humano (os enquadramentos); qual vida será habitável e qual morte será passível de ser enlutada e lamentada. E, completa a filósofa, tais esquemas normativos não se resumem *apenas* à produção de imagens e ideias sobre o humano, as quais definem quem é mais e quem é menos humano. São esquemas que continuam a operar na distinção de imagens que representam quem é menos que humano.

É o que acontece quando esses esquemas normativos funcionam precisamente sem criar ou oferecer nenhuma imagem, nome, história, de modo tal que ali nunca houve morte, porque antes nem vida havia. Tem-se aqui duas formas diferentes de ação do poder normativo (da norma de reconhecimento): uma produz uma identificação simbólica com o rosto inumano, por meio da exclusão de nossa apreensão do humano que está ali, em cena, a outra implica a retirada radical de cena de qualquer humano. Nesse caso, é como se nunca houvesse existido uma vida ali e, portanto, uma morte, um homicídio ou um genocídio nunca tivessem ocorrido.

Enquanto, no primeiro caso, algo já surgiu no domínio da aparência, ainda que seja necessário que se dispute se será ou não reconhecido como humano, no outro, o domínio da aparência é formado a partir da exclusão de qualquer imagem (Butler, 2011: 29).

Essas duas formas de violência podem ser encontradas, por exemplo, na representação dos rostos que foram produzidos pela invasão dos Estados Unidos, no Afeganistão. Lembremos do rosto das mulheres que parecem estar libertas do peso da opressão representado pelo uso do véu. Essas mulheres, com seus rostos descobertos, surgem como o símbolo do sucesso operado pelos norte-americanos ao exportarem o seu progresso cultural. No entanto, argumenta a autora, ao mesmo tempo em que são rostos que aparentam justificar racionalmente o uso da violência, eles escondem a violência produzida pela guerra. A partir do rosto e do corpo que parecem libertos não somos capazes de apreender, isto é, nem de ver ou escutar nenhuma vocalização de lamento ou agonia, nenhum ruído que nos faça lembrar a condição de precariedade da vida daquelas pessoas que foram condenadas a serem libertas. Não nos enganemos, o evento é ambivalente: ao mesmo tempo em que os rostos daquelas mulheres humanizam o evento – a invasão – eles também oferecem uma imagem, um rosto para o terror. Um rosto com o qual, nós, ocidentais, somos incapazes de nos identificar.

Ainda que concordemos com o eixo analítico proposto e o modo como ele é mobilizado, não é óbvia a explicação de como alguns *rostos* ou *corpos* exercem apelos e demandas diferentes em (para) cada um de nós. Ou seja, a explicação não pode se encerrar, sem prejuízo, apenas na descrição de como normas e enquadramentos geram um determinado resultado sobre como o sofrimento do outro é tratado. Não é, de modo algum, uma explicação que cria a possibilidade de formular narrativas que pretendem encontrar uma agência última para a produção e reprodução de uma norma e de um enquadramento que teria como efeito um determinado modo (que é público) de se lidar com a experiência de sofrimento alheia a mim. Isso quer dizer que, caso o foco da análise repousasse apenas nas normas sociais e políticas e nos modos como os enquadramentos são criados a partir delas, a proposta butleriana não seria capaz de responder aos apelos morais diferentes que cada experiência e cada corpo cria e demanda.

Como explicamos o modo como os rostos de uma/um jovem migrante latina(o) que tenta cruzar clandestinamente a fronteira entre o México e os Estados Unidos e é presa(o), deportada(o), tratado como ilegal, em geral, gera um apelo diferente do rosto de um jovem branco, europeu, vítima de um atentado identificado como "terrorista"? Por que a foto da criança, que não sobreviveu a travessia, gera uma indignação pública que não é replicada pelas muitas imagens dos barcos de plástico usados por migrantes para atravessar o

*mediterrâneo*⁴¹? Ou ainda, por que aquela mesma foto gera um tipo de indignação pública que, tampouco, é replicada para o caso das crianças migrantes membros da(o)s *Yukpa* expulsas da Colômbia⁴²?

O começo da resposta para estas questões reside em uma investigação sobre a estrutura do discurso; quem fala e quem não fala, quem pode e quem não pode falar; qual é a autoridade sobre aquele fenômeno e quem nem pode ser lembrado. De acordo com Butler, em seu artigo *Vida Precária* (2011: 11), a estrutura do discurso precisa ser estudada para que possamos compreender como uma autoridade moral é introduzida e sustentada. Aquilo que nos vincula moralmente, explica Butler, o que cria os laços de obrigação que temos uns com os outros, tem a ver com o modo como o discurso do outro – que não precisa ser necessariamente vocalizado – se dirige a mim ou a nós de modo tal que não podemos evitá-lo. Uma demanda, que pode chegar até mim de forma desconhecida, inesperada, involuntária e não planejada, bem como apelos, que muitas vezes surgem de um lugar sem nome ou desconhecido por mim, feitos por pessoas que não necessariamente conheço e com os quais não possuo laços fortes, podem criar responsabilidades imediatas entre nós.

Para desvendarmos o modo *como* a dor e o sofrimento dos outros é apresentado e representado, precisamos lidar com o modo pelo qual as normas e enquadramentos entram em ação. Mas, explicar *por que* algumas experiências de sofrimento nos tornam eticamente responsáveis enquanto outras não, depende de uma análise sobre o conteúdo – que é também moral, ou seja, não é apenas político e social – produzido pela demanda. O *como* e o *porquê* estão fortemente conectados: para explicarmos por que alguns humanos criam demandas morais – a responsabilidade – enquanto outros não, é preciso entender quais os enquadramentos normativos permitem e quais não permitem a representatividade do humano mediante a qual demandas a serem atendidas poderiam ser criadas. *O que permite e o que não permite o tratamento de um indivíduo como indesejado? Como estados justificam politicamente o envio de algumas pessoas para centros de detenção enquanto outras são simplesmente aceitas? O sofrimento de quem tem valor quando se demanda entrada em uma nova comunidade política?*

Formular essas questões e aceitar esse aparato analítico significa que o fazer teórico que está proposto nesta tese depende de um tipo de atitude que deve ser levada a cabo pela(o)

⁴¹ A foto a qual faço referência é a aquela do menino sírio encontrado na costa da Grécia, ver: s/a "A história por trás da foto do menino sírio que chocou o mundo" (2015).

⁴² Ver imagens publicadas na reportagem "Not welcome in Colombia, indigenous migrants stuck at border after fleeing Venezuela" (Baddour, 2018).

teórica(o). Assim, estou inteiramente de acordo com Foucault para quem a atitude crítica deve ser uma *atitude-limite*. Ou seja,

não se trata de um comportamento de rejeição. Deve-se escapar à alternativa do fora e do dentro: é preciso situar-se nas fronteiras. A crítica é certamente a análise dos limites e a reflexão sobre eles. (...) no que nos é apresentado como universal, necessário, obrigatório, qual é a parte do que é singular, contingente e fruto das imposições arbitrárias. Trata-se, em suma, de transformar a crítica exercida sob a forma de limitação necessária em uma crítica prática sob a forma de ultrapassagem do possível (Foucault, 2005: 347).

Se a atitude crítica pode ser descrita como uma atitude-limite, a pretensão nesta tese é a de produzir um diagnóstico sobre os centros de detenção, e um traço distintivamente contemporâneo desses espaços, com a pretensão de questionar aquilo que se apresenta como necessário, obrigatório e universal. Estou falando especificamente de um aspecto da engrenagem dos estados, isto é, da conexão entre "estado", "território", "direito" e "fronteira". Mas também, essa atitude-limite é parte do modo como se está pensando a relação entre o universal e o particular quando o grito de quem afirma *isso é injusto* traduz-se em questões normativas. Em resumo, se até este ponto o que foi mobilizado tem a ver com a injustiça da migração internacional, especialmente aqueles aspectos conectados a imigração, qual o espaço reservado para a justiça da migração? Se o que se pretende é propor uma teoria crítica e normativa para migrantes quais são as tarefas normativas desse modo de teorização? Esse é o tema da próxima seção.

2.2. A justiça na migração

Se privilegiei os sentidos que a crítica recebe nesta investigação teórica, não deixei de reconhecer que existem problemas normativos que precisam ser enfrentados, quando a migração internacional é o objeto de pesquisa. Mas, antes de concluir e alinhar esses dois propósitos de pesquisa é necessário desafiar a suspeita de que acessar o vocabulário normativo, como parte de uma teoria política, significa aceitar a prevalência da moral sobre a política. Caso essa acusação proceda, então, o problema de escolher qual é a tarefa da teoria política, se é crítica ou normativa, volta a impor-se.

A saída irônica e a resposta cética não se sustentam quando olhamos para um fenômeno a partir do modo como os próprios agentes podem (ou não podem) reivindicar serem vítimas de um contexto de injustiça. Argumentei mais detidamente sobre esses dois pontos

ainda na seção anterior. O problema que ainda precisa ser enfrentado, no entanto, é o do *moralismo político*. Teorias normativas, propõe Bernard Williams, recairiam nesse tipo de moralismo político quando aceitam/afirmam a prevalência da moral frente à política. O moralismo político, segue o autor, seria a aplicação imediata da filosofia moral na resolução de problemas e conflitos sociais, seja na forma da transformação do político em instrumento da moral, seja na transformação da moralidade em um tipo de constrangimento ao que a política poderia corretamente fazer (Williams, 2005: 1-2).

Em "Realism and Moralism in Political Theory", Williams contrasta esse *moralismo político* com um outro modo por ele identificado de entender a relação entre a moral e a política: trata-se da tradição do *realismo político*. O realismo político estabelece como primeira questão política aquela, em termos hobbesianos, sobre a segurança, a ordem, a proteção, a confiança e as condições para a cooperação. É a primeira, porque, sua resolução é condição necessária para que possamos colocar outras perguntas teoricamente relevantes. Essa distinção entre realismo e moralismo pode ser encontrada, segundo Williams, no contraste entre teorias moralistas e realistas da legitimidade política. Enquanto o primeiro tipo de teoria procura fundamentar a justificação do uso do poder político em uma teoria moral que precisa pressupor certa concepção de pessoa, o segundo tipo busca extrair valores implícitos no próprio processo de contestação política.

Não discutirei se o argumento de Williams contra teorias morais, tal como a teoria rawlsiana ou o utilitarismo, estão corretos ou não. Tampouco abordarei sua resposta para o problema da legitimidade política. Entretanto, a formulação de Williams sobre o moralismo político levanta uma pergunta importante para a posição metodológica que está sendo defendida aqui: *É possível acessar argumentos normativos sem recair no problema da submissão da política à moral?*

O que defenderei é que certa leitura do papel que uma utopia realista tem para a teoria política, aliada à defesa de Jeremy Waldron sobre uma teoria política *política*, pode ser uma saída para o problema colocado por Williams, e uma continuação da resposta que ainda poderia ser dada à/ao ironista. A defesa do exercício da imaginação utópica, ainda que em termos realistas, localiza-se na posição simetricamente oposta à resignação que costuma acompanhar a(o) cínica(o) e alguns/algumas cética(o)s. É uma tentativa de imaginar respostas normativas possíveis, sem, com isso, aceitar que a linguagem moral tenha qualquer ascendência sobre a política. Dito de outro modo, é preciso rejeitar a ideia de acordo com a qual a teoria política não pode oferecer nada mais do que uma descrição crítica, um sorriso cínico ou um desdém

cético, sobre os fenômenos sociais. As duas últimas subseções podem ser lidas como uma tentativa de resposta a essa demanda.

2.2.1. Teoria política *política*

Em um ensaio intitulado “Political Political Theory” (2016), o teórico político Jeremy Waldron recorre a um insight humeano para diferenciar duas preocupações tradicionais da teorização política – preocupações essas que, de acordo com Waldron, organizariam o campo. A primeira preocupação diz respeito às virtudes pessoais necessárias para o bom governo. A segunda, por sua vez, teria como objeto não tanto as exigências morais da política, mas sim a natureza das instituições políticas necessárias em uma sociedade composta por homens e mulheres, cujas racionalidade e benevolência são finitas. Nesse segundo caso, seria necessário buscar o desenho institucional adequado para uma sociedade feita por homens e mulheres e não por anjos. No entanto, acrescenta Waldron (2016: 1-2), talvez esse pêndulo entre, de um lado, as instituições e, de outro, as virtudes, não mais daria conta da complexidade das teorias políticas atuais e do mundo democrático tal como se apresenta.

Para além da dicotomia humeana, Waldron identifica uma terceira via metodológica no panorama recente da teoria política. É nesse sentido que a dicotomia proposta por Hume recebe, na posição defendida por Waldron, uma versão tricotômica. O terceiro caminho é aquele sobre a definição dos fins e dos ideais que uma boa sociedade deveria promover. Desde a publicação de *Uma Teoria da Justiça*, argumentos normativos e análises conceituais sobre a definição de qual seria o fim da ação política têm sido formulados para oferecer respostas a essa terceira questão. Os trabalhos de John Rawls influenciaram a criação de uma “indústria teórica”, continua provocativamente Waldron, que une autora(e)s tão distintos quanto Robert Nozick, Amartya Sen, Michael Walzer, Susan Okin, Martha Nussbaum, G. A. Cohen, e assim por diante. De diferentes modos e com respostas radicalmente diferentes, sugere Waldron, o trabalho de toda(o)s essa(e)s autora(e)s está voltado para a organização ideal da estrutura básica de uma sociedade justa. Porém, alerta Waldron, esse tipo de teorização tem dedicado pouca atenção para o processo, as instituições políticas e, em geral, para as estruturas políticas das democracias contemporâneas. Reconhecer essa falta não significa, de modo nenhum, rejeitar a importância dos trabalhos sobre justiça e igualdades. O problema é, sugere o autor, que o foco na justiça teve por consequência a negligência de outros debates igualmente importantes (Waldron, 2016: 3-4).

Instituições políticas, segue Waldron, são massivamente importantes. Exatamente porque não concordamos – e não precisamos concordar – sobre os fins políticos e éticos da sociedade da qual fazemos parte, precisamos que as instituições ofereçam um espaço para que essas disputas sejam refinadas e para que surjam processos cujo objetivo é o de regular o modo como resolvemos ou lidamos com essas disputas. Ou seja, o espaço e o processo através do qual resolvemos desacordos sobre fins que são fundamentalmente relevantes é, em democracias constitucionais, institucional.

Se quisermos não apenas entender e descrever esses processos políticos, mas também dizer algo relevante sobre como essas instituições e processos deveriam acontecer, teóricas e teóricos da política precisam ser capazes de entender a fundação normativa das democracias reais e não apenas como uma democracia idealmente justa deveria funcionar. Isso significa investigar questões constitucionais, os problemas do legislativo e suas estruturas, a soberania, o princípio da oposição legal e a natureza do estado de direito. Todos esses temas e tópicos são importantes e deveriam ser tratados pela teoria política. Mesmo naqueles casos em que se está preocupada(o) com valores morais mais amplos, como a justiça, a liberdade, a segurança, ou a igualdade. Quando se está pensando sobre esses valores, destaca Waldron (2016: 6-7), é necessário dedicar-se aos mecanismos através dos quais essas ideias serão perseguidas.

É exatamente a isso que Waldron faz referência quando propõe uma teoria política *política*: uma teoria que está direcionada para a política e para o modo como nossas instituições políticas são o espaço – e oferecem um certo enquadramento⁴³ – para se lidar com os conflitos sobre valores e sobre fins, mas também tem o objetivo de orquestrar planos para levar a cabo esse ou outro ideal. Tal defesa, enfatiza Waldron (2016: 18 e seg.), não implica em uma aceitação total da versão oferecida por Hume/Madson, de acordo com a qual haveria uma primazia das instituições sobre a virtude. Isto é, que poderíamos pensar em desenhos institucionais para produzir bons resultados independentemente de demandas em relação à virtude individual pensada para o contexto da política. Ou então, nada do que foi dito implica em uma ênfase teórica nas instituições em contraposição a uma ênfase na justiça, pensada como uma virtude institucional. Tampouco, vale ressaltar, o foco nas instituições é oposto à afirmação de que a vida política deveria ter um fim, de um lado, ou qualquer ceticismo sobre a justiça ou sobre respostas corretas para problemas relativos a valores, de outro. O fato é que desacordos

⁴³ Se essa teoria política tiver uma tarefa crítica, tal como definido nas seções anteriores, então esses enquadramentos devem ser também questionados. Ou melhor, como teórica(o) deve-se ter como preocupação aqueles conflitos e aquelas linguagens que estão fora de um modo ou de outro de enquadrar levado a cabo por instituições democráticas e pelo estado de direito.

sobre ideais estarão mais ou menos explícitos, serão ou não o foco central da teorização, mas estarão sempre presentes em uma teoria sobre a política.

Aceitar essa afirmação sobre o conflito dos valores e a sua presença incontornável, quando o assunto é a política, nos obriga a pensar as estruturas políticas e institucionais capazes de acomodar o desacordo, precisamente quando todas as visões afirmadas se apresentam como verdadeiras. As instituições e seus processos são necessários para que decisões surjam daqueles desacordos públicos substantivos. A existência desses espaços e seus procedimentos pode significar a garantia de um lugar social e político em que o respeito pelas diferenças entre valores possa ser expresso, sem que a violência seja a única linguagem possível.

É importante notar que, reconhecer a necessidade de abrir espaço para as instituições, como um dos objetos privilegiados da teoria política, não significa aceitar que a teoria política só poderia realizar seus fins ao tornar-se uma "teoria política positiva"⁴⁴. Nem Waldron (2016: 8-9) e tampouco esta tese, estão dispostos a abrir mão do vocabulário normativo. O tipo de teoria política *política* defendida é eminentemente normativa, na medida em que reconhece a necessidade de fazermos escolhas valorativas sobre as nossas instituições e processos institucionais. Isso, por sua vez, passa pelo estabelecimento de razões (de vários tipos) e critérios normativos gerais que possam servir de base para um consentimento público em relação a esse e não àquele arranjo institucional.

Tomemos o caso das fronteiras. Quando olhamos para as fronteiras dos estados e o modo como suas funções são replicadas (*e.g.*, como nos centros de detenção), estamos olhando para certo ordenamento institucional. No entanto, se olharmos para a relação entre o estado, o território, o direito e a fronteira como parte de um certo arranjo institucional que não é natural e nem necessário, e quando ouvimos a voz que está nesse espaço e grita *isso é injusto*, podemos começar a nos perguntar sobre a *validade* ou a *legitimidade* desse ordenamento. Assim, *O que significa afirmar que uma autoridade democrática pode exercer coerção legítima em suas fronteiras? Qual a decorrência para esse ordenamento da afirmação de que a demanda da(o) migrante na fronteira é normativamente simétrica em relação ao residente ou a(o) cidadã(o) que já é parte da comunidade política de chegada?*

A resposta para essas perguntas não deve passar necessariamente apenas pela afirmação de valores pragmáticos ou consequencialistas. Há outros valores a serem

⁴⁴ Teoria política positiva pode ser entendida como o estudo da política por meio de métodos matemáticos, com caráter explanatório e preditivo e não normativo e prescritivo. Desde a sua fundação, esse modo de fazer teoria política tem sido influenciado pela teoria da escolha racional, por modelos *behavioristas* e evolucionistas (Diermeier, 2014). Para uma posição que recusa a ideia de que a teoria política positiva precisa ser preditiva, ver: Shapiro, et al. (2004).

considerados, quando o assunto é a definição de arranjos institucionais normativamente defensáveis. Certamente, raciocínios consequencialistas importam. Porém, uma análise completa sobre os desenhos institucionais essenciais precisa de algo mais do que um apelo às consequências. Em uma democracia, para além da eficiência das instituições, existem outros valores que importam: a transparência, o valor da verdade, a deliberação, mas também a justiça, a liberdade, a igualdade ⁴⁵. O ponto aqui é ressaltar a importância de se considerar os diferentes modos através das quais alternativas institucionais incorporam valores que importam em uma democracia.

A relação entre o modo como as instituições estão organizadas (ou podem ser organizadas) e os valores proclamados em um determinado contexto é especialmente importante para esse trabalho. Quando se olha para esse enlace pode-se afirmar que certos valores – tais como a dignidade e o respeito – não são apenas abstrações filosóficas. Eles estão expressos em certo arranjo institucional, quando reconhece e propaga nas suas práticas o respeito entre as pessoas ou, então, quando a dignidade inviolável de cada um é respeitada em determinado arranjo jurídico. Isso significa que um debate sobre os arranjos institucionais mais adequados é também um debate sobre valores que podem ou não ser afirmados por/neste ou naquele contexto.

Afirmar que um debate sobre arranjos institucionais pode ser objeto da teoria política não é exatamente um ponto de desacordo na teoria política contemporânea. Para além dessa tese mais trivial, o que se está dizendo aqui, com Waldron, é que a teoria política pode também formular uma teoria normativa das instituições políticas, sem, com isso, tornar seus ouvidos surdos àqueles contextos de injustiça e seus personagens. Ou seja, o que se está defendendo é uma teoria política que tem algo a dizer sobre as instituições e os valores que as justificam e que nasce da escuta e do reconhecimento da existência de certas injustiças. Delimitar as tarefas de uma teoria política normativa a esses termos é a aposta feita neste trabalho. De fato, tal aposta poderia oferecer um caminho para responder ao alerta de Bernard Williams sobre os perigos de transformar a política no campo da realização de prescrições morais ou no terreno da aplicação de uma ética. Todavia, colocar em relevo o caráter institucional de uma teoria política significa reconhecer que a teoria política não se esgota, simplesmente, na resignação diante de certo *status quo* institucional. Acessar a linguagem moral e o campo da produção de

⁴⁵ Neste ponto, não se está oferecendo uma definição para a democracia. O objetivo é destacar os valores que costumam fazer parte de um contexto democrático, seja porque são parte da definição de um princípio democrático, seja porque afirmar tais valores são considerados o resultado histórico dessa organização social e política.

razões importa, quando o objetivo é pensar em possibilidades de mudança e quando se parte do reconhecimento de que certo arranjo institucional está produzindo contextos de injustiça.

Nos limites deste trabalho, não será possível apresentar uma contribuição mais efetiva sobre os arranjos institucionais internacionais adequados para responder às demandas normativas colocadas pelo fenômeno da migração internacional. Isso não quer dizer que as instituições e o regime de fronteiras não serão objeto desta investigação. Os processos e as instituições que hoje criam o enquadramento dentro do qual a(o) migrante indesejada(o) é tratada(o) serão foco do próximo capítulo. Ao delimitar os centros de detenção e, em especial, os centros de detenção *offshore*, como objeto de análise, pretende-se apreender o que parece ser a experiência fundamental daqueles e daquelas que gritam *isso é injusto*. Será argumentado que essa experiência de vulnerabilidade, que justificaria discursos de cuidado, de benevolência e de misericórdia, pode ser definida como uma experiência de *desrespeito*. Contra a tese de que esse contexto de injustiça demanda ações de natureza humanitárias, será afirmado nesta tese que a linguagem da justiça é adequada para responder ao diagnóstico sobre um dos aspectos relevantes das fronteiras da migração internacional contemporânea. Além disso, e por meio das lentes e nos limites da moldura construída neste capítulo, argumentarei que, partir do que ocorre nas fronteiras, quando um estado exclui e/ou condena uma pessoa a viver como objeto da lei – e os centros de detenção são o espaço por excelência dessa ação – pode oferecer um caminho para responder à pergunta sobre quais as demandas gerais que uma concepção de justiça, pensada em um contexto democrático e que afirma valores como a igualdade e a liberdade, requer nesses contextos. É nesse sentido que o argumento sobre o procedimento de justificação do uso da coerção nas fronteiras contra migrantes é uma discussão normativa, *i.e.*, sobre valores, mas também é uma discussão sobre qual arranjo institucional é requerido para que esses valores possam ser afirmados.

Oferecer uma teoria sobre a legitimidade da coerção nas fronteiras não significa que todo o problema político da definição das políticas públicas específicas esteja resolvido⁴⁶. Os valores, bem como o vocabulário moral e normativo podem ser mobilizados como uma razão, dentre muitas, em um debate que deve ser público e político sobre os termos da abertura e da

⁴⁶ A defesa do tratamento das fronteiras como um contexto de justiça que demanda um tipo específico de justificação, do ponto de vista de uma ética da migração, pode ser também feita por meio do argumento defendido por Onora O'Neill (1987) em seu artigo "Abstraction, Idealization and Ideology in Ethics". Uma ética de princípios, explica O'Neill (1987:64), não reivindica a existência de princípios ou critérios a partir dos quais decisões ou demandas específicas podem ser deduzidas. A aplicação requer deliberação. Ainda que algumas críticas ao exercício da abstração sugiram que a deliberação está dispensada quando regras são apresentadas, e por isso esse tipo de posição recairia no problema da sensibilidade da articulação dos princípios e critérios em cada situação, esse tipo de interpretação é implausível já que não está suposto que os princípios e as regras poderiam tomar decisões.

clausura de uma determinada comunidade política. Ao propor, no sexto capítulo, como ideal normativo, uma "utopia realista de fronteiras porosas não-opressivas" a pretensão não é a de oferecer uma resposta moral (completa) para um problema político. Estou enfrentando o problema normativo que surge em um contexto político de injustiça. Isto é, uma resposta para um sujeito que está nas fronteiras e é oprimido quando identificado/tratado como indesejado e tornado objeto da lei e do arbítrio do estado a quem demanda entrada. Afirmar que a resposta normativa mais adequada é a defesa de fronteiras porosas não-opressivas significa recusar tanto a tese das fronteiras fechadas, tal como apresentada ao longo do quarto capítulo, quanto a afirmação utópica não-realista de um mundo sem fronteiras. Se as fronteiras ainda precisam existir em um mundo recortado por estados (não necessariamente nacionais) que sejam fronteiras onde o exercício da coerção política precisa ser justificado reiteradamente por razões que os afetados não poderiam razoavelmente recusar. Determinar quais são as demandas por justificação, no contexto da relação entre migrante e estado nas fronteiras, significa restringir os modos arbitrários em que a opressão, resultado da ação dos estados quando excluem, impõe à/ao migrante que demanda a entrada. Ainda que definir quais são as demandas normativas que recaem sobre os estados não significa que já se tem uma resposta ou um modelo determinado sobre como deve ser o regime nas fronteiras.

A resposta final, em um contexto democrático, sempre será resultado da produção de acordos políticos mais ou menos consensuais. O que será argumentado é que, se a justiça é um valor que pode ser mobilizado para produzir julgamentos e parâmetros para o funcionamento de instituições que se pretendem legítimas, então, no caso de um regime de fronteiras não-opressivas, ela demanda que instituições internacionais forneçam um espaço para receber e avaliar, de modo *simétrico e imparcial*, as demandas tanto de quem reivindica entrada quanto da comunidade política que receberá a(o)s novos membros. É nesse sentido que este trabalho não se resigna frente ao mundo tal como ele é e, por isso, não pode se satisfazer com a afirmação de que nem todas as pessoas podem ser salvas⁴⁷. Essa pode até ser uma afirmação realista, mas uma teoria normativa com algum componente crítico não pode aceitar o fatalismo como conclusão.

Afirmei, acima que, essa tese tem uma proposta sobre as fronteiras que pode ser chamada de “utopia realista”. O que significa, então, propor uma utopia realista? Esse é o tema da próxima subseção.

⁴⁷ Essa posição é defendida por David Miller (2016). O argumento é retomado no capítulo quarto.

2.2.2. A utopia realista como uma possibilidade de imaginar

Ler em uma sequência de páginas nomes como os de Shklar, Young, Benhabib, Butler, Sen, Williams e Rawls pode levar a(o) leitora/leitor à conclusão de que estou reunindo perspectivas irreconciliáveis e irredutíveis. Como já afirmei, não tenho a pretensão de oferecer uma leitura pormenorizada de teorias específicas desta(e) ou daquela(e) autor/autora. O que estou propondo, em vez disso, é a possibilidade de oferecer uma moldura metodológica para tratar a migração contemporânea como um tema da teoria política contemporânea que, sabemos, tem esses autores e autoras tratados até aqui como personagens importantes.

Se propus, ao longo deste e do capítulo anterior, que ser fiel à proposta epistemológica defendida significaria formular uma teoria política com aspectos críticos e normativos, resta lidar com o papel que a formulação de utopias tem para a posição que está sendo construída nesta tese. Esta subseção será, então, dedicada a uma defesa sobre a importância de manter-se a tarefa utópica da teoria política. Contra Shklar e seu ceticismo sobre a possibilidade de se falar em justiça e se propor uma concepção de justiça, Rawls demonstrou como uma teoria política normativa pode indagar-se sobre aquilo que tornaria justa uma sociedade democrática⁴⁸. Com isso, ao contrário do que parece supor a interpretação de Williams, Rawls não pretendia afirmar que o vocabulário moral seria a matéria primeira das práticas políticas ou que poderia oferecer uma resposta completa sobre como uma sociedade justa deveria idealmente ser. Ao oferecer uma concepção de justiça para sociedades democráticas, Rawls está propondo (mas também executando) um modo de pensar sobre a teoria política como parte da cultura pública e política das sociedades democráticas.

Em linhas gerais, Rawls apresenta quatro características que poderíamos identificar como as tarefas de uma filosofia política formulada nesse contexto democrático⁴⁹. Não preciso me comprometer com todas essas teses, que tem como foco as comunidades políticas enfronteiras, para afirmar que a teoria crítica e normativa proposta precisa ter um caráter utópico específico. E o modo como entendo essa utopia foi formulado por Rawls e pode ser considerado de maneira independente das outras tarefas que o filósofo enumera. Vamos ao argumento.

⁴⁸ Chamo atenção para o fato de que essa afirmação é cronologicamente inadequada. A posição de Shklar é posterior à publicação de *Uma Teoria da Justiça*. No entanto, estou menos interessada em uma história intelectual e mais no modo como as ideias podem ser apreendidas.

⁴⁹ Para uma apresentação desse ponto, ver: Ventura; Petroni, 2015.

Segundo Rawls, a filosofia política deveria ser entendida como realisticamente utópica. Isso significa, em primeiro lugar, que a filosofia política deve ser capaz de fornecer um exame sobre os limites e as possibilidades políticas reais, praticáveis sem, com isso, sucumbir à tentação de afirmar apenas aquilo que está dado. Nas palavras do autor:

As expectativas para nossa sociedade futura residem na crença de que o mundo social nos permite, ao menos, uma ordem política aceitável [*decent*], de tal forma que um regime democrático razoavelmente justo, ainda que não perfeitamente justo, seja possível. Dessa forma perguntamos: o que seria uma sociedade democrática justa, estruturada a partir de condições razoavelmente favoráveis, mas ainda assim historicamente possíveis, permitidas pelas leis e tendências do mundo social? Quais princípios e ideais essa sociedade deveria satisfazer, dadas as circunstâncias da justiça em uma cultura democrática tal como a conhecemos? [...] o problema aqui é que os limites do possível não são dados por aquilo que é efetivo, uma vez que podemos alterar, em maior ou menor grau, nossas instituições políticas e sociais (Rawls, 2002:4-5).

Para que a teoria se reconcilie com a realidade política e social ela deve ser capaz de estender os limites daquilo que está estabelecido, tendo como horizonte as possibilidades políticas aplicáveis. Isso significa que a teoria não pode se resignar frente ao possível. Essa atitude de não-resignação não pode ser interpretada, porém, como se a tarefa última de uma teoria/filosofia política fosse a de ser capaz de determinar o tempo e o espaço da realização do que ela definiu como o ideal de sociedade e de justiça. De acordo com a letra do texto:

[d]o mesmo modo que temos boas razões para acreditar que uma ordem política e social autossustentada e razoavelmente justa seja possível, tanto no plano doméstico como no plano internacional, também podemos acreditar que nós iremos, algum dia, em algum lugar, alcançá-la; e, se esse é o caso, podemos fazer algo para realizá-la. Isso por si só, a despeito de nossos eventuais sucessos ou fracassos, é o bastante para eliminar os perigos da resignação e do cinismo. Ao mostrarmos como o mundo social poderia realizar as características de uma utopia realista, a filosofia política fornece um objetivo político de longo prazo e buscar realizá-las fornece o sentido necessário para o que podemos fazer hoje (Rawls, 1999:128)

Afirmar que um regime de fronteiras deve ser *não-opressivo*, pelas razões normativas certas, é a conclusão utópica e realista de uma formulação que não se curva à resignação, tampouco ao cinismo, e, ao fazê-lo, pretende cumprir a tarefa de fornecer um objetivo político, de longo prazo, para as lutas de quem olha para as fronteiras do nosso mundo e compartilha a percepção de que algo consideravelmente injusto é parte daquela realidade.

2.3. Considerações finais

O objetivo central deste capítulo foi aliar uma perspectiva epistemológica específica – o perspectivismo realista, tal como defendido no primeiro capítulo – com uma proposta metodológica determinada, o que chamei de teoria política crítica e normativa. Ambos os elementos são necessários para a formulação de uma teoria política para migrantes. A tarefa crítica de desnaturalizar o que é exposto como intransponível e imutável e mostrar que a engrenagem dos estados territorialmente delimitados é contingente e passível de transformação será levada a cabo na discussão sobre os centros de detenção para imigrantes. A(o) migrante que demanda entrada e é excluída(o), marcada(o) como indesejada(o) ou levada(o) a viver em uma condição de ilegalidade desvela o funcionamento das conexões entre direito, território, fronteira e estado, mas também expõe (e pode levantar a suspeita sobre) os vínculos normativos entre território, direito, coerção e fronteira. Na medida em que se aceita tanto o argumento proposto por Shklar – especificamente, sobre a necessidade de olharmos a injustiça como um tema que guarda certa independência da justiça, de compreendermos a injustiça como um parâmetro social e não o resultado de uma aberração, além de um recurso ao qual vítimas podem recorrer para serem ouvidas – com a posição defendida por Young – sobre como uma teoria crítica e normativa deve começar com a capacidade da(o) teórica(o) ouvir aquela(e)s que dizem *isso é injusto* – podemos levar adiante a afirmação da necessidade de considerar em uma formulação teórica as experiências de quem vive o fenômeno que está sendo investigado.

Contra a proposta de Young, aliada a Walzer, de pensar um limite para reflexões normativas, de um lado, e a afirmação de que devemos – como teóricas e teóricos – apenas desvendar aquilo que as pessoas valoram e que aparecem como promessas não cumpridas, afirmo que ainda não podemos abrir mão de uma reflexão sobre valores, princípios e razões morais. Tal reflexão não precisa ser desenraizada para ser objetiva: basta poder desvincular-se metodologicamente das experiências e das práticas para *imaginar* mudanças possíveis. Isso depende, por sua vez, de uma linguagem normativa. A reconciliação com as instituições, as histórias e os princípios constitutivos das nossas sociedades não pode implicar a resignação, nos ensina Rawls. É por essa razão que o papel da formulação de uma utopia é tão relevante, tornando a reconciliação com a nossa realidade contrária à simples resignação. E uma formulação com pretensões utópicas ganha sentido especial, quando é pensada como *necessariamente* responsiva ao mundo e aquelas pessoas que gritaram: *isso é injusto*. Dito de outro modo, não posso aceitar um endosso das teses walzerianas, porque essa pesquisa pretende enfrentar o desafio de produzir algum tipo de resposta às injustiças que ocorrem no contexto da

migração, que não justifique simplesmente e uma vez mais o ponto de vista e as razões do estado e de sua comunidade política.

É especialmente por isso que a posição de Shklar importa. Ainda com Shklar, concordo que a principal fonte das injustiças do mundo contemporâneo são as desigualdades. O que significará que essas injustiças serão tratadas como objeto de uma perspectiva que precisa recorrer ao vocabulário da justiça, mas também da democracia. Do ponto de vista de uma democracia pensada dentro do escopo dos estados nacionais, não há qualquer problema na exclusão da(o)s indesejáveis, que não são cidadãos e/ou residentes. Isso porque o escopo das demandas por igual tratamento e consideração está dado: é a nação, no caso dos estados nacionais, ou o conjunto de cidadã(o)s habitantes de um determinado território. Também do ponto de vista da justiça, o problema do escopo aparece. Se uma concepção de justiça, atrelada a um ideal de igualdade, depende da afirmação das fronteiras para a sua aplicação – por causa da coerção, da cooperação ou do compartilhamento de valores, laços de confiança e solidariedade – então, a resposta também está dada. Não há nada de injusto na exclusão de novos membros, isso porque o tipo de demanda que criam em relação ao estado a quem solicitam entrada é de natureza distinta e não pode ser interpretada a partir do vocabulário da justiça. Podem ser, no máximo, descritas como demandas humanitárias que geram outro tipo de obrigações que não o direito ao movimento entre as fronteiras dos estados. Isso tudo significa que *a gramática normativa da justiça e da democracia também não poderiam oferecer o caminho adequado para se lidar com as demandas da migração?* É parte do argumento a ser desenvolvido, especialmente no último capítulo, responder que existem alternativas ao nacionalismo metodológico e ao ponto de vista dos estados como única autoridade moral e epistemológica. O que poderia ser interpretado como um passo para uma contestação das suposições sobre o escopo *da justificação democrática e dos deveres de justiça*.

Com Butler, esta tese aprendeu como olhar para a relação entre a construção dos sujeitos e as normas éticas, sociais, jurídicas e políticas, ponto especialmente importante. Dessa percepção uma série de relações começam a ser desenhadas: a figura do migrante, tal como conhecemos, é dependente da existência dos estados e de sua engrenagem específica; a fronteira cria a figura daquela(e) que a ultrapassa; a criação de uma norma jurídica que afirma ser crime a transposição de uma fronteira cria o personagem identificado como “*migrante ilegal*”; o direito internacional dos direitos humanos cria a pessoa jurídica que pode ser tratada como *refugiada*; a moralidade dos estados cria a(o) migrante indesejada(o) que pode habitar os centros de detenção. Olhar para esses processos de criação das normas é parte da tarefa crítica que será empreendida ao longo do próximo capítulo.

Ainda com Butler, este trabalho pôde reconhecer as estruturas e redes de poder, que são parte do contexto da migração internacional, sem, com isso, perder a dimensão da agência. Falar que existe uma engrenagem dos estados que justificam e, em alguma medida, tornam compreensíveis suas ações em suas fronteiras contra aquelas e aqueles que não considera bem-vinda(o), não significa concluir que essas pessoas são impotentes – uma interpretação errada da ideia de vítima e que pode ser resultado de um discurso humanitário. É justamente porque essas pessoas vivem na fronteira – da legalidade, da cidadania, dos estados – que elas podem expor os limites dessas normas apresentadas como naturais e imutáveis. Ficará evidente no sexto capítulo qual a influência da produção de um diagnóstico da migração, a partir do qual não se condena o sujeito que migra ao papel da sujeição, mas também que pensa sobre o contexto no qual a migração internacional toma forma como mais complexo do que a afirmação de que vivemos um mundo marcado por injustiças distributivas extremas.

Por fim, com Benhabib, esse trabalho alia-se uma vez mais às posições que se definem como críticas e normativas. No entanto, diferente do que supõe Young por exemplo, com Benhabib essa aliança é elevada no sentido de ser capaz de lidar mais adequadamente com a relação entre aquilo que apresenta dimensões universais e também contextuais. Será argumentado que uma certa interpretação do tipo de universalismo proposto por Benhabib pode oferecer um caminho interessante para uma reflexão sobre o problema normativo fundamental surgido nas fronteiras quando uma pessoa demanda entrada.

O projeto de aliar crítica e normatividade não é uma novidade no debate contemporâneo. Estou de acordo com a tentativa, proposta por Benhabib (1986: 141-42), de pensar a teoria a partir de duas tarefas: uma é aquela diagnóstico-explanatória e a outra é a utópica-antecipatória. Se Benhabib pretende, com essa divisão, propor um caminho para pensar a teoria crítica contemporaneamente, estou propondo que a mesma divisão – com algumas alterações importantes – pode ser pensada como parte da moldura de uma teoria crítica e normativa para migrantes.

Ainda de acordo com Benhabib, cada uma dessas dimensões possuiria tarefas distintas. Enquanto a tarefa diagnóstico-explanatória da teoria corresponde ao ponto de vista epistêmico do observador externo (*transubjetivo*) e enxerga o sistema social através de suas contradições internas, limitações e crise, o momento antecipatório-utópico da crítica direciona o olhar teórico para as necessidades vividas e as experiências dos agentes sociais. O objeto passa a ser o de formular um ideal normativo para o futuro que tenha significado. Sem uma dimensão

explanatória, a teoria se dissolveria em mera filosofia normativa⁵⁰, mas quando uma teoria se resume apenas a essa dimensão explanatória não deixa de ser apenas mais uma teoria social que pretende produzir conhecimento livre dos valores.

Se a rota proposta por Benhabib parece estar correta, o mesmo não pode ser dito sobre a descrição dos caminhos. A tarefa da produção de um diagnóstico está demasiadamente entrelaçada com a posição do ponto de vista de um observador externo às práticas sociais. Benhabib aponta, acertadamente ao meu ver, para o risco de se produzir uma reconstrução da realidade social a partir de uma única perspectiva. O problema está na desconsideração da possibilidade de justificar a necessidade de se falar de uma certa perspectiva, como parte de um projeto que tem como objetivo narrar as contradições daquilo que é posto e apresentado como necessário, natural e intransponível. É parte da própria experiência de quem vive as promessas não cumpridas de uma determinada realidade social viver os limites e suas contradições. *Por que excluir a “teia de significados” que conforma essa perspectiva da produção de um diagnóstico sobre determinada realidade social?*

Concordar com a posição que está sendo defendida não significa afirmar que o papel da(o) teórica(o) é dispensável ou que cabe à/ao teórica(o) apenas descrever o que está posto pelos agentes sociais. O que se tentou sustentar é a ideia segundo a qual cabe à/ao teórica(o) traduzir, para além daquilo que é vivido individualmente como parte de uma relação de sofrimento, violência e dominação, as experiências individuais em um diagnóstico sobre uma determinada realidade social. Dito de outro modo, é tanto necessário quanto imprescindível, para que as experiências individuais possam ser traduzidas para além daquilo que é vivido individualmente, o exercício de distanciamento feito por quem produz algum diagnóstico sobre aquela realidade. Seria, além de equivocado, cruel supor que sujeitos em sofrimento sejam capazes de produzir análises sociais que descolem mais ou menos da sua realidade e das suas relações particulares. Cabe à teoria política *ouvir* esses relatos e ocupar outra posição, que não a do agente social que é também vítima, para produzir algum tipo de conhecimento sobre uma realidade social marcada por mais de um ponto de vista particular que grita *isso é injusto*⁵¹.

⁵⁰ Estou de acordo com essa afirmação se, e apenas se, a “mera filosofia normativa” for entendida como a redução da teoria política em filosofia moral.

⁵¹ O debate sobre a vítima ter ou não sempre razão tem ganhado algum espaço no debate público brasileiro. A defesa que estou formulando neste e no capítulo anterior pode reverberar nesse debate em, ao menos, um aspecto. Pode ser dito que a vítima, dado certo contexto, tem sempre razão. No entanto, cabe a/ao teórica(o) definir o que é a injustiça e nesse trabalho de definição o vocabulário normativo ganha centralidade. Isso não significa, por outro lado, que devemos cobrar do trabalho teórico a formulação de uma cartilha para determinar todos os casos em que uma pessoa pode ou não falar que sofreu uma injustiça. As pessoas podem, em última instância, em um contexto democrático, recorrerem à linguagem da justiça e da injustiça. O que a teoria pode oferecer é um tipo (bastante específico) de critério/razão que pode ser mobilizada quando desacordos sobre o que é ou não é injusto ocorrem

Essa relação entre um ponto de vista concreto e o ponto de vista externo no momento utópico emancipatório também precisa ser definida mais adequadamente. Quem faz a tradução entre os valores em conflito, as necessidades e as demandas conflitantes é a(o) teórica(o). Tarefa que não se reduz a cobrar as promessas não cumpridas daqueles valores já expressos⁵². Os perigos do convencionalismo e do localismo precisam ser evitados e seus vícios combatidos. Valores normativos – igualdade, liberdade, respeito – podem ser destacados de uma certa realidade em crise (que no caso deste trabalho foi amplamente tratada como crise humanitária), em que não há um *necessário* descompasso entre as normas e a efetividade. Veremos que, de um ponto de vista jurídico-político, as normas internacionais dos direitos humanos não estão sendo *necessariamente* desrespeitadas quando se constrói a alternativa dos centros de detenção *off-shore*. O que significa afirmar que não é correta a suposição de que são ineficazes; o que poderia ser dito é que elas produzem certas contradições quando são parte da justificação (política e jurídica) da construção desses espaços de detenção. Importa ressaltar que dessa afirmação não se segue a suposição, como já foi dito, de que cabe à teórica/ao teórico apenas seguir os momentos contraditórios da realidade. O papel dos argumentos, das razões e da produção de justificações normativas é mais uma linguagem que pode ser acessada quando precisamos justificar a necessidade de afirmar valores como a igualdade, a liberdade e o respeito, no contexto das fronteiras da migração internacional.

Para finalizar, a posição defendida neste capítulo pode ser acusada de ser resultado de um uso instrumental de autoras e autores cujas posições são mais substantivas e não se encerram nas interpretações. Ou então, que os argumentos apresentados não oferecem uma contribuição substantiva para uma discussão metodológica séria nem sobre a teoria crítica, tampouco sobre a teoria política normativa. A melhor resposta para isso, uma vez mais, é reconhecer que a pretensão de oferecer uma teoria política crítica e normativa não é a de corrigir as propostas metodológicas existentes, mas sim a de ser fiel à ideia de que o objeto da teoria não será apenas outras teorias, mas sim a definição de um problema político que pode ser transformado em um problema teórico e normativo. Se estou olhando para um dado fenômeno que me impede de

na esfera pública. Nessa interação pública, o argumento teórico, com base normativa, é apenas mais um dentre outras tantas razões, sentimentos, experiências e emoções que podem ser reivindicados e mobilizados.

⁵² Espero ter explicitado que, ao delimitar como ponto de partida desta investigação aquelas experiências e expressões sobre a injustiça que ocorrem nas fronteiras, não quero dizer que o trabalho da(o) teórica(o) político é o de relatar essas experiências nos seus próprios termos. Há uma distância significativa, composta por mais de um elemento, entre o relato, o grito e as tarefas que deve cumprir a teoria política. Gostaria apenas de enfatizar que cabe à(o) teórica(o) *escutar e traduzir* a reivindicação de algo identificado pelos agentes como injusto. O seu trabalho passa por transformar essa identificação em um objeto sobre o qual a(o) teórica(o) pode debruçar-se, mobilizando vocabulários conceituais, analíticos e normativos para pensar, analisar e compreender essas realidades.

concordar com certas afirmações teóricas e metodológicas ou de dar uma resposta teórica única, acabada e analiticamente coesa, a decisão deverá ser sempre pelos agentes e suas demandas.

Capítulo 3

As fronteiras e seus enquadramentos: uma análise sobre os centros de detenção para imigrantes¹

Kanu Patel, em uma manhã de dezembro de 2001, entrou nas estatísticas que pretendem medir a migração dita ilegal. Da Índia em direção aos Estados Unidos, sua travessia foi interrompida, ao ser preso, no México, junto com dezenas de compatriotas. Sob pressão dos Estados Unidos para endurecer as ações contra a imigração ilegal, o México deportou a(o)s migrantes para a Guatemala. Em território guatemalteco, foram presos em um centro de detenção que, importa notar, recebia fundos da embaixada dos Estados Unidos². Depois de passar oito meses em condições precárias e de lhe ter sido negada atenção médica por causa de dores cardíacas, Patel atentou, com sucesso, contra sua vida (Flynn, 2014: 12; Flynn, 2002: 2)³.

O sol mal nasceu e um grupo já se encontra à espera no pátio de outro centro de detenção ao sul do México. Ouve-se, entre elas e eles, creole, francês, inglês, urdu, lingala e somali. Junta(o)s compartilharam trajetos no interior da América Latina com o objetivo de alcançar a terra prometida: os Estados Unidos. Uma dessas pessoas é Habte Michael, 28 anos, natural de Asmara, Eritreia. Michael havia acabado de aportar em território mexicano, três meses depois de sair da cidade de São Paulo. Deixou Uganda em direção a Rio Branco, onde passou alguns meses para aprender português e planejar a rota que seguiria. Com a ajuda de

¹ Este capítulo é uma versão modificado de dois outros textos já publicados, ver Ventura, 2016; 2016a.

² Segundo notícia publicada no jornal *The Miami Herald*, em dezembro de 2001: “Quarenta e dois migrantes da Índia estão espremidos em um abrigo escuro de dois quartos, equipados com beliches, fechaduras, barras de metal e guardas armados. Os imigrantes não-documentados – capturados no México em abril e deportados para a Guatemala em agosto – sentam-se em um colchão sujo o dia todo jogando cartas e imaginando por que estão detidos na América Central. Um se matou outro dia (...). Reconhecendo que os indianos estavam indo para o norte, a embaixada dos EUA financia o governo guatemalteco com cerca de oito dólares e cinquenta centavos por dia para cada migrante, desde que permaneçam atrás das grades. Desde outubro, a embaixada gastou 30 mil dólares com o que, até mesmo o diretor de imigração da Guatemala, afirma ser uma detenção ilegal de migrantes. Autoridades dos EUA dizem tratar-se de uma grande barganha, porque o Serviço de Imigração e Naturalização dos EUA teria que gastar até 12 mil dólares para deter e deportar cada migrante indiano, caso chegassem até a América. No ano passado, em Honduras, os Estados Unidos pagaram 173 mil dólares para abrigar e deportar cerca de 600 imigrantes contrabandeados, uma economia estimada em 5 milhões de dólares. Mas para aqueles que estão detidos, é uma situação desconcertante: “Não estamos entendendo isso. Por que esse governo está nos mantendo aqui?”, Disse Mitul Padel, 21 anos. “Os EUA dizem ao México: ‘Deporte essas pessoas’ e a Guatemala nos aceita? Nossa fortuna não é muito boa. Não temos nossa liberdade”. Essa controvérsia sobre os imigrantes indianos na Cidade da Guatemala é o mais recente resultado da cooperação entre os governos da América Central e o México, destinada a conter a migração ilegal aos Estados Unidos. Imigrantes indocumentados da América Central, presos no México, não são mais derrubados na fronteira guatemalteca – agora recebem um carona até o final da viagem” (Robles, 2001).

³ Sobre problemas psicológicos gerados no contexto das detenções, ver Filges; Montgomery; Kastrup (2018) Fazel; Silvone (2006). Segundo Michael Flynn, quem narra a história de Kanu Okany Patel, em seu pequeno texto “Donde esta la frontera: Story in English” (2002a): “Patel morreu sem mesmo saber porque estava na Guatemala. Vários meses antes, ele e dezenas de migrantes indianos, sem-documentos, haviam sido presos no México, acusados de tentarem entrar ilegalmente nos Estados Unidos. Os migrantes afirmaram que a polícia mexicana havia destruído seus documentos pessoais e roubado dinheiro antes de entregá-los para o serviço de migração mexicano, o Instituto Nacional de Migración (INM), que os levou para uma detenção na Cidade do México”.

coyotes e *connectors*, passou por Peru, Equador e Colômbia, até esbarrar na fronteira da Nicarágua, que havia fechado suas portas com a justificativa da necessidade de deter fluxos de migrantes cubanos. Depois de três tentativas fracassadas de cruzar a fronteira, de ter sido pego e detido pelos agentes de migração da Nicarágua e de ser extorquido por um *coyote* que recebeu para ajudá-lo na travessia, Michael chegou até Honduras e, em seguida, foi preso em um centro de detenção ao sul do território mexicano. Junto com ele encontram-se centenas de outras e outros migrantes detida(o)s, esperando a decisão oficial sobre seus destinos⁴. Isso porque poderiam, em tese, receber documentos temporários para seguir viagem – possibilidade que alimenta expectativas, já que o México não possui acordos específicos com seus respectivos países que permitem deportá-los imediatamente.

Histórias como as de Kanu Patel e de Habte Michael⁵ podem ser interpretadas como o resultado de uma série de eventos que culminou na transformação dos centros de detenção em um fenômeno global. Isso significa dizer que os centros de detenção se tornaram parte do *modus operandi* dos estados quando precisam lidar com o controle de suas fronteiras mediante a ameaça daquela(e) que atenta contra a segurança nacional, contra os contornos e o conteúdo de sua identidade e de sua cultura, mas também representam uma ameaça às políticas de bem-estar social e à estabilidade social em um sentido mais geral. Afirmar, como se pretende fazer nesta tese, que houve uma transformação significa reconhecer, como bem descreve Michael Flynn (2014a: 166-167), que, antes de 1980, os centros apareciam como uma ferramenta *ad hoc* a qual alguns estados recorriam em circunstâncias bastante específicas.

Para além da expansão dos centros de detenção para imigrantes no interior das sociedades de chegada, hoje, a partir de processos de difusão de normas, práticas e políticas públicas (Lavenex; Uçarer, 2004), esses estados – em sua maioria, democracias liberais – têm, com sucesso, transferido práticas de detenção e pressão a outros estados localizados na sua

⁴ Lakhani (2016), “Passage through Mexico: the global migration to the US”.

⁵ Judith Butler, ao debater o papel da fotografia em contextos de guerra, afirma, contra Susan Sontag, que as imagens poderiam funcionar como imperativos éticos. De acordo com a letra do texto: “(...) a imagem digital circula fora dos muros (...) [e] desse modo se estabelecem as condições para surpresa, indignação, repulsa, admiração e descoberta, dependendo de como o conteúdo é enquadrado pelas variações do tempo e lugar. O movimento da imagem ou do texto fora do confinamento é uma espécie de ‘evasão’, de modo que, embora nem a imagem nem a poesia possam libertar ninguém da prisão, nem interromper um bombardeio, nem, de maneira nenhuma, reverter o curso da guerra, podem, contudo, oferecer as condições necessárias para libertar-se da aceitação cotidiana da guerra e para provocar um horror e uma indignação mais generalizados (...)” (Butler, 2015a: 26-7). Neste trabalho, longe de pretender modificar ações individuais ou então compadecer a leitora ou o leitor com cada uma das histórias recontadas, a intenção é a de afirmar que uma teoria política, informada por problemas, deve ser sensível e se sensibilizar por experiências como as de Kanu Patel, Habte Michael e milhões de outros seres humanos que, ao cruzarem as fronteiras dos estados, questionam a estabilidade de estruturas, conceitos e relações que, como teóricas e teóricos, costumamos tomar como um dado. Para uma justificativa mais circunstanciada sobre a importância de partir de um ponto de vista específico para a produção de uma teoria política com aspectos críticos e normativos, ver capítulo 1.

periferia. Criando, assim, uma espécie de "arquipélago de regimes de detenção" emergenciais que cruzam e replicam as fronteiras do nosso mundo (Flynn, 2014: 24). Isso pode ser interpretado como a construção de um padrão que vem se consolidando quando o assunto é lidar com a(o) migrante que não é bem-vinda(o) e se expressando a partir da externalização de controles para comunidades políticas em que as instituições do estado de direito são identificadas como fracas e que não são necessariamente consideradas destino daquela(e) que migra.

No campo da teoria política, discussões específicas sobre o papel e os significados que os centros de detenção passaram a ter para os contornos do fenômeno da migração internacional na contemporaneidade ainda não são foco de preocupações teóricas que, predominantemente, afirmam ou refutam teses sobre o direito ao livre movimento, elaboram posições sobre o significado do pertencimento político e social e seus vários sentidos e discutem os termos da cidadania, do estado nacional e dos direitos humanos. Alguém poderia replicar lembrando que as teorias políticas que se dedicam ao tema da migração internacional são predominantemente normativas – são teorias sobre a ética da migração, sobre o pertencimento justo e assim por diante –, o que significa que o foco das preocupações são valores, justificações morais e não objetos empíricos. Os centros de detenção e a realidade que os contorna são um problema político urgente, mas será que oferecem algum tipo de problema normativo que merece atenção especial?⁶

Ainda que o debate propriamente normativo seja tema dos próximos três capítulos, gostaria de apontar, de saída, para um horizonte de discussão em que as realidades dos centros de detenção, e o modo como operam divisões e qualificações entre as pessoas, pode *sim* ser pensado como um problema a ser enfrentado pela teoria política com viés normativo. David Miller, por exemplo, interpretou o fenômeno global do alastramento das práticas de detenção para imigrantes e a criação de centros de detenção *offshore* como parte do funcionamento dos termos que compõem a manutenção dos estados.

Conhecido por seus escritos sobre direitos humanos, justiça social e por sua defesa de um princípio normativo do ideal de nação, Miller dedicou algumas linhas, nas páginas finais de seu livro *Strangers in Our Midst*, para avaliar práticas de estados que enviam migrantes para centros de detenção *offshore* e, ao fazê-lo, pretendem desvincular a relação entre resgate e acesso ao território do país responsável pela operação. O que subsidia sua posição, como veremos, é uma justificação do fato dos estados legitimamente excluírem novos membros que

⁶ Para uma interpretação sobre como fenômenos políticos podem ser transformados em um problema de pesquisa a ser tratado por uma teoria política com pretensões normativas ver White; Swift (2008).

demandam entrada⁷. Mais especificamente no “PostScript”, dedicado à crise migratória europeia de 2015, Miller elogia explicitamente o modelo de terceirização empregado pela Austrália, conhecido como *Pacific Solution*. Nas palavras do autor:

No caso das pessoas nos barcos [boat people], todos os lados reconhecem que qualquer navio que encontre um barco cheio de migrantes, em perigo iminente de afogamento, tem um dever humanitário de, ao menos, colocá-los a bordo e escoltá-los até terra firme. No entanto, parece que a perspectiva de ser resgatado desse modo torna-se um incentivo para migrantes embarcarem em uma jornada insegura e quando estados quebram o *link* entre resgate e acesso ao território – como fez o governo australiano ao adotar uma política segundo a qual barcos de migrantes são ou rebocados ao seu ponto de embarcação ou seus ocupantes são avaliados em centros de detenção *offshore*, e aqueles que qualificam para o status de refugiado são descolados para um terceiro país – o fluxo de barcos cai rapidamente e com isso a perda de vidas (Miller, 2016: 171).

Para além da produção de diagnósticos rápidos e de raciocínios consequencialistas sobre os efeitos positivos e negativos ou sobre os fundamentos de determinadas políticas públicas, o que uma teoria política *informada pela experiência de quem migra* poderia dizer sobre um fenômeno que parece embaralhar a relação entre alguns dos seus termos centrais – está-se falando de “soberania”, “território”, “direito”, “direitos humanos”, “responsabilidade” e “legitimidade”?

Retomemos a posição defendida por Miller. Dificilmente encontraremos uma defesa normativa que sustente a ideia de que os estados não têm um dever humanitário de salvar pessoas em uma situação de morte iminente – como é o caso daquelas e daqueles que se encontram em barcos precários em alto-mar, para ficarmos com o exemplo. O que se poderia discutir são os termos deste dever – ou seja, se é ou não um dever de humanidade, bem como as condições de sua aplicação. O ponto da disputa, normativa e analítica, não se encontra exatamente na questão sobre se as comunidades políticas devem deixar morrer pessoas durante o percurso da imigração, quando evidentemente poderiam impedir que catástrofes ocorressem. Miller nota com precisão que o centro do problema está no direito de demandar adquirido, quando se está em determinado território, relação estabelecida no cerne da engrenagem dos estados soberanos de base territorial. Ou seja, o que Miller compreende bem é a relação suposta entre poder demandar e ser reconhecido, como sujeito capaz de fazer reivindicações legítimas, e estar em um certo território. O que países como Austrália, Estados Unidos, Inglaterra, Espanha, Grécia, Nova Zelândia querem impedir é que essas pessoas que arriscam a vida na

⁷ O quarto capítulo será dedicado à apresentação das teses de David Miller sobre esse ponto.

travessia cheguem em seus territórios e possam ter acesso à gramática de luta dos direitos humanos que a(o)s mune com um vocabulário que lhes permite demandar determinados tipos de tratamento e direitos.

Diante dessa percepção é urgente que se responda: *O que estados devem para indivíduos que não são seus cidadãos? Qual a responsabilidade, se é que existe alguma, que comunidades políticas de chegada têm em relação àquelas e àqueles que se aventuram pelos caminhos da imigração? Como fica a relação entre deveres, responsabilidades e território? Quais passam a ser os termos da relação entre exercício da soberania e delimitação de um determinado território frente ao fenômeno global da terceirização dos centros de detenção? Quem pode reivindicar ser portadora e portador de direitos humanos? Seria a linguagem do direito internacional dos direitos humanos incompatível com a demanda local dos estados soberanos pelo exercício de controle e coerção nas suas fronteiras? Qual a dinâmica que se estabelece em casos concretos entre essas duas linguagens que, muitas vezes, parecem ser vetores cujas orientações possuem intensidade e sentidos opostos?*

Este capítulo busca desvendar a relação complexa entre a linguagem de direitos humanos, por um lado, e as práticas dos estados em suas fronteiras, por outro. Lembrando que a proposta ainda não é tratar da tradução do que ocorre nas fronteiras da migração para uma linguagem normativa sobre deveres, responsabilidades e justiça, a tarefa é a de produzir um certo diagnóstico sobre um elemento definidor das práticas contemporâneas dos estados, quando o assunto é estabelecer quem é e quem não é bem-vinda(o) como uma/um novo membro. Isto posto, pretende-se, primeiro, (seção 3.1.) apresentar um quadro geral sobre a relação entre o fenômeno da migração internacional e os centros de detenção para imigrantes. Será parte importante da construção desse quadro enfatizar de que modo os centros de detenção podem ser lidos como o final de um processo de desumanização do migrante, o qual é resultado de enquadramentos⁸ que definem algumas vidas como mais dignas de proteção e respeito do que outras. O grande desafio que se coloca é o de explicar a sobreposição de, no mínimo, dois enquadramentos: um que determina quem é parte da comunidade política e, portanto, ocupa um

⁸ Vale retomar a definição já apresentada no capítulo 2, subseção 2.1.2. Enquadramentos, de acordo com o eixo analítico proposto por Judith Butler (2015: 17), atuam para diferenciar as vidas que podemos apreender e reconhecer daquelas que não somos capazes. Tais enquadramentos são responsáveis pela organização da experiência visual e, também, geram ontologias específicas sobre o sujeito. Nesses termos, a experiência social da vida e da morte depende de um certo tipo de enquadramento (Butler, 2015: 22). Nos mais diferentes usos da palavra, é comum a ideia de que um determinado enquadramento define certa maneira de organizar e apresentar uma ação, o que acarreta, por sua vez, uma determinada conclusão interpretativa sobre a própria ação. Isso não significa que enquadramentos sejam inescapáveis. É tarefa da(o) teórica(o) da política ser capaz de questionar a moldura a partir da exposição e do modo como ela nunca foi capaz de conter a cena que propunha ilustrar, ou seja, que havia algo de fora tornando o que está dentro reconhecível.

lugar político e social que a(o) capacita a fazer demandas – *o enquadramento das fronteiras cívicas* –, e outro que define o sujeito dos direitos humanos ou, então, quem é o humano dos direitos humanos – *o enquadramento dos direitos humanos*. Dessa percepção, algumas perguntas surgem como parte da reconstrução das trajetórias da migração que acabam nos centros de detenção para imigrantes: *O que impede, por um lado, e permite, por outro, que uma vida se torne visível em sua precariedade e em sua necessidade de amparo? O que nos impede de ver e compreender certas vidas como mais humanas do que outras? Quais são esses enquadramentos que justificam a exclusão de algumas pessoas do grupo a ter suas reivindicações representadas e reconhecidas?*⁹

Feita a reconstrução, no segundo movimento (seção 3.2) será escolhido um caso que explicita a dinâmica operada pelos estados entre o direito doméstico e o direito internacional quando precisam lidar com demandas de legalidade e legitimidade no contexto de criação e manutenção desses centros de detenção para imigrantes. Parte do argumento elaborado compreende sustentar as seguintes hipóteses: (a) a gramática dos direitos humanos, inclusive a normativa internacional, cria uma moldura a partir da qual estados podem agir, inclusive nas suas fronteiras; (b) os estados, com frequência, tentam contornar constrangimentos normativos empregando mecanismos de esquiva [*avoidance*] – é o que acontece quando estados instalam ou financiam centros de detenção em outros territórios; (c) a linguagem normatizada dos direitos humanos é parte de um processo que resulta na externalização dos esforços dos estados para criar mecanismos de detenção¹⁰.

Para concluir, será argumentado que, do ponto de vista da teoria, todo esse movimento aponta para a necessidade de se repensar diagnósticos de acordo com os quais estaríamos enfrentando processos de desterritorialização do direito, da política e da lei e o enfraquecimento da soberania dos estados territoriais (Benhabib, 2002: 179). Reconhecer a importância e a complexidade do fenômeno dos centros de detenção significará nesta tese propor a necessidade de se recolocar, no campo da produção de teorias que têm a pretensão de compreender o fenômeno da migração atualmente, a relação entre demandas por direitos e território, para além de uma teoria do direito que reafirma, como única relação relevante as dinâmicas entre o indivíduo e as demandas por direito.

⁹ Todas essas perguntas foram formuladas por meio de um vocabulário butleriano, ver Butler (2004, 2011, 2015a; 2015b).

¹⁰ Para trabalhos que acompanham essa interpretação ver Flynn (2014; 2014a); Guiraudon; Lahav (2000).

3.1. As molduras desenhadas por fronteiras

No primeiro capítulo, retomei brevemente as imagens propostas por Ernest Gellner (1983) para pensarmos sobre o mundo entrecortado pelos estados modernos e, depois, nacionais. A imagem proposta por Gellner pode nos ajudar a pensar que o ponto central da distinção entre um mundo cartografado por Oskar Kokoschka e um mundo cartografado por Amedeo Modigliani é a possibilidade de distinção que os traçados criam. Se, em um caso, a explosão dos mais variados pontos de cor seria tamanha que não se poderia diferenciar com exatidão nenhuma forma definida, ainda que a existência do quadro como um todo fosse inquestionável, no outro, estaria muito evidente o ponto que marcaria o começo de uma coisa e o fim de outra; se notaria pouca sobreposição e ambiguidade, se é que existiria alguma. O que Gellner nos ensina é que a fronteira e a consequente definição de um território é parte inquestionável do mapa moderno que retrata um mundo entrecortado por unidades políticas que se entendem soberanas¹¹.

São precisamente as fronteiras e o modo como elas fazem parte da realidade política e social dos estados territoriais – cujas nuances, como quer a analogia proposta por Gellner, variam de acordo com o momento histórico em questão – que constituem o eixo central para a compreensão do regime migratório contemporâneo¹². A imagem que refletiria a divisão do mundo em estados territorialmente organizados, aquela de um Modigliani, é resultado de uma perspectiva que olha para essa realidade a partir da estrutura dos estados – estáveis, acabados,

¹¹O que está sendo dito é que certas comunidades políticas, sob o nome de estado, baseiam-se no prestígio que lhes concede a crença, difundida entre a(o)s participantes, dada pela “conformidade à lei” da ação social por elas ordenada. Nos estados, essa crença na conformidade à lei, específica das ações de uma comunidade política, intensifica-se até o ponto em que são consideradas capacitadas a ordenar ou admitir a aplicação de coação física “conforme a lei”. Nessas comunidades políticas é a crença na conformidade com a lei que confere legitimidade para a ação que se utiliza do aparato coercitivo (Weber, 2012: 525). Já deve ter ficado evidente até aqui que essa é a definição weberiana clássica, de acordo com a qual o estado é definido a partir de um meio específico, que lhe é próprio, qual seja: a coação física. Evidentemente, continua o sociólogo, a coação não é o seu meio normal ou único, mas seu meio específico. Nesses termos, o estado é aquela comunidade humana que, nos limites de determinado território – este território, completa Weber, faz parte de sua qualidade característica –, reclama para si (com bastante êxito) o monopólio da coação física legítima (Weber, 2012: 525-526). O território e, por decorrência, aquilo que confere forma à sua extensão – as fronteiras – são parte da qualidade característica desta definição de estado na medida em que sua existência patente e constante depende dos contornos dos limites de um território sobre o qual reclamará o monopólio da coação física legítima, sendo a legitimidade uma qualidade da ação que está em conformidade com a lei.

¹² Quando se fala em regime migratório internacional contemporâneo, aceitam-se análises que apontam características distintivas de um fenômeno que não é novo na nossa história. Destaca-se a análise já clássica de Castles e Miller, de acordo com a qual haveriam quatro características que tornam o fenômeno migratório internacional distinto e merecedor de atenção especial: a globalização (extensão) da migração; a diferenciação da migração; a feminização da migração; e, por fim, a crescente politização da migração (Castles; Miller: 2003: 7-9). Retomarei essas características no sexto capítulo.

delimitados. E se mudarmos a perspectiva a partir da qual esse mesmo mundo é descrito, teríamos como resultado a mesma representação? Esse não me parece ser o caso.

A suposição de que as fronteiras dos estados podem ser vistas como algo mais do que apenas linhas que dividem unidades organizadas enquanto autoridade política uniforme e acabada depende, importa notar, da recusa completa de sua naturalização. As fronteiras tornaram-se tema merecedor de atenção e foco de preocupação teórica na medida em que se passou a descrevê-las como um dado artificial e/ou relativo, como um artefato passível de ser problematizado e não como um dado absoluto e inescapável da nossa organização política, social e geográfica (Hannerz, 2010: 537).

Para a teoria política isso quer dizer que os significados das fronteiras não se encerram na sua relação com um determinado território sobre o qual um estado reclama jurisdição exclusiva. As fronteiras – quando vistas a partir de suas dimensões simbólica, identitária e cultural – podem ser tratadas tanto como o lugar do encontro e da criatividade, como quer H. Bhabha (1999), quanto também como o lugar da identificação, a partir de relatos e etnografias, de experiências e histórias *enfronteiradas*, marcadas por exclusão, vulnerabilidade, incertezas e desencontro. Nesse sentido, as fronteiras podem significar o lugar em que ocorrem interações de *status* e dos significados da cidadania, da nacionalidade e da pertença a uma comunidade política. Em todos esses aspectos, as fronteiras, ou zonas enfronteiradas, desempenham uma dupla função: de um lado, funcionam como barreiras e “para-choques” e, de outro, são como pontes ou zonas de interação (O'Dowd, 2002: 114)¹³.

Caso se aceite que as fronteiras não podem ser resumidas àquele limite que estabelece o espaço físico, ou geográfico, e que é preciso reconhecer seus sentidos relacional, simbólico e cultural, não é difícil concluir que o “local da fronteira” não se refere somente a um estado, uma nação ou a uma determinada comunidade política. A fronteira é também a fronteira da civilização, a fronteira espacial, a fronteira entre/de culturas e concepções sobre o mundo, a fronteira da cidadania que delimita o *nós* e os *outros*, a fronteira de etnias, a fronteira da história. E, continua José de Souza Martins (2014, 10-11) em *Fronteira: A degradação do Outro nos confins do Humano* [2010], é também a fronteira do humano.

Esta seção será dedicada à apresentação de uma leitura possível sobre uma realidade em que as fronteiras do pertencimento – cívicas – e, em alguns casos, as fronteiras territoriais

¹³ Ainda com O'Dowd (2002: 114), é possível afirmar que "as fronteiras são como (...) manifestações do poder, conquista e conflito, mas também são lugares de troca e identificação voluntária, produtiva e enriquecedora. São ao mesmo tempo habilitadoras e 'impossibilitadoras', dão suporte para oportunidades assim como as negam, incluem como também excluem, possibilitam a afiliação voluntária [como também] o poder coercitivo".

encontram-se com as fronteiras que delimitam quem pode e quem não pode reivindicar certos direitos, quando ocupa esse espaço. Afirmar que existem pessoas que podem e que não podem reivindicar certos direitos não significa criticar o conteúdo desses direitos, tampouco significa dizer que se tratam de direitos formais sem qualquer relevância prática. O ponto é que quem pode reivindicar efetivamente os direitos – internacionais – nas fronteiras varia e esse problema não nos leva a uma crítica comum e, por vezes, fácil sobre o conteúdo ou sobre a gramática dos direitos humanos. A divisão real entre, por exemplo, quem pode reivindicar o princípio do *non-refoulement*¹⁴ e quem não pode, então, cria a pergunta sobre o que está em operação no reconhecimento de algumas/alguns enquanto capazes de demandar algo e na recusa desse mesmo lugar para outra(o)s? Portanto, não coloca necessariamente a questão sobre os limites do conteúdo dos direitos humanos quando tratados no seu sentido moral.

3.1.1. Qual vida pode ser sacrificada?

Interpretadas como partes de uma certa moldura, de um determinado enquadramento, as fronteiras dos estados - no sentido cívico e também territorial - e as fronteiras da definição de quem pode ser reconhecido como parte do *nós*, os humanos, se encontram em um certo contexto das migrações internacionais, mais precisamente na definição de quem é e de quem não é desejada(o) como novo membro de uma comunidade política. Parece ser difícil recusar a afirmação de acordo com a qual as fronteiras, no contexto dos estados nacionais, reforçam uma distinção que é também ética entre quem faz parte do *nós* e toda(o)s aquela(e)s que fazem parte dos *outros*, ou seja, os *outsiders*¹⁵. Não será possível discutir aqui os termos da construção do estado soberano territorialmente delimitado e, depois, do encontro deste estado com a nação. O que importa notar, com Christopher Morris (2002: 229), é que a consolidação da trindade ocidental de "povo-território-estado", para retomar os termos de Hannah Arendt (2007:263), que tem na(o) cidadã(o) nacional seu principal agente, constitui-se como a primeira resposta europeia para a relação que estava sendo estabelecida entre fronteiras, de um lado, e o pertencimento político, de outro. Pertence à comunidade política quem é parte do *nós* e está *do*

¹⁴ Este é o princípio básico do Direito Internacional dos Refugiados, explícito no artigo 33 da Convenção Relativa ao Estatuto dos Refugiados de 1951. De acordo com esse artigo, o princípio do *non-refoulement* é definido nos seguintes termos: "Nenhum dos estados membros expulsará ou rechaçará, de maneira alguma, um refugiado para as fronteiras dos territórios em que a sua vida ou a sua liberdade seja ameaçada em virtude da sua raça, da sua religião, da sua nacionalidade, do grupo social a que pertence ou das suas opiniões políticas".

¹⁵ Divisão que também não pode ser tomada necessariamente como natural ou inquestionável, mas sim como parte de um processo mais amplo de construção do estado e da nação. Para perspectivas que justificam normativamente essa divisão, ver capítulo 4. Para uma perspectiva que rejeita frontalmente essa divisão, ver capítulo 5.

lado de cá da fronteira; os *outros*, que estão *do lado de lá*, não possuem o mesmo *status*, tampouco podem reivindicar, em princípio, o mesmo tipo de tratamento que a(o)s nacionais. Nesse sentido, a fronteira cria uma moldura, ou seja, pressupõe decisões e práticas que definem o que fará parte e o que será deixado de fora desse enquadramento, quem pertence e quem não pertence à comunidade política em questão¹⁶.

A fronteira do pertencimento, ou então, a fronteira cívica, que pode ou não coincidir com a fronteira territorial, em alguma medida encontra-se sobreposta à fronteira que define quem é humano, quem não é, quais vidas reconhecemos publicamente como vidas que merecem ser vividas e quais vidas não são nem mesmo reconhecidas enquanto tais. Se endossarmos a interpretação formulada por Arendt sobre os resultados produzidos, na Segunda Guerra Mundial, pelo paradoxo da afirmação dos direitos humanos, por um lado, e da soberania popular, por outro, o seguinte diagnóstico seria produzido: a fronteira do pertencimento que define quem é parte do *nós*, a(o)s cidadã(o)s – ou parte de algum grupo mais amplo, como, por exemplo, nós, a(o)s ocidentais –, é também a fronteira do pertencimento que define quem é o *nós*, a(o)s humana(o)s, a(o)s que podem reivindicar aqueles direitos reconhecidos como *do homem e da mulher*. Aquele indivíduo que não é parte do primeiro grupo dificilmente será plenamente reconhecido como sujeito no segundo grupo. Foi essa a conclusão a que chegou Arendt, quando precisou lidar com aqueles corpos que puderam ser enviados para os campos de concentração e de extermínio.

Nada do que foi dito até este ponto significa que se concorda com o argumento segundo o qual os centros de detenção para imigrantes possuem o mesmo significado ou possam ser comparados com os campos de concentração, parte do horror produzido durante a Segunda Guerra Mundial. Algum esforço será empreendido para distanciar o tipo de análise que está sendo construída nesta tese daquelas que se filiam às leituras propostas por Giorgio Agamben e que tendem a igualar as experiências dos campos de concentração às dos “campos” de detenção para imigrantes, que são parte da realidade das democracias contemporâneas¹⁷. Diferente de Hannah Arendt, que nos ensina *porque* o fenômeno do totalitarismo é distinto e diferente das democracias de massa, e de outras formas de regime político, tais como a tirania e o despotismo, o que as análises que enxergam similaridade em tudo fazem é um tipo de filosofia/teoria que apaga todas as distinções relevantes. É um modo de pensar, pontua Seyla

¹⁶ Para um argumento sobre o princípio não democrático que é parte da definição dos contornos de comunidades democráticas – ainda que não seja exclusivo das democracias – de se autodeterminarem, ver Benhabib (2011).

¹⁷ Para análises que recorrem aos termos propostos por Agamben ver Rajaram; Grundy-Warr (2004); Gordon (2010); Zeveleva (2017).

Benhabib, em que “todos os gatos são pardos”¹⁸. Para além desse ponto, estou de acordo com Judith Butler quando afirma que a ideia de “vida nua” é inadequada para descrever o que acontece com populações despossuídas, vulneráveis e sem garantia de direitos. Quando olhamos para os sujeitos dessa realidade, nos ensina Butler, estamos “falando sobre situações nas quais o poder se sedimentou tão completamente na vida dessas pessoas que não há nenhum meio de escapar (...)” (Butler, 2008: s/p). Uma forma de poder, veremos, que transforma os indivíduos em objetos da lei e do arbítrio dos estados quando decidem qual vida é considerada desejada e qual vida pode ser enviada para os centros de detenção.

Estava chamando atenção para uma similaridade possível entre a sobreposição da fronteira do pertencimento e a fronteira da humanidade, no contexto da análise proposta por Arendt e o tipo de encontro que ocorre nos centros de detenção para imigrantes contemporaneamente, que pode ou não adicionar também o componente “território” nessa complexa equação. No caso dos centros de detenção, o indivíduo detido, em alguns exemplos indefinidamente, não é considerado nem parte do *nós*, que compõe a comunidade política onde solicita entrada, nem parte daquele grupo de humanos que poderia reivindicar o direito à livre circulação, como um direito humano fundamental ou o tratamento não discriminado em virtude de seu *status* ou nacionalidade¹⁹. A descrição fica ainda mais complicada, quando o indivíduo detido é enviado para um centro localizado em um território que não é parte da jurisdição da comunidade política a que pretendia solicitar refúgio, abrigo e, nos casos em que há acordos que permitem a deportação e a extradição direta do migrante detido, não há qualquer chance de recorrer da decisão. Nesses eventos, a fronteira territorial, a fronteira do pertencimento e a fronteira que define quem será o sujeito do direito – aquele que pode, por exemplo, reivindicar

¹⁸ Sigo a tradução brasileira da *Fenomenologia* (2002: parágrafo 16) para citar o provérbio. Vale lembrar que Benhabib está analisando mais especificamente a posição de Rancière (2004) sobre os direitos humanos, no entanto, o tipo de filosofia proposta por Agamben também está em seu horizonte. A referência aqui é a sua conferência, proferida no Center for Global Cooperation Research, intitulada “From the Right to Have Rights to the Critique of Humanitarian Reason. Against the Cynical Turn in Human Rights Discourse” (2014). Gostaria de enfatizar, uma vez mais, o modo como Benhabib trata o tipo de crítica formulada por Rancière à “razão humanitária”: “Este clima predominante de desilusão e cinismo sobre muitos dos direitos humanos e das políticas humanitárias é compreensível; mas não é defensável. O desenvolvimento do direito internacional, desde 1948, tentou dar novo significado jurídico à “dignidade humana” e aos “direitos humanos”. Admitidamente, esses desenvolvimentos, por sua vez, geraram os paradoxos da “razão humanitária”, mas o modo de trabalhar com esses paradoxos não é nos voltarmos contra o *jus gentium*, a lei das nações, do nosso mundo; em vez disso, precisamos de uma nova conceituação da relação entre o direito internacional e a política emancipatória; uma nova maneira de entender como negociar a “facticidade” e a “validade” da lei, incluindo os direitos humanos internacionais e o direito humanitário, tais como criar novas perspectivas para a política” (Benhabib, 2014). Utilizo aqui a degravação publicada no ResetDoc. Para um desenvolvimento da ideia de direitos humanos, nos termos propostos por Benhabib, ver (2007; 2011; 2008; 2009).

¹⁹ Nada do que estou dizendo tem uma implicação direta e necessária para defesas normativas sobre um direito humano à imigração internacional. Estou chamando a atenção para o fato de que, mesmo não se tratando de um direito garantido pela normativa internacional, algumas pessoas podem mover-se livremente entre fronteiras, enquanto outras não podem usufruir do mesmo privilégio.

o respeito ao princípio de *non-refoulement* – coincidem, criando um complexo cenário político e jurídico em que a relação entre demanda por direito e território se recoloca.

Embora o tipo de paradoxo notado por Arendt na afirmação dos direitos humanos, no contexto dos estados nacionais, seja especialmente importante para a análise construída neste capítulo, não é o caso de simplesmente transpor a mesma proposta analítica para um diagnóstico que não pode ser o mesmo. Sabemos que Arendt empregou a palavra *sem-estado* para referir-se tanto àquelas pessoas que haviam perdido sua nacionalidade, mas também para falar sobre quem não mais se beneficiava dos direitos de cidadania. Nesse sentido, os *sem-estado* eram refugiada(o)s, solicitantes de refúgio, migrantes econômicos e cidadã(o)s naturalizada(o)s que sofriam a ameaça de perderem seu status. O que unia a experiência de todas essas pessoas era o fato de terem sido expulsas da trindade ocidental povo-estado-território, essa condição as/os relegou a situação de sem-direitos [*rightlessness*]. De acordo com a interpretação de Ayten Gündoğdu, as pessoas sem-direitos são aquelas privadas da sua personalidade legal, assim como do direito de falar e de agir: “A expulsão de uma comunidade política implica na expulsão da humanidade, na medida em que se perde não apenas seus direitos de cidadania como também seus direitos humanos” (Gündoğdu, 2015:2). Ao retomar essa leitura das críticas de Hannah Arendt aos princípios do sistema internacional, a ideia de nacionalidade e soberania, e aos direitos humanos, Gündoğdu enfatiza que o problema da criação de indivíduos sem-direitos não poderia ser lido apenas como uma simples *anomalia*; o modo como o sistema de estados nacionais foi montado e a sua relação com a afirmação dos direitos humanos abre espaço para a criação de um personagem que, precisamente, quando surge apenas como humano, despojada(o) de seus atributos sociais e políticos, não é mais capaz de reivindicar e exercer aqueles direitos que deveriam ser garantidos a todos os seres humanos. A pergunta que precisa ser enfrentada, frente a essa proposta de análise sobre a condição da(o)s sem-estados, é se a realidade da(o)s migrantes considerada(o)s indesejada(o)s – solicitantes de refúgio, asilo, refugiada(o)s, clandestina(o)s – pode ser tratada como uma representação contemporânea do mesmo personagem?

Ao rejeitar a simples transposição da definição dos campos de extermínio para aquela que deveria ser formulada para os centros de detenção para imigrantes mobilizei a crítica formulada por Benhabib sobre um tipo de construção de argumento teórico/filosófico que não é capaz de propor distinções²⁰. O mesmo ponto pode ser retomado para rejeitar a transposição

²⁰ É interessante notar como Benhabib, neste ponto específico, está próxima de uma definição analítica das tarefas da filosofia de acordo com a qual “[o] fracasso em ver distinções importantes encerra alternativas e nos torna

das realidades e dos esquemas analíticos mobilizados na compreensão da situação da(o)s sem-estado para a realidade da(o) migrante indesejada(o). Para além de reconhecer a diferença importante no regime internacional de direitos, inclusive aqueles direitos que têm como foco o fenómeno da migração²¹, é preciso notar outra diferença fundamentalmente relevante: a(o) migrante que podem ser enviada(o) para os centros de detenção não representa aquela vida despojada de todos os seus atributos sociais e políticos. Os enquadramentos que identificam quais são os sujeitos que podem reivindicar direitos e quais sujeitos devem ser silenciados não despem essa vida dos seus predicados. O que está em ação, no processo que tem como fim os centros de detenção, é a mobilização daqueles marcadores sociais da diferença – sexo, etnia, nacionalidade, gênero, sexualidade, classe social, raça – para definir qual vida pode ser pausada e qual vida não pode, qual vida pode ser silenciada e qual vida não pode.

No entanto, rejeitar a transposição dos significados do personagem *sem-estado* para quem estou chamando neste capítulo de *indesejada(o)*, não significa recusar a tese de que a criação desses indivíduos é parte da relação entre os estados nacionais e os direitos humanos, como também não significa recusar os sentidos do desrespeito e da vulnerabilidade a que estão submetida(o)s migrantes que insistem em cruzar as fronteiras. Afirmar, como farei no sexto capítulo, que a esses indivíduos é negado o direito fundamental de ser respeitado como sujeito capaz de fazer demandas, não inviabiliza o diagnóstico que pretende lançar luz sobre o encontro de certos enquadramentos, quando se define quem é indesejada(o) e, portanto, pode ser enviada(o) para os centros de detenção. Ou seja, a crítica sobre os limites da definição de quem é o humano que pode reivindicar direitos não pode ser simplesmente traduzida em uma recusa completa do papel que esses direitos continuam a ter nas lutas políticas, inclusive de quem migra, e da força que essa linguagem pode ter, quando mobilizada no plano normativo.

Reconhecer que os enquadramentos existem e que podem coincidir na definição de quem pode ser silenciado e quem não pode, quem pode se mover e demandar direitos e quem

prisioneira(o)s dos nossos próprios pensamentos. Então, é uma tarefa importante - e até libertadora - da filosofia identificar tais distinções e lutar para que possamos fazer um uso correto delas" (Scanlon, 2011: 162).

²¹ É verdade que Ayten Gündoğdu reconhece a importância desse contexto. O ponto de desacordo não repousa exatamente sobre essa afirmação. Ainda sobre o contexto das normas de direito internacional, desde a Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948), vale destacar que o movimento de pessoas entre as fronteiras dos estados, em especial, de solicitantes de refúgio e asilo passaram a estar submetidos ao regime internacional dos direitos humanos. No tópico específico da migração internacional as normas internacionais dos direitos humanos criam um guia [*guideline*] que impõe certos limites à ação dos estados soberanos. A Declaração Universal dos Direitos Humanos (Artigo XIII), por exemplo, reconhece o direito ao livre movimento entre fronteiras nos seguintes termos: um direito a emigrar – sair do país – mas, *não* um direito de imigrar – entrar em um país. O Artigo XIV ancora um direito ao asilo, quando cumpridas certas condições, enquanto o Artigo XV prevê que toda(o)s têm direito à nacionalidade e que “[n]inguém pode ser arbitrariamente privado da sua nacionalidade nem do direito de mudar de nacionalidade” (Benhabib, 2004: 11).

não pode, no entanto, não responde àquelas questões colocadas na introdução: *O que impede, por um lado, e permite, por outro, que uma vida se torne visível em sua precariedade e em sua necessidade de amparo? O que nos impede de ver e compreender certas vidas como mais humanas que outras?*

As fronteiras, quando entendidas na perspectiva mais ampla proposta nesta tese, abrem caminho para uma interpretação alternativa sobre os sentidos dos centros de detenção e o tipo de tratamento que migrantes recebem como parte de um processo que, de algum modo, justifica que sejam enviada(o)s para essas instalações. A ideia é a de que, na medida em que o *outro* é degradado reiteradamente, a existência de quem o domina, subjuga, explora e exclui pode ser reafirmada. Com efeito, a fronteira pode ser compreendida como um espaço social com caráter litúrgico e sacrificial, em que aquele corpo abjeto (do *outro*) é oferecido para a proteção, a segurança e a manutenção da ordem nacional. Dito de outro modo, o encontro daqueles enquadramentos – que definem quem é parte *do nós*, os limites do território sobre o qual tem-se jurisdição exclusiva e quem são os sujeitos que podem reivindicar os direitos humanos – transforma a fronteira em um local em que o *outro* pode ser sacrificado. Fiquemos com a ideia de sacrifício.

O sacrifício é uma categoria cara para certa tradição antropológica. Em Henri Hubert e Marcel Mauss, por exemplo, o que é significativo no sacrifício não é o ato de matar, mas sim sua função e seus significados sociais. De modo resumido, a ideia é a seguinte: “Como um fato social durkheimiano, o sacrifício serve para reforçar a comunidade, para definir e salvaguardar a comunidade, para definir e salvaguardar as fronteiras e para invocar a proteção tanto da sociedade quanto dos indivíduos” (Mathur, 2014: 438).

É verdade que os sentidos antropológicos para o sacrifício são múltiplos²². Ainda de acordo com Hubert e Mauss, um único sacrifício também pode ter amplo leque de significados. No entanto, mesmo que se reconheça a diversidade de abordagens e de significados, para os propósitos do argumento que está sendo elaborado importa um sentido em especial: os sacrifícios que ocorrem nas fronteiras [*boundary sacrifice*]. A proposta que está sendo formulada é a de compreender os sacrifícios ocorridos nas fronteiras como uma forma de tratamento que a(o) migrante – identificada(o) como perigoso que precisa ser mantido distante e/ou repelida(o) para fora recebe. Adiciona-se a essa interpretação a ideia de que as formas sacrificiais, inclusive o *boundary sacrifice*, convivem (não sem conflito) no interior do sistema do direito. Ou seja, não são apenas próprias de organizações sociais qualificadas como

²² Para um texto clássico, ver Girard (1990).

tradicionais. O que está sendo afirmado é que, nas fronteiras, a linguagem do direito sobrevive junto ao sistema ancestral da violência, que busca sua justificativa na necessidade de se manter a ordem e a unidade social, conservando o inimigo longe dos laços de coesão e confiança que sustentariam uma comunidade política.

Em um sentido ligeiramente distinto, lembra Khosravi (2010: 29), o sacrifício é o primeiro ato das pessoas que transgridem as fronteiras de um estado. Nem toda(o)s a(o)s migrantes, obviamente, experimentam o mesmo grau de perigo e de sacrifício. Circunstâncias políticas, fatores geográficos, sexo, gênero, sexualidade, nacionalidade, raça, quantidade de recursos e informações a que se tem acesso, o modo como se decide (ou se pode) realizar o trajeto são alguns dos fatores que determinam o nível de perigo e o grau de sacrifício a que a(o)s migrantes estão submetidas(os) (Hagan, 2008: 61).

Se a(o) migrante – quer quando visto como uma figura forte e poderosa capaz de romper o tecido social, cultural e até mesmo o sistema de direitos e acessos de uma comunidade política, quer quando identificado como fraco e dependente, demandante de tratamento e direitos especiais – é o personagem que pode ser sacrificado nos trajetos da imigração, vale a pergunta: *o que significa afirmar que uma pessoa é elegível ao sacrifício?*

De acordo com René Girard em *A violência e o Sagrado* [1972], as vítimas do sacrifício humano formam uma lista bastante heterogênea. Um denominador comum entre as escolhas da(o)s sacrificáveis repousa na identificação de certos indivíduos com categorias exteriores ou marginais. São pessoas que apresentam alguma dificuldade ou restrição que as impede de tecer, junto à comunidade, laços que as conectam com outros membros²³.

Atualizando esses termos para uma linguagem amplamente aceita em nossas sociedades, Khosravi (2010: 28) afirma que a elegibilidade dos migrantes como pessoas sacrificáveis encontra-se no seguinte raciocínio: porque não são considerados como parte do *nós*, as/os cidadã(o)s, mas também da humanidade, aquela(e)s que transgridem as fronteiras, são vistos enquanto corpos que podem ser sacrificados. É nesse sentido que “a fronteira é a fronteira da humanidade”, como propõe Martins:

Se entendermos que a fronteira tem dois lados e não um lado só, o suposto lado da civilização; se entendermos que ela tem o lado de cá e o lado de lá, fica mais fácil e mais abrangente estudar a fronteira como concepção de fronteira do humano (Martins, 2014: 141).

²³ Nas palavras de Girard (1990: 26): “Entre a comunidade e as vítimas rituais um certo tipo de relação social encontra-se ausente: aquela que faz com que seja impossível recorrer à violência contra um indivíduo sem expor-se a represálias de outros indivíduos, seus próximos, que considerariam seu dever vingá-lo”.

É na fronteira que se elege quem poderá ser sacrificada(o) em nome da proteção daquilo que a fronteira, ela própria, supostamente protege. É porque essa fronteira existe que certos enquadramentos entram em ação e definem quem pode ser recusado, quem pode ter sua vida “pausada” em um centro de detenção, quem pode ser devolvido a seu ponto de origem. Uma vez aceita essa afirmação, chega-se à conclusão de que a fronteira é um “lugar e/ou espaço” social, político e cultural em que *status* e identidades são produzidos e reproduzidos – a(o) humana(o), a(o) migrante, a(o) asilada(o), a(o) refugiada(o), a cidadã(o), e assim por diante. Quando se afirma que a fronteira é ao mesmo tempo a fronteira da humanidade e a do seu par – a desumanização –, é possível localizar, no contexto do fenômeno da migração, como essa relação possui expressões nas práticas institucionais e cotidianas²⁴.

Na Colômbia, por exemplo, ser uma “desplazada” ou um “desplazado” significa estar em um lugar entre o humano e o não humano (Agier, 2008: 15). O grau de desumanização ao qual a(o) migrante é submetido aparece no e conforma o vocabulário empregado para descrever as ações e os personagens que compõem a jornada da imigração²⁵. Para os participantes do Projeto Minuteman²⁶, o transporte de pessoas não autorizadas que tentam realizar a travessia para os Estados Unidos é chamado de “*dog wagons*” e “*hunting*” designa a ação de perseguir/caçar migrantes (Michalowski, 2007: 69). “*Hot returns*” é o nome recebido pelas patrulhas que as autoridades de Israel operam na fronteira com o Egito, a fim de combater a travessia clandestina para o território israelense.

O mesmo processo de desumanização é também representado pelo modo como se animalizam os papéis exercidos no trajeto. Para citar alguns exemplos: “coyote” (designa o traficante responsável pelo trajeto) e “pollos” (identificação das/os) migrantes mexicana(o)s que atravessam as fronteiras, no México; *shetou* (*snakehead*, para os traficantes) e “renshe” (“human snakes”, para as(os) imigrantes), na China; “gosfand” (ovelha) ou “dar poste gosfand”

²⁴ A sequência de parágrafos a seguir é parte da defesa de que dar início à resposta sobre o problema apontado até aqui passa por uma investigação acerca da estrutura do discurso. Seguindo, uma vez mais, Butler, em *Vida Precária* (2011a: 11), defende-se que a estrutura do discurso precisa ser analisada para que possamos entender como uma autoridade ética é sustentada. Aquilo que nos vincula – em um sentido ético – e o que cria os laços de obrigações que temos umas/uns com a(o)s outra(o)s têm a ver com o modo como o discurso do outro, que não precisa ser necessariamente vocalizado, chega até mim (ou a nós) de modo tal que não posso (podemos) evitá-lo. Compreender o processo de desumanização a que alguns migrantes são submetidos é parte importante da tarefa de questionar as molduras (e os enquadramentos) que definem quem somos *nós* – quem, de um lado, são as pessoas que podem reivindicar direitos e quem, de outro, são as pessoas que podem ser silenciadas, cujas demandas não têm a mesma autoridade.

²⁵ Agradeço à Roberta Soromenho por ter chamado minha atenção para como a desumanização não apenas aparece, mas conforma o vocabulário.

²⁶ Projeto criado e formado por civis estadunidenses, cujo principal objetivo é o de patrulhar e vigiar as fronteiras do Arizona (EUA) com o México.

(estar na pele de uma ovelha) para referir-se, no Irã, á/ao migrante clandestina(o) ou ilegal (Khosravi, 2010: 27-28). Ao interpretar esses usos, Khosravi afirma que:

Desumanizados e representados em termos (...) de animais que tradicionalmente são sacrificados em rituais – a(o) transgressor/transgressora das fronteiras são criaturas [usadas no] ritual das fronteiras. A imagem de raio X tirada dos containers e dos caminhões que cruzam as fronteiras retrata os corpos daquela(e)s não-autorizada(o)s, apertados entre caixas de bananas ou outras cargas. Seus corpos são reduzidos a mercadorias, a *commodities* (...)” (Khosravi, 2010: 27).

Corroborando também essa interpretação do regime das fronteiras os inúmeros casos de extorsão, assaltos, violência sexual e de gênero que ocorrem nos percursos daquelas e daqueles que estão em trânsito. Os juízos comumente partilhados sobre quem representa o lado correto e quem representa o lado errado da história devem ser contidos. Ainda nas palavras de Khosravi (2010: 21): “Quando a injustiça e a desigualdade tornam-se tão pervasivas quanto são nas fronteiras, avaliações éticas perdem o seu peso”. O que não quer dizer que juízos normativos deixam de ser válidos, mas que avaliações éticas que oferecem qualificações fechadas, acabadas, sobre os papéis – da(o)s oficiais, da(o)s traficantes de pessoas, da(o)s seguranças, da(o)s burocratas, da(o)s migrantes – exercidos nas fronteiras precisam ser revistas.

No espaço criado pelas fronteiras, *o outro* que representa o risco – a(o) terrorista, a(o) causadora/causador do desemprego e da falência do estado de bem-estar social, aquela(e) que não pode ser assimilada(o) ou respeitada(o) – é transformado em elegível ao sacrifício, e a fatalidade que representa a sua morte bem como o seu sofrimento é esvaziada cotidianamente. O que é parte da explicação das razões de algumas vidas, por serem reconhecidas como tais, serem lembradas, lamentadas, enquanto outras, por nem mesmo serem reconhecidas como vidas, serem diariamente esquecidas e silenciadas.

São as vidas *clandestinas*, *ilegais*, *indesejadas* que, por não atenderem aqueles critérios, aquelas normas que criam o limite de quem não é parte do *nós*, podem ser enviadas para os centros de detenção. Será tema das próximas seções o modo pelo qual os centros de detenção para imigrantes, nos seus mais variados tipos e regimes, normalmente são apresentados como uma medida administrativa tomada contra aqueles e aquelas que entraram com uma solicitação de refúgio, são considerada(o)s *ilegais* ou serão deportada(o)s (Cornelisse, 2010). Ainda que a detenção, especialmente nas democracias liberais, não seja apresentada formalmente como uma punição, e não requer que a pessoa enviada tenha sido condenada por um crime, o uso desses espaços costuma indicar que, além de punir, a detenção é o meio

encontrado para que migrantes sejam dissuadida(o)s à continuarem no país de destino (Leerkes; Kox, 2016: 15)²⁷.

Valida a hipótese de que os centros de detenção funcionam como meio de dissuasão dois aspectos da experiência de quem é condenada(o) a viver nesses espaços. Em primeiro lugar, a *severidade vivida* na experiência de detenção. Ainda que muito parecida com a privação experimentada por outros tipos de encarceramento, o que Gresham Sykes (1958) chamou de *dores do encarceramento* – privação da autonomia, das relações sociais, da liberdade, do acesso a bens e serviços – a experiência da(o) migrante enviada(o) para esses espaços apresenta algumas especificidades relevantes. Adicionalmente, argumentam Arjen Leerkes e Mieke Kox (2016:18), detenta(o)s migrantes são sujeitos àquilo que Ben Crewe (2011) chamou de “dores da incerteza e da indeterminação”: não sabem por quanto tempo permanecerão detida(o)s, não sabem se serão ou não deportada(o)s, não sabem (no caso de pedidos de refúgio) para qual país serão enviada(o)s, se seus pedidos forem aceitos. Uma dor adicional é aquela que nasce do problema que poderia ser chamado de *legitimidade dos centros de detenção para imigrantes*; aqueles e aquelas detidos normalmente não reconhecem que a detenção é uma resposta adequada para a violação das regras que regulam o fluxo de pessoas²⁸. Em segundo lugar, ser detida(o) influencia diretamente na possibilidade de voltar a ser presa(o), nos casos em que a(o) migrante continua a viver irregularmente no país. Por fim, centros de detenção para imigrantes produzem na(o) detida(o)s a vontade de partir (voltar para o seu país de origem) na medida em que a detenção aumenta a possibilidade de serem novamente detida(o)s (Leerkes; Kox, 2016: 18).

Poderia ser também destacada, no que diz respeito ao discurso corrente que compõe o espaço público das democracias reconhecidas como “desenvolvidas” (destino comum de migrantes) que precisam justificar a criação e a manutenção desses espaços, a influência de forças sociais diversas: a securitização das fronteiras, a xenofobia e o racismo rotineiramente justificados pelos acontecimentos do *11 de setembro*, um clima generalizado de medo e de pânico moral [*moral panic*], e as subsequentes crises financeiras (Furman; Epps; Lamphear, 2016: 1). Se os Estados Unidos e o “norte global” sofreram, um culpado precisa ser encontrado. Sabemos que a figura do terrorista é este *outro*, desumanizado que pode ser combatido e, no

²⁷ Para um relatório sobre a influência da detenção no processo de decisão sobre o retorno ver: Kox (2011).

²⁸ Sobre o tema da legitimidade dos centros de detenção ver: Leerkes; Broeders (2010); Franco; Bosworth (2014); Bosworth (2013).

limite, morto. Mas, a figura da(o) migrante indesejada(o), que, por vezes, se mistura com a do terrorista, também passou a ocupar esse mesmo espaço de identificação social²⁹.

Em um sentido mais amplo, mas também relacionado com o contexto específico do mundo securitizado *pós-11 de setembro*, o poder (para ser exercido) e o privilégio “necessita da criação de um ‘outro’” (Gil, 1992). Crimes contra a humanidade, genocídios, guerras, são, lembra Vijay Sekhon (2003), racionalizados e perpetrados por meio de um processo sistemático de transformação das pessoas em *outros* [*systematic othering*], o que não apenas cria separações arbitrárias entre seres humanos, como também, ao fazê-lo, retira desses *outros* a sua humanidade. Desumanizar um grupo torna mais fácil a imposição de uma vontade. É mais simples ignorá-lo, separá-lo, desacreditá-lo, desrespeitando, com isso, aqueles direitos considerados mais básicos. Transformar seres humanos em *outros* é o que torna mais fácil separar o *nós* daqueles *outros* que não são sujeitos dos mesmos direitos que eu (Mehan, 1997). Um dos mecanismos mais eficazes de separar, dividir, *os outros* daquele(s) que merecem ser livres, são iguais e têm seus direitos respeitados é por meio do aprisionamento. É nesse sentido que podemos concluir que “(...) o aprisionamento de migrantes vulneráveis ao redor do mundo

²⁹ É verdade que os centros de detenção são um elemento de um regime de segurança nas fronteiras dos estados que têm a pretensão de criar fortalezas em nome da proteção (da cultura, de políticas de bem-estar, da identidade nacional, etc). Uma aproximação, não exaustiva, com os gastos públicos mobilizados para a criação e manutenção desse regime oferece uma dimensão sobre, de um lado, a força do discurso público da segurança e da transformação da(o) migrante em alguém perigosa(o) e, de outro, sobre a demanda que recai sobre democracias de justificar o uso dos recursos públicos para esse fim. De 2000 até 2015, segundo os dados compilados pelo *The Migrants' Files*, os investimentos para o desenvolvimento de novas técnicas de manutenção da ordem nas fronteiras somam o valor de 60 bilhões de euros, sendo que essa quantia financiou cerca de trinta e nove programas dedicados às pesquisas para a criação de mecanismos para manter fora dos limites da UE migrantes e refugiada(o)s. A mesma UE, desde 1999, gastou cerca de um bilhão de euros na coordenação de esforços para esse controle de suas fronteiras. Número que representa apenas os programas que já estavam em funcionamento em 2015: *Seahorse network*, *Frontex*, *Eurodac*, *eu-Lisa*. Com o *Eurodac*, sistema que armazena impressões digitais de todo o solicitante de asilo na Europa, os estados membros gastaram cerca de 8.117.510 euros. Já a agência europeia *Frontex*, criada em 26 de outubro de 2004, responsável por coordenar o controle das fronteiras e a deportação entre os estados membros, gastou 669.600.000 euros. Com a construção de fortificações, ou seja, dos muros na Espanha, na Grécia e na Bulgária gastou-se 76.600.000 euros. Número que não contabiliza o muro de Melilla, construído pela Espanha, que custou aos cofres do país 47.000.000 euros. O muro de Calais, na França, considerado um eldorado para os migrantes que tentam chegar ao Reino Unido, custou 10.000.000 euros. Os equipamentos para as polícias das fronteiras custaram 225.710.000 euros. A Tunísia, o Egito, a Líbia, a Argélia e a Mauritânia também receberam uma verba de 74.658.000 euros para a prevenção da entrada de imigrantes na Europa. Na Líbia e na Ucrânia, foram gastos para a construção de centros de detenção para imigrantes cerca de 45.800.000 de euros. Os Estados Unidos poderiam ser tomados como outro exemplo para explorar o mesmo ponto: no ano fiscal de 2012, por exemplo, o *Immigration and Customs Enforcement* gastou cerca de 18 bilhões de dólares com a proteção, patrulha das fronteiras e com o programa de visto americano. Valor que representa mais do que a combinação dos gastos, que totalizaram 3.6 bilhões de dólares, do *FBI*, *Tobacco*, *Firearms and Explosives*; *Drug Enforcement Administration* e *U.S. Secret Service*. Desde 1986, o país alocou 187 bilhões de dólares em programas que têm a imigração como foco. Todos esses dados estão presentes no relatório *Immigration Enforcement in the United States: The rise of a Formidable Machinery* (2012), produzido pelo *Migration Policy Institute*. Para acesso ao regulamento (CE) n.º 2007/2004 do Conselho que cria a Agência Europeia de Gestão da Cooperação Operacional nas Fronteiras Externas dos Estados-Membros da União Europeia Disponível em <http://eurlex.europa.eu/legal-content/PT/ALL/?uri=CELEX:32004R2007> Acesso em 19 de outubro, 2015.

não é mera consequência de terem quebrado conscientemente ‘a lei da terra’. É parte e parcela de uma história de opressão sistemática de pessoas vulneráveis ao redor do mundo” (Furman; Epps; Lamphear, 2016:1)³⁰.

Caso se aceite que o destino daquelas pessoas condenadas aos centros de detenção é parte de um processo amplo e complexo que tem lugar nesse espaço de fronteiras em que os estados reinventam os modos de exercício da sua soberania, caberia a pergunta: *Como fica a linguagem dos direitos humanos – inclusive no seu sentido jurídico expresso nas normativas internacionais – neste cenário?*³¹

3.2. Gramática dos direitos humanos e as práticas de detenção de migrantes

A privação da liberdade de um ou um não cidadã(o) devido a seu status refere-se a uma detenção migratória (Ricupero e Flynn, 2009: 4; Flynn, 2011: 7) – detenção que usualmente apresenta caráter administrativo e justifica-se por uma suposta irregularidade nas condições de entrada, estada ou residência da(o) migrante no país receptor³². Afirmar que detenções são usualmente de caráter administrativo não quer dizer que os encarceramentos criminais não estejam contemplados na definição. Muitos países identificam as violações cometidas por migrantes e solicitantes de asilo como criminais (os principais exemplos são a Malásia e o Líbano). Além dos casos em que evidentemente ocorre a criminalização relacionada ao status, existem países receptores – os Estados Unidos e a Itália são exemplos – que se esforçam por encontrar brechas na lei de imigração para justificar sua criminalização (Flynn, 2011: 7-8).

Podem ser detida(o)s em “guesthouses”, “estaciones migratorias”, “guarded shelters”, “centri di accoglienza” ou “centres de rétention administrative”: solicitantes de asilo e refúgio, migrantes irregulares, pessoas sem estado, pessoas em situação de tráfico e crianças desacompanhadas ou acompanhadas. Os motivos para a detenção variam: por não cumprir as condições regulares de estadia – não obedecer à proibição de trabalhar, ter abandonado um processo de solicitação de asilo, refúgio ou permanecer além do tempo permitido; por estarem

³⁰ Retomarei esse ponto no sexto capítulo como parte do contexto a partir do qual questões normativas surgem e devem ser respondidas.

³¹ Vale ressaltar uma vez mais que nada do que estou afirmando tem uma implicação direta e necessária para o sentido moral que a gramática dos direitos humanos pode ter.

³² Ver “Monitorear la detención migratoria” (2014: 20).

sujeita(o)s a cargos penais ou outras faltas administrativas relacionadas – uma entrada ou estada irregular ou não autorizada; ou por causa de um processo de exclusão ou deportação³³.

Sobre o tempo de detenção, sabe-se que a permanência de migrantes nesses centros varia consideravelmente. Em algumas jurisdições, o marco jurídico nacional é bastante permissivo e as pessoas podem permanecer detidas por grandes períodos – o que pode significar detenção indefinida. Nos casos em que a detenção tem o propósito de deportação, a permanência depende do andamento do processo, o que também pode variar significativamente. Em algumas jurisdições, do período de detenção inicial segue-se uma decisão judicial ou *quasi-judicial* de liberação ou detenção. Autoridades públicas que participam de ações de detenção migratória costumam ser as responsáveis pelas prisões, ou seja, a polícia, oficiais de prisão, autoridades de imigração, guardas de fronteira, forças militares e de segurança marinha e a guarda costeira. Em alguns casos, estados contratam companhias privadas para a detenção que, em grande parte, também administram as instalações.

A abrangência dessa prática constitui outra característica que precisa ser levada em consideração. Alguns dados sobre as instalações dedicadas à detenção de imigrantes, ainda que não sejam exaustivos, podem ajudar a ilustrar o ponto: os Estados Unidos, de acordo com dados de 2017 e 2018, contam com 148 instalações; já o México, em 2017, abrigava 59 instalações; a Itália conta com 9 instalações em funcionamento, segundo os dados de 2017; a Grécia, de acordo com os dados de 2016 e 2017, abriga 17 instalações; na Hungria, segundo dados de 2016, existem 13 instalações; a Líbia, segundo dados de 2017, abrigava 37 instalações. Os dados sobre a Espanha são menos exatos, de acordo com informações de 2016, existem 7 instalações dedicadas à detenção de migrantes, porém, se adicionarmos informações de anos anteriores (2008, 2009, 2011 e 2012), o número sobe para 12 instalações³⁴.

As detenções relacionadas ao *status* do não cidadão costumam estar amparadas em um *framework* legal que se utiliza especialmente do marco legal doméstico. O que não quer dizer

³³ Vale ressaltar que entre os centros de detenção não estão incluídos somente aqueles centros designados exclusivamente à detenção de imigrantes. Qualquer lugar que seja usado para privar uma pessoa de sua liberdade por causa de seu status pode ser considerado um local de detenção para imigrantes: centros de expulsão ou trânsito; centros fechados de recepção e processamento; centros semiabertos, nos quais se permite ou poderia se permitir a saída durante o dia; aeroportos, portos, zonas de trânsito e zonas internacionais, instalações portuárias e ilhas; veículos, aeronaves, barcos e outros meios de transporte; prisões, estações; prisões ou celas para militares ou bases militares; casas, hotéis, hospitais e outros lugares comunitários que não permitem a livre circulação; instituições psiquiátricas e hospitais; complexos de segurança privada e assim por diante.

³⁴ Todos os dados, inclusive para europa, ásia, pacífico, oriente médio, estão compilados no site do projeto *Global Detention*. Ainda que os esforços de organização dos dados, pelo projeto, sejam significativos é preciso dizer que não são nem exaustivos, tampouco precisos. Compilar os dados sobre a existência dos centros, os tipos, o tamanho, é especialmente difícil, isso porque os estados não são obrigados a fornecer as informações necessárias para a realização deste trabalho. Importa ressaltar que os dados contemplam prisões administrativas e criminais.

que não exista um esforço por parte dos estados no sentido de lidar com as demandas do direito internacional. Uma maneira de descrever o fenômeno é justamente a partir da tensão entre, de um lado, as demandas por controle da soberania, das fronteiras territoriais, da segurança nacional ou pública que têm como respaldo o aparato legal doméstico – o qual oferece a base fundamental para a aplicação das normas que são imediatamente executadas nas detenções – e, de outro, as demandas do direito internacional e seus instrumentos, mecanismos e sistemas regionais. A tensão é descrita por Flynn em seu texto "Immigration Detention and Proportionality", nos seguintes termos:

Detenções para imigrantes são caracterizadas pela tensão entre as prerrogativas da cidadania e dos direitos da(o)s não-cidadã(o)s. Enquanto estados têm uma ampla margem discricionária sobre quem pode entrar e residir dentro das suas fronteiras, sua decisão de deter e deportar é constrangida por um número amplamente aceito de normas e princípios (Flynn, 2011: 3).

Frente a essas características, a afirmação de acordo com a qual os estados reproduzem algumas funções de controle, coerção e limite exercidas nas fronteiras do seu território parece ser inegável. Isso quer dizer que os estados continuam a exercer essas funções em suas fronteiras, inclusive naquelas reproduzidas internamente, em seu território, mas também externamente, nos eventos em que pulverizam práticas de detenção. Caso se considere a tensão entre as demandas do direito internacional e o marco legal nacional, o passo seguinte deverá ser o de verificar os contornos dessa tensão para que não se incorra no erro de subestimar uma parte importante do fenômeno, que diz respeito ao trabalho que essas comunidades políticas têm de justificar – inclusive no debate público –, de um ponto de vista legal, a criação desses espaços. Reconhecer tais esforços significa, no mínimo, aceitar que o poder soberano não cessa, mas se reinventa no sentido de reiteradamente redefinir o significado das fronteiras – que deixam de dividir apenas o interno e o externo – para que a manutenção da jurisdição de alguns estados sobre determinado território seja, mais uma vez, reafirmada.

3.2.1. A criação dos centros de detenção offshore

Até este ponto do texto, buscou-se evidenciar um processo que tem nos centros de detenção sua fase final – eventos que, evidentemente, não marcam toda a experiência de quem migra, mas são normalmente parte da experiência de quem é considerada(o) *indesejada(o)*, *clandestina(o)*, *ilegal*. No argumento, chamou-se a atenção para a sobreposição do que se

denominou *enquadramentos*: o enquadramento das fronteiras cívicas – que determina quem é parte da comunidade política – o enquadramento dos direitos humanos – que determina qual é o sujeito que pode demandar a proteção dos direitos humanos - e, em casos específicos, o enquadramento das fronteiras territoriais - que, quando encontra as fronteiras cívicas, determina quem ocupa um lugar que a(o) capacita a fazer demandas. E “poder demandar” foi entendido em um certo contexto em que o reconhecimento do *status* de *ilegal*, *clandestina(o)*, *indesejada(o)* é parte de um processo que tem sua expressão final nos centros de detenção e que é sempre marcado pela distinção entre qual vida importa e qual vida não importa, como também é entrecortado pela definição sobre quais demandas chegam ao debate público como reclames éticos e quais reivindicações não chegam. Se, em toda análise proposta até então, partiu-se da experiência de quem está no trajeto da migração, pretende-se, agora, evidenciar como a gramática dos direitos humanos, parte do contexto que está sendo abordado, compõe o modo pelo qual os estados passaram a agir, quando tiveram de lidar com aquelas vidas indesejadas.

Assim, a partir do caso do Estados Unidos³⁵, especialmente a dinâmica operada pelo país entre o direito doméstico e o internacional, será argumentado que (a) a gramática dos direitos humanos, inclusive a normativa internacional, cria uma moldura a partir da qual estados podem agir, inclusive nas suas fronteiras³⁶; (b) os estados, com frequência, tentam contornar constrangimentos normativos empregando mecanismos de esquiva [*avoidance*] – é o que acontece quando estados instalam ou financiam centros de detenção em outros territórios, reconectando a relação, por vezes esquecida, entre território e direito; (c) a linguagem normatizada dos direitos humanos é parte (e, portanto, não é externa) de um processo que resulta na externalização dos esforços dos estados para criar mecanismos de detenção.

O mês de janeiro de 1892 entrou para a história por marcar o início das operações, na ilha de Ellis, *New York Harbor*, da nova estação federal destinada a receber migrantes³⁷. Durante décadas a maior e mais ocupada instalação, funcionou como centro de triagem, inspeção, detenção, hospital, refeitório, escritório administrativo, guichê para a compra de bilhetes de transporte. A criação desse espaço, que parece ser o primeiro centro de detenção

³⁵ Optou-se por reconstruir esse processo a partir do caso dos Estados Unidos. Isso porque, com Flynn (2014a; 2014; 2013), aceita-se a ideia de que os Estados Unidos são o foco irradiador de normas e práticas que deram origem às inovações políticas, imitação e – em muitos casos – imposição dos centros de detenção *offshore* como uma realidade global. Para uma reconstrução bastante completa do caso britânico ver Bosworth (2014).

³⁶ Para uma análise exaustiva sobre a relação entre os centros de detenção para imigrantes e a normativa internacional dos direitos humanos ver: Cornelisse (2010).

³⁷ O acervo da Biblioteca do Congresso conta com algumas imagens da chegada de imigrantes na ilha, ver <http://www.loc.gov/pictures/related/?fi=subject&q=Immigrants--Ellis%20Island%20%28N.J.%20and%20N.Y.%29--1900-1910>. Acesso em 20 de outubro, 2016.

para imigrantes do país, pode ser pensada, mais uma vez, como parte de um processo mais amplo que começa a mostrar-se desde, ao menos, a corrida pelo ouro, na Califórnia, e tem sequência com o acordo assinado entre os Estados Unidos e a China (Smith, 2003; Flynn, 2014: 5).

Sabemos que, em 1848, a corrida pelo ouro na Califórnia – *California Gold* – possibilitou a entrada em massa de migrantes, em especial, cidadã(o)s chinesa(e)s. Isso levou, em 1868, ao estabelecimento de relações formais entre os países e à assinatura do *Burlingame Treaty* e, em 1875, à promulgação de um ato que barrava a entrada de prostitutas, presa(o)s e/ou condenada(o)s. É nesta fase, em 1882, que a primeira lei significativamente restritiva é promulgada no país: *The Chinese Exclusion Acts* – lei que pode ser lida como o resultado de pressões da população, especialmente da costa oeste, que acreditava que a(o)s chinesa(e)s seriam a(o) responsáveis pelo declínio da economia. O surgimento da *Immigration Restriction League*³⁸, em 1894, é parte da mesma percepção sobre a imigração.

A criação da *Dillighan Comission*, o estabelecimento de cotas para a entrada de migrantes, a criação do *National Origins Formula*, a fusão do *Bureau of Immigration* com o *Bureau of Naturalization* em apenas uma agência, o *Immigration and Naturalization Service* (INS), em 1933, até a promulgação do *Immigration and Nationality Act*³⁹ (INA), em 1952, são alguns dos acontecimentos significativos que precisam ser lembrados quando se pretende traçar os contornos das políticas de tratamento de migrantes nos Estados Unidos. A aprovação deste último ato importa na medida em que representa mais uma ação no sentido de reforçar os limites da entrada de novos membros: as cotas por regiões foram reafirmadas; passou-se a vetar migrantes de regiões do bloco socialista, começou-se a dar preferência para trabalhadora(e)s mais qualificada(o)s e parentes de cidadã(o)s americana(o)s; os procedimentos de triagem e a segurança nas fronteiras aumentaram significativamente (Ventura, 2013: 120-121).

³⁸ De acordo com o verbete da coleção aberta da Universidade de Harvard (*Harvard University Library Open Collections Program*), trata-se de uma liga fundada por três alunos da instituição, Charles Warren, Robert DeCourcy Ward e Prescott Farnsworth Hall, com o objetivo específico de limitar a entrada de migrantes no país. Acreditavam que os Estados Unidos não mais seriam capazes de lidar com a entrada, a palavra usada é “assimilação”, de novos membros, além de associarem o fluxo de pessoas com problemas socioeconômicos enfrentados pelo país à época. Foram eles que propuseram uma distinção entre “velhos migrantes” – inglesa(e)s, irlandesa(e)s, germânica(o)s – e “novos migrantes” – italiana(o)s e populações do leste europeu. Os novos migrantes seriam os responsáveis pelo aumento da pobreza, delinquência, violência no país. Ainda que tenha nascido nos limites de Boston, a liga ganhou adeptos em Nova Iorque, Chicago, São Francisco e adentrou a esfera pública quando seus adeptos, na maior parte deles figuras públicas proeminentes e acadêmicos, passaram a escrever panfletos, livros e artigos de jornal anunciando os perigos dos fluxos migratórios.

³⁹ Lei responsável por reorganizar e reestruturar a legislação sobre imigração no país. O ato recebeu emendas em diversas ocasiões, mas continua sendo a principal referência do corpo de lei migratória. Para informações oficiais. Disponível em: <https://www.uscis.gov/laws/immigration-and-nationality-act>. Acesso em 20 de novembro, 2016.

É igualmente necessário marcar o surgimento do primeiro centro moderno de detenção para imigrantes, isto é, de uma instalação dedicada à detenção de quem migra. Esse tipo de instalação começa a ser formada no início da década de 1980, quando o *Immigration and Naturalization Service* (INS) passa a prender sistematicamente migrantes indocumentados de nacionalidades específicas, vindas(os) de regiões do Caribe, e encaminhá-la(o)s para centros de detenção, inclusive em Porto Rico (Frenzen, 2010: 377). Importa ressaltar que, antes da década de 1980, era prática do INS deter exclusivamente aquelas pessoas que pudessem escapar e/ou oferecer risco para a segurança nacional⁴⁰.

Dois fluxos migratórios, considerados “crises” pelos Estados Unidos, são eventos relevantes para que se compreenda, mais detidamente, aquelas mudanças de ações do INS e o consequente surgimento de centros de detenção *offshore*.

Em 1978, o governo das Bahamas começou a praticar a expulsão em massa de haitiana(o)s, ação que abarcou não somente pessoas recém-chegadas, mas também migrantes já estabelecida(o)s por mais de uma década no país. Temendo o retorno para sua terra natal, haitiana(o)s iniciaram jornadas com o objetivo de cruzar as fronteiras estadunidenses até a Flórida. Com o aumento da chegada das embarcações ao sul do estado, o INS começou a considerar a possibilidade de interceptar os navios haitianos, antes de que pudessem alcançar terras estadunidenses, e enviá-los para sua base naval, em Guantánamo⁴¹. Ainda que o plano tenha sido aventado, o INS decidiu que, naquele momento, não dispunha de capacidade para sustentar uma operação dessa magnitude. No lugar, foi implementado o *Haitian Program*, com o objetivo de processar as solicitações de haitiana(o)s que chegassem até o território estadunidense. Aplicado apenas a haitiana(o)s, o programa consistia basicamente na criação de um procedimento especial para deportar a(o)s solicitantes de refúgio. Nenhuma das 4 mil solicitações de refúgio submetidas a esse projeto foi aceita.

O final do programa e o término do fluxo de haitiana(o)s proveniente das Bahamas coincidiram, o que não significou o fim da necessidade de os Estados Unidos enfrentarem aquilo que se denomina “crises migratórias”. Entre 20 de abril e 26 de setembro de 1980, mais de 125 mil cubana(o)s saíram do porto de Mariel, Cuba, em barcos pequenos, rumo aos Estados Unidos. A bastante conhecida crise do porto de Mariel iniciou-se depois da ocupação da embaixada peruana, em Cuba, por centenas de cidadãos e cidadãs, que tomaram conta do local

⁴⁰ Toda a reconstrução proposta nesta seção está baseada nos textos de Flynn (2014) e Frenzen (2010).

⁴¹ Como nota Niels Frenzen (2010: 376; n/p 2), ainda que a base de Guantánamo não tenha sido usada para deter haitiana(o)s que deixaram as Bahamas naquele momento, ela já havia sido usada antes para encarcerar um pequeno número de haitiana(o)s interceptada(o)s pela guarda costeira. Ver nota de rodapé 50.

em busca de asilo político. Em resposta ao incidente, Fidel Castro anuncia que toda(o)s a(o)s que quisessem deixar Cuba deveriam fazê-lo pelo porto de Mariel. No mesmo momento, o governo cubano publica um anúncio informando que a(o)s cubano-americana(o)s estavam livres para reencontrar familiares e pessoas próximas. Em alguns dias, mais de mil barcos chegaram dos EUA ao porto. Assim que atracaram, o governo cubano aproveitou muitas dessas embarcações para transportar pessoas que estavam em prisões cubanas e instituições de saúde mental. Ainda que os Estados Unidos tenham tentado frear o fluxo, foi o governo cubano que decidiu, em 26 de setembro de 1980, ordenar o retorno dos barcos, terminando, com isso, mais um episódio do que foi considerado como crise migratória (Frenzen, 2010: 377).

Menos de um ano depois, em maio de 1981, um novo e significativo fluxo de haitiana(o)s volta a demandar respostas das autoridades. É verdade que o número total de pessoas que chegaram ao país foi menor se comparado com o fluxo cubano, o que, no entanto, não impediu uma resposta imediata do novo presidente. Ronald Reagan, que havia tomado posse em janeiro do mesmo ano, ordenou a prisão imediata de toda(o)s a(o)s haitiana(o)s que chegassem ao território americano. Este é um momento importante, na medida em que marca a adoção da detenção baseada na nacionalidade como prática no território nacional. Vale lembrar que é também nesse momento que o país envia migrantes detida(o)s para um centro de detenção em Porto Rico⁴².

Em 29 de setembro do mesmo ano, Reagan implementa uma nova iniciativa para barrar a entrada de haitiana(o)s pelo mar. Aciona a Secretaria de Estado para iniciar acordos internacionais a fim de garantir a permissão necessária para que a guarda costeira pudesse agir no sentido de deter as embarcações de migrantes em águas internacionais. Ainda que nem a proclamação presidencial, nem as ordens suplementares para o Departamento de Estado e para a guarda costeira fizessem referência direta às/aos haitiana(o)s, alguns dias depois o Haiti autorizou navios militares americanos a parar embarcações haitianas que estivessem em águas internacionais. Caso as autoridades americanas detivessem embarcações suspeitas de transportar migrantes ilegais, estariam aptas a enviar a(o)s passageira(o)s ao país de origem dela(e)s.

A ordem presidencial que legalizava tais práticas também incluía a proibição de retorno forçado daquela(e)s solicitantes de refúgio que pudessem sofrer perseguição se regressassem ao seu país de origem. Caberia à guarda costeira e ao INS a implementação de

⁴² Esta não foi a primeira vez em que os Estados Unidos praticaram prisões com base na nacionalidade. A prisão de japonesa(e)s e italiana(o)s durante a Segunda Guerra Mundial é outro caso emblemático. Para uma referência que aborda o contexto do Haiti, no momento tratado, ver Michel-Rolph Trouillot (1990).

procedimentos de triagem para que fossem averiguados nome, nacionalidade e as razões que justificariam a saída do Haiti. Somente mediante a autorização de um oficial estadunidense as pessoas poderiam ser transportadas aos Estados Unidos para que pudessem dar entrada no seu pedido formal de asilo. Aquela(e)s que não se encaixavam no perfil retornavam ao Haiti.

Organizações haitianas entraram com ação legal questionando a adequabilidade dos procedimentos que estavam sendo empregados. Acusavam as autoridades de violação ao Artigo terceiro da *Convenção das Nações Unidas sobre o Estatuto dos Refugiados*⁴³. Isso porque as medidas eram aplicadas apenas para haitiana(o)s. A ação foi rejeitada na primeira instância com a justificativa de que as leis para refugiada(o)s apenas seriam aplicadas àquelas pessoas que estivessem em território estadunidense ou àquelas pessoas que já estivessem nas fronteiras do país – rejeitando, nesse sentido, que algum protocolo estivesse sendo violado por não estar sendo executado mediante leis nacionais. Ao apelar, o grupo que representava a(o)s haitiana(o)s fracassou, quando a Corte decidiu que, mesmo reconhecendo a gravidade da crise, não haveria solução judicial para o problema. Frente a esse evento, uma conclusão possível seria a de que os Estados Unidos estariam formalmente recusando o Artigo 33⁴⁴.

No entanto, quando se olha com mais atenção, é possível notar que tanto em 1981 – quando o chefe do INS testemunhou para o Congresso sobre o programa de interdição – quanto em 1989 – quando um oficial do INS informou o Congresso sobre o programa –, o país buscou reafirmar o comprometimento com protocolos, convenções e tratados internacionais. Vale lembrar, de acordo com Frenzen (2010: 380), que todos os esforços para reafirmar o desrespeito dos Estados Unidos ao Artigo 33 tiveram como contexto a decisão de acordo com a qual nenhuma corte teria jurisdição para rever a adequabilidade dos procedimentos e das ações que tivessem lugar além do território nacional. Outro dado que parece importante é que, entre outubro de 1981 e março de 1991, da(o)s 23 mil haitiana(o)s interditada(o)s pela guarda costeira, apenas oito foram levada(o)s para os Estados Unidos e puderam dar entrada ao pedido de refúgio.

Uma decisão central da Suprema Corte, referente ao caso *Jean versus Nelson* (1985), precisa igualmente ser levada em consideração. Como bem resume Mary Lapointe, a(o)s peticionária(o)s haitiana(o)s foram encarcerada(o)s pelo INS e enviada(o)s para diversas instalações carcerárias federais a fim de que suas solicitações de refúgio fossem processadas.

⁴³ O Artigo terceiro dispõe que “Os [e]stados [c]ontratantes aplicarão as disposições desta [c]onvenção aos refugiados sem discriminação quanto à raça, à religião ou ao país de origem” (Convenção Relativa ao Estatuto dos Refugiados [1951]).

⁴⁴ Conforme já explicitado na nota 14 deste capítulo, que o Artigo 33, da Convenção Relativa ao Estatuto dos Refugiados de 1951, refere-se ao princípio básico do Direito Internacional dos Refugiados.

A(o)s haitiana(o)s, recorrendo à quinta emenda, reivindicavam que, ao ser-lhes negada liberdade condicional por causa de sua raça e origem nacional, o INS estaria violando o direito de cada um/uma à igual proteção legal. O caso chegou até a Suprema Corte, depois que uma corte de apelação havia decidido que a(o)s haitiana(o)s não poderiam desafiar a política de detenção do governo por não gozar de nenhum direito constitucional com respeito à admissão e ao pedido de liberdade condicional (Lapointe, 1986: 127-128). Em objeção àquela decisão de 1981 – que tinha como foco central o controle dos fluxos de haitiana(o)s –, a decisão da Corte posiciona-se contra a ação de regulação baseada na nacionalidade. Como consequência não necessariamente intencional da sua ação, fez surgir o sistema de detenção contemporâneo, isto é, um sistema que pode deter todas as nacionalidades (Flynn, 2014:5-6).

No ano seguinte, em 1986, o governo passou o *Immigration Control and Reform Act* (IRCA), ato que combinava a legalização de certa(o)s migrantes indocumentada(o)s com sanções criminais para empregadora(e)s que contratassem migrantes ilegais, além de negar acesso a benefícios de bem-estar social e de ter criado o programa de anistia para quem optasse por retornar. A promulgação do IRCA é um marco no sentido de caracterizar as práticas em relação à(ao) migrante a partir da necessidade de restringir – acesso, entrada, e permanência. Acompanha todo esse processo de inovação jurídica e política o aumento da necessidade de ampliar a capacidade dos centros de detenção, demanda que foi explorada pela iniciativa privada e por aquela(e)s que a representavam no Congresso. As pressões por parte de congressistas para que o INS alocasse fundos para a construção do primeiro centro de detenção para imigrantes administrado por iniciativa privada começa a ganhar força⁴⁵.

Ainda no ano de 1986, outro evento no Haiti merece destaque. Em fevereiro, a ditadura de Duvalier é derrubada. Durante os cinco anos que se seguiram o país foi governado por uma junta de militares e civis. Em 1990, ocorre a primeira eleição e o governo de Jean-Bertrand Aristide, considerado de esquerda, é eleito. Imediatamente depois de sua posse, em fevereiro de 1991, uma sequência de tensões diplomáticas começa a ocorrer entre o país e os Estados Unidos. Como consequência, iniciam-se algumas mudanças significativas no modo como a guarda costeira e o INS estavam até então operando a triagem para a solicitação de refúgio, no

⁴⁵ Don Hutto, Tom Beasley e Robert Crants cofundaram o *Correction Corporation of America* (CCA), em 1983. No ano seguinte, o CCA inaugurou o primeiro centro de detenção administrado privadamente, usando um hotel chamado *Olympic Motel* – edificação temporária que foi logo substituída pelo *Houston Processing Center* (Texas). O local ficou oficialmente conhecido como o primeiro prédio construído e arquitetado para esse fim, resultado de um contrato entre o CCA, o Departamento de Justiça e o INS (Flynn, 2014: 6). É importante notar que esse não foi o primeiro caso de privatização no cenário dos centros de detenção. Nos anos 1970, o Reino Unido delegou responsabilidades a contratados privados usando a justificativa de que o uso da prisão por oficiais da polícia poderia parecer opressivo para não prisioneira(o)s (Bacon, 2005).

sentido de dar sinais de que o governo estadunidense estaria preocupado com a capacidade do novo governo de garantir práticas de direitos humanos – sinais que indicavam a expansão das práticas de proteção e acesso de solicitantes de asilo político. Durante os seis meses seguintes, 20 haitiana(o)s foram considerada(o)s apta(o)s a solicitar asilo.

Em 30 de setembro de 1991, o Haiti sofre um golpe de estado: o presidente eleito é deposto e em seu lugar passam a governar as forças armadas haitianas. Como não poderia deixar de ser, o fluxo de migrantes volta a crescer significativamente. Durante as primeiras semanas, a guarda costeira continuou com sua prática de interdição e “peneira” em relação às(aos) solicitantes de asilo. No entanto, frente à escalada de violência no Haiti, o então presidente G. H. W. Bush ordenou que nenhum/nenhuma haitiana(o) fosse “devolvida(o)” para o seu país. Isso não significou que o programa de interdição tenha cessado. Ao contrário, as práticas continuaram e aquelas pessoas que não se encaixavam no perfil eram, agora, mantidas nos barcos da guarda costeira. Frente a essa situação, que logo tornou-se insustentável, o Departamento de Estado tentou acordos com a Jamaica, as Bahamas, a República Dominicana, Belize, a Venezuela, Honduras e o Suriname, com o intuito de que estes países aceitassem e se comprometessem a oferecer abrigo para a(o)s haitiana(o)s interceptada(o)s durante a travessia. Bahamas e República Dominicana se recusaram a pactuar, com a alegação de que já estavam recebendo fluxos diretos. Honduras, Venezuela e Belize concordaram em aceitar temporariamente certo número de haitiana(o)s. Durante a busca por demais países, os Estados Unidos continuaram a recusar solicitações e passaram a enviar parte da(o)s migrantes para a base naval de Guantánamo, outra(o)s foram mantida(o)s em um barco-hospital ancorado na Jamaica, enquanto uma terceira parte foi enviada para a base dos Estados Unidos, no Panamá.

O governo estadunidense anuncia, em 18 de novembro de 1991, que a guarda costeira não mais manteria haitiana(o)s em seus navios e que começaria a repatriar aquela(e)s que se encontravam em suas instalações⁴⁶. Representantes da(o)s haitiana(o)s entram com um processo contra a repatriação, em Miami. A corte compara a posição da UNHCR, especialmente a do Artigo 33, com a posição de Reagan, em 1981, sobre como deveria proceder a guarda costeira e o INS. Em 17 de Dezembro de 1991, a corte de apelação reforça a tese de que a lei dos Estados Unidos não obrigaria o país a seguir o Artigo 33 nos casos em que agisse fora do seu território e em Guantánamo. Em oposição à apelação da(o)s advogada(o)s na Suprema

⁴⁶ É interessante notar a similaridade entre o argumento consequencialista mobilizado pelo Departamento de Estado para justificar a sua ação e o argumento mobilizado por David Miller ao falar sobre o *Pacific Solution*: “Tememos que qualquer curso de ação tomado pelos Estados Unidos para trazer um grande número de haitianos sem reivindicação de asilo para o país poderia acarretar em um aumento massivo do fluxo (de pessoas nos barcos [boat people] do Haiti), resultando em um grande número de mortes em alto mar” (Frenzen, 2010: 381-382).

Corte, o governo afirma que, mesmo não obrigado legalmente, continuaria a implementar o programa de interdição, como já vinha fazendo, desde 1981. Em 24 de fevereiro de 1992, a corte se recusa a ouvir a apelação da(o)s haitiana(o)s.

Dias depois, o governo volta a pronunciar-se e anuncia que passará a entrevistar haitiana(o)s detida(o)s em Guantánamo. Vale lembrar que a maior parte da(o)s haitiana(o)s que ali estavam eram soropositivo e, mesmo depois da nova sequência de entrevistas, foram deportada(o)s para o Haiti. Em maio do mesmo ano, uma nova onda de migrantes volta a perturbar a ordem e a normalidade das fronteiras estadunidenses.

Durante as primeiras três semanas de maio de 1992, mais de 10 mil haitiana(o)s foram interditada(o)s pela guarda costeira. Como resposta imediata, o presidente Bush emite uma ordem emergencial suspendendo todos os processos de pedido de asilo. A guarda costeira deveria, a partir daquele momento, devolver sumariamente toda(o)s a(o)s haitiana(o)s diretamente para o Haiti. A ordem também reservava ao governo a decisão acerca de suas obrigações legais internacionais, especialmente em relação ao Artigo 33, e incluía uma declaração de acordo com a qual a obrigação dos Estados Unidos, em relação ao protocolo das Nações Unidas, não poderia ser estendida a pessoas localizadas fora do território nacional⁴⁷.

Até este ponto, deve ter ficado evidente, que o governo estadunidense passou a considerar a aplicação do Artigo 33 uma prática discricionária. Desde a diretiva presidencial de 1992, o governo tem se posicionado no sentido de afirmar que nem o Artigo 33, nem a implementação doméstica deste artigo possuem qualquer aplicabilidade fora do território estadunidense. A Suprema Corte, explica Frenzen (2010: 387), concordou com a interpretação do governo na decisão de 1993 – *Sale versus Haitian Centers Council* – ao afirmar que uma leitura mais precisa para as palavras “expulsão” e “retorno”, usadas no artigo, só se aplicaria nos casos em que as pessoas já estivessem no território do país. Ou seja, o Artigo 33 não teria nada a dizer sobre ações de nações em relação a *aliens* fora do território nacional⁴⁸.

⁴⁷ A tentativa de justificar suas ações recorrendo a um argumento humanitário chama, uma vez mais, a atenção. Como bem resume Niels Frenzen, “A Casa Branca emitiu um comunicado de imprensa explicando que a ordem era de natureza humanitária e destinada a proteger vidas, desencorajando os haitianos a deixar o Haiti em barcos não equipados para fazer uma viagem até os EUA com segurança” (Frenzen, 2010: 383).

⁴⁸ A ação dos Estados Unidos para além de seu território conta com uma série de acordos bilaterais e multilaterais. Como lembra Frenzen (2010: 389): “Existem ao menos cinco acordos bilaterais em vigor que autorizam a guarda costeira a interditar navios em determinadas circunstâncias dentro das águas territoriais de outro país ou a interditar embarcações sinalizadas em águas internacionais. Um acordo com as Bahamas autoriza a guarda costeira a entrar em determinadas águas territoriais do país para parar e ocupar embarcações sem bandeira e deter e ocupar embarcações com bandeira das Bahamas, se o navio da Guarda Costeira estiver transportando um oficial das Bahamas. Um acordo com a República Dominicana autoriza a guarda costeira a entrar em águas territoriais sempre que estiver perseguindo navios e a ocupar embarcações da República Dominicana, sinalizadas, em águas internacionais. Ambos os acordos têm disposições idênticas sobre os EUA não devolverem um migrante interdito (...). Os EUA negociaram acordos mais restritos com três países do Pacífico: Palau, Ilhas Marshall e a

A base naval de Guantánamo volta a ser usada em 1994 quando, ao antecipar uma operação militar dos Estados Unidos no Haiti, o país passa a oferecer *safe haven* para toda(o)s a(o)s haitiana(o)s interditada(o)s na travessia. Mais de 16 mil haitiana(o)s foram interditada(o)s e detida(o)s na base de Guantánamo. Com o retorno de Aristide ao poder, em outubro de 1994, a(o)s haitiana(o)s foram repatriada(o)s “voluntariamente”. Aquela(e)s que se recusaram a retornar tiveram um prazo de uma semana para tomar a decisão, considerando, então, a oferta de 80 dólares pelo retorno. A(o)s que não aceitassem o acordo seriam repatriada(o)s independente da sua vontade.

Eventos relacionados a Cuba, ainda no mesmo ano, merecem atenção. Em agosto de 1994, Fidel Castro anuncia que o país não mais impediria aquela(e)s que pretendessem seguir viagem de barco para sair do país. Algumas semanas depois, aproximadamente 8 mil cubana(o)s deixaram o país. Pela primeira vez, em 24 de agosto, com a justificativa de tentar prevenir um fluxo caótico, a guarda costeira começa a interditar cubano(o)s. O governo estadunidense anuncia que a(o)s resgatada(o)s seriam levada(o)s para Guantánamo ou para sua base militar no Panamá. Seis meses depois, somavam-se 20 mil cubana(o)s apenas em Guantánamo. Em 9 de setembro, Cuba e o governo estadunidense chegaram a um acordo que previa a suspensão da liberação, por parte de Cuba, da saída de suas/seus cidadã(o)s e, por parte dos Estados Unidos, garantia a revisão dos vistos disponíveis e da cota anual de migrantes aceita(o)s. O acordo é refeito em maio de 1995, quando os Estados Unidos anunciam que não mais enviariam cubana(o)s detida(o)s na travessia para Guantánamo – esta(e)s passariam a ser enviada(o)s novamente para Cuba. E aquela(e)s que ainda permaneciam em Guantánamo receberiam a permissão para entrar nos Estados Unidos. Esta decisão marca o fim de um ciclo de detenção em massa de cubana(o)s e haitiana(o)s em Guantánamo (Frenzen, 2010: 385).

Para além desses eventos relacionados com Cuba, a década de 1990 é central para a reconstrução proposta nesta subseção. Não será possível recompor os passos das políticas criadas e colocadas em prática durante o período, no entanto, alguns eventos não podem ser esquecidos. Três acontecimentos marcam o que Michael Flynn chama de *moral panics* nos Estados Unidos: o bombardeio, em 1993, do *World Trade Center* e, em 1995, do prédio federal em Oklahoma, bem como o aumento considerável de embarcações vindas da China com pessoas traficadas. A resposta ao medo que tomou conta da opinião pública foi, em estados como a Califórnia (que lidava com migrantes vinda(o)s, em sua maioria, do México), a

Micronésia. Os acordos autorizam os EUA a parar e a ocupar embarcações dentro das águas territoriais e dentro das zonas econômicas exclusivas desses países, desde que um oficial do país esteja presente no navio da guarda costeira”.

promulgação de leis que negavam o acesso a serviços públicos para migrantes indocumentada(o)s. Em 1993, a administração Clinton propõe como solução para o problema da migração a construção de muros e cercas – o primeiro alvo foi *El Paso*, com a operação *Hold the Line* –, ao lado de uma série de ações que multiplicou o número de oficiais, carros, barcos, armas e helicópteros nas fronteiras. É nesse período que o INS passa a aplicar duas estratégias que visavam manter *aliens* fora do território estadunidense: “negação territorial” [*territorial denial*] e a prevenção através da dissuasão [*prevention through deterrence*] (Flynn, 2014: 9-10). Essa inovação política e estratégica da administração democrata, qual seja, a de impedir a entrada e não prender depois que a travessia ocorresse, ganhou tradução legal.

Em 1996, a administração Clinton reforçou essas medidas de proteção das fronteiras com duas leis responsáveis por expandir drasticamente os mandatos de detenção e deportação das autoridades de imigração, a *Antiterrorism and Effective Death Penalty Act* (AEDPA) e a *Illegal Immigrant Reform and Immigrant Responsibility* (IIRIRA). De acordo com a maioria das perspectivas, essas duas leis, mais do que qualquer outro evento - incluindo os ataques de 11 de setembro - têm sido fundamentais para a expansão da situação da detenção nos EUA. (...) (Flynn, 2014: 10). O aumento do financiamento para a luta contra a imigração ilegal [autorizada por esses atos] tornou o INS o maior órgão federal de aplicação da lei; de modo ainda mais significativo, ambos os atos concederam à agência autoridade sem precedentes para procurar e deportar imigrantes considerados uma ameaça à segurança nacional (Flynn, 2014: 10 *apud* Welch, 2002: 65).

Importa ainda destacar – com o objetivo de se compreender o movimento das normas – a relação entre o desenho de programas específicos para lidar com o problema criado por aquelas pessoas que questionam, ao se locomover, a estabilidade da equação que une “direito”, “território”, “fronteira”, “estado soberano” e a autoridade pressuposta nas ações de interdição. A autorização para as ações de interdição – e o tipo de interpretação que é feita sobre o Artigo 33 – repousa em três diretivas presidenciais – 1992, 1993 e 2002 – e em opiniões legais expressas pelo Departamento de Justiça.

A ordem executiva de maio de 1992, explica Frenzen (2010: 385), foi elaborada por G. H. W. Bush, em resposta ao fluxo de haitiana(o)s. Essa ordem suplanta aquela proposta por Reagan, em 1981, que estabeleceu o programa de interdição, e propõe uma mudança fundamental, qual seja: desobriga os Estados Unidos a aplicar o Artigo 33 a pessoas que se encontram fora de seu território⁴⁹. Em 1993, em resposta ao que foi caracterizado como um

⁴⁹ Sobre a posição do Departamento de Justiça, explica Frenzen (2010: 386): “Enquanto a ordem de 1992 tratava apenas dos atos de interdição que ocorriam fora do ‘mar territorial dos Estados Unidos’, um parecer legal emitido no ano seguinte, pelo Gabinete de Assessoria Jurídica do Departamento de Justiça, concluiu que migrantes interditados dentro da zona de 12 milhas náuticas [equivalente a 22 quilômetros] das águas territoriais dos Estados Unidos também não poderiam reivindicar qualquer proteção sob as leis nacionais de imigração ou qualquer direito previsto no Artigo 33. As conclusões do Departamento de Justiça foram estendidas e passaram a ser aplicadas nas

aumento substantivo do tráfico de pessoas, especialmente de chineses, Clinton expande a ação da guarda costeira no sentido de barrar a circulação de embarcações o mais longe possível da fronteira estadunidense e, quando possível, escoltar a embarcação até o porto (não estadunidense) mais próximo. Já em 2002, o presidente Clinton emite uma diretiva propondo que migrantes resgatada(o)s na região do Caribe deveriam ser levada(o)s para uma instalação naquela mesma região. A diretiva autoriza, assim, o uso de Guantánamo⁵⁰ para esse propósito. Afirma, também, que não haveria qualquer requerimento para determinar se a pessoa interdita seria ou não considerada refugiada (Frenzen, 2010: 392).

Espera-se ter explicitado o tipo de movimento que o país, no caso dos Estados Unidos, realizou, tanto no sentido de legitimar suas práticas internamente – nisso o papel das cortes é central – quanto de propor um tipo de interpretação sobre os tratados internacionais que oferecesse respaldo para suas ações. Ainda que todo esse processo tenha sido pouco discutido – tanto pela mídia quanto no meio acadêmico –, o que está sendo argumentado é que tais ações foram tratadas como exemplares, quando outros países precisaram lidar com o que acreditavam ser o problema da imigração indesejada. Em particular, fala-se, no início dos anos 2000, da Austrália e de sua proposta conhecida como *Pacific Solution*. Na próxima seção, o objetivo é justamente o de mostrar como as normas jurídicas e as inovações políticas viajaram pelo globo e pulverizaram as práticas de detenção de migrantes não desejada(o)s.

3.2.2. “No way, você não fará da Austrália sua casa”⁵¹

Se formos conferir os arquivos dos debates no parlamento australiano, afirma Flynn (2014: 15), iremos nos deparar com citações específicas do caso de Guantánamo na tentativa de justificar a necessidade de barrar embarcações antes de que estas pudessem alcançar o território nacional. A proposta que estava sendo discutida, no início dos anos 2000, era a de

interdições ocorridas em ‘águas internas’ dos EUA, a partir de um parecer jurídico emitido posteriormente, em 1996. O Gabinete do Conselheiro Jurídico concluiu que migrantes a bordo de um navio que chega às águas internas dos EUA (...), mas que não desembarcam em terra seca, não teriam direito de reivindicar o Artigo 33, tampouco poderiam acessar leis de imigração domésticas porque os migrantes ainda não estariam presentes no território dos EUA. Há uma terceira opinião, do Gabinete de Assessoria Jurídica, que parece fornecer orientação adicional sobre a prática de interdição dentro das águas territoriais dos EUA, no entanto o Departamento de Justiça não divulgou publicamente o memorando”.

⁵⁰ O *Migrant Operations Center* está em operação, em Guantánamo, desde 2003 e é operado pelo grupo GEO – corporação responsável por administrar prisões e instituições de saúde mental nos Estados Unidos. Lembro que a instalação já havia sido usada para deter, em 1977, um pequeno número de haitiana(o)s e, em 1991, para novamente deter haitiana(o)s, agora em maior número, e cubana(o)s, alguns anos depois.

⁵¹ Esta frase foi proferida, em um vídeo oficial, pelo comandante Angus Campbell, responsável pela operação “Sovereign Borders”. Ver: “Angus Campbell warns asylum seekers not to travel to Australia by boat” (2014).

construir instalações para manter detida(o)s, em Nauru e Papua Nova Guiné, solicitantes de refúgio e imigrantes irregulares interceptada(o)s na travessia.

Sabemos que a Austrália, desde os anos 1990, já havia introduzido políticas de “detenção mandatária”. Ação, vale ressaltar, que pode ser pensada como uma resposta ao temor generalizado demonstrado pelo país frente ao crescimento do número de embarcações não autorizadas que estavam chegando à Austrália. As detenções, a partir de 1992 (*Migration Amendment Act*), tornaram-se mandatórias para toda(o)s a(o)s que estivessem em barcos sem autorização para circulação e desembarque. Tais detenções, que antes podiam atingir nove meses, tornaram-se indefinidas. E, para acomodar o aumento da demanda, um grande número de centros de detenção para imigrantes foi aberto⁵².

O impacto dessas mudanças tornou-se público quando a Austrália precisou lidar com um aumento significativo de migrantes irregulares e pessoas que solicitavam refúgio vindas, especialmente, do Oriente Médio e da Ásia Central. Os centros de detenção começam a aparecer em relatórios de organizações internacionais e o país passa a ser criticado por manter famílias inteiras de migrantes detidas indefinidamente⁵³. Como consequência do crescimento da visibilidade de suas ações e das críticas que recorriam à linguagem dos direitos humanos para denunciar e cobrar mudanças substantivas na atitude do país, oficiais australiana(o)s começam a buscar alternativas e estratégias que limitassem a exposição do seu estado. As discussões ganham fôlego em um contexto em que o senado recusa o projeto de lei proposto pelo governo de acordo com o qual oficiais australiana(o)s poderiam deter qualquer navio que estivesse em seu território, forçando-o a sair; quando o parlamento precisa lidar com o caso do navio Tampa; e frente à necessidade de enfrentar a decisão de uma corte federal que afirmava ser ilegal a detenção das(os) solicitantes de refúgio daquele navio.

De acordo com os registros e especificamente sobre o caso do navio Tampa:

⁵² Para o perfil das práticas de detenção de migrantes na Austrália ver <https://www.globaldetentionproject.org/countries/asia-pacific/australia>. Acesso em 11 de abril, 2018.

⁵³ Nota-se a dificuldade de se obter informações sobre o que acontece nessas instalações: “A lei australiana *Border Force Act*, apoiada pela ALP e oposta apenas pelos Verdes, transforma efetivamente o Departamento de Imigração em uma organização de segurança secreta com poderes policiais. Embora a lei pareça ser dirigida às operações aduaneiras, ela também procura regular e controlar o acesso às informações sobre solicitantes de asilo em detenções de imigrantes. Nos termos da lei, é crime, punível com prisão de até dois anos, para qualquer pessoa que trabalhe, direta ou indiretamente, para o Departamento de Imigração e Proteção de Fronteiras revelar para a mídia, outra pessoa ou organização (as únicas exceções são o Departamento de Imigração e outras agências da Commonwealth, polícia, legistas) qualquer informação sobre centros de detenção, tal como Nauru e da Ilha de Manus”. Sobre o tema específico sobre os centros de detenção em Nauru e Papua Nova Guiné, ver as seguintes reportagens: Barnes (2015), Orner (2017), Doherty (2016), Davidson (2016), Davidson; Doherty (2017; 2017a). Sobre o processo de fechamento do centro de detenção em Papua Nova Guiné ver: Packham; Westbrook (2017), Davidson (2016); Doherty (2017). Para informações compiladas a partir de dados oficiais que chegaram até a imprensa sobre incidentes reportados por migrantes detidos no centro de detenção, em Nauru, ver o excelente trabalho feito por Nick Evershed, Ri Lu, Paul Ferrel e Helen Davidson (2016).

A embarcação estava transportando 433 requerentes de refúgio em potencial [do Afeganistão] a caminho da Austrália (...). No dia seguinte, a *Australian Search and Rescue* (AusSAR) transmitiu uma chamada para qualquer navio comercial nas proximidades para prestar assistência ao navio atingido. Um cargueiro norueguês, o Tampa, respondeu à chamada, interceptando a embarcação e trazendo seus passageiros a bordo. O capitão Arne Rinnan, responsável pela embarcação Tampa, pretendia levar os resgatados até um porto na Indonésia, mas foi solicitado pelos passageiros a seguir para a Christmas Island. Antes de Tampa chegar às águas territoriais da Austrália, foi instruído a permanecer na zona contígua. Em 28 de agosto, Tampa emitiu um sinal de socorro baseado no fato de que a assistência não havia sido prestada dentro do prazo de 48 horas. Em 29 de agosto, prosseguiu para as águas territoriais em torno da Christmas Island e foi interditado por 45 membros da SAS. No mesmo dia, o governo introduziu uma legislação que regulava a proteção das fronteiras no Parlamento (Parlamento Australiano, 2001 *apud* Flynn, 2014: 16).

E, um mês depois do incidente, em setembro de 2001, o governo consegue introduzir o *Pacific Solution* – solução que representava um conjunto de mudanças legislativas que permitia a detenção de imigrantes não autorizados nas ilhas de Papua Nova Guiné e Nauru. O *Migrant Act* (1958) foi revisado, no sentido de excluir territórios externos – Ashmore Reef, Cartier Island, Christmas Island, Cocos (Keeling) – e de criar espaços em que instalações *offshore* pudessem ser construídas e mantidas. Neste documento, a fórmula do tratamento é a mesma do caso estadunidense: pessoas detidas e levadas para centros de detenção e processamento, às quais, por não terem entrado oficialmente no território australiano, é negado o acesso à proteção legal (Flynn, 2014: 16). Sobre a relação entre a solução australiana e o caso estadunidense, Flynn afirma:

O resumo parlamentar que descreve essas propostas deixa clara a fonte de inspiração para a “solução” australiana. Em uma seção intitulada “United States Analogy”, o resumo reconta várias políticas adotadas por sucessivas administrações dos EUA para combater o “tráfico de pessoas”, destacando aquelas diretrizes específicas para interditar embarcações suspeitas de contrabando em alto mar, incluindo a diretiva do Presidente Clinton ‘prevendo o processamento *offshore* de imigrantes ilegais’. Na compilação declara-se como nos Estados Unidos ‘há uma distinção entre imigrantes ilegais que são interditados no mar e aqueles que aplicam dentro do território dos Estados Unidos. A distinção é entre os imigrantes que estão ‘buscando admissão’ e aqueles que estão ‘dentro e foram admitidos nos Estados Unidos’ (...) Imigrantes ilegais que são interditados no mar são levados para um terceiro país ou um território de confiança dos Estados Unidos para o devido processamento. Esses lugares incluem Guantánamo em Cuba, as Ilhas Marianas e Midway, mas não as Guam Islands ou as Virgin Islands, que fazem parte do território dos Estados Unidos. Em 1998, os Estados Unidos negociaram com o México para chegar a um acordo permitindo o processamento dentro das águas mexicanas e a repatriação via México. É

difícil obter informações precisas sobre acordos entre os Estados Unidos e países de processamento ou países de origem. No entanto, entende-se que, em vários casos, a jurisdição sobre navios estrangeiros em águas internacionais foi exercida sob os regulamentos da Salvaguarda da Vida Humana no Mar (SOLAS), estabelecidos pela Organização Marítima Internacional. Caso contrário, a jurisdição foi obtida por consentimento em casos individuais (Parlamento Australiano, 2001 *apud* Flynn, 2014: 16).

A expansão dessas práticas e normas não se resume ao caso australiano nem ao tipo de tradução produzido nesse país para o modo como os Estados Unidos estavam tratando aquelas pessoas consideradas indesejadas e que, portanto, deveriam ser barradas. O caso canadense, neozelandês, espanhol ou turco poderia ser retomado como exemplo bem-sucedido de aplicação de traduções de práticas e normas que acabam por justificar a externalização das práticas de detenção. Tais exemplos, guardadas as especificidades, reforçam a afirmação de acordo com a qual o fenômeno dos centros de detenção tornou-se global na contemporaneidade e marcado por uma característica definidora: cada vez mais, estados receptores têm transferido suas práticas de detenção, pulverizando-as nos países ao seu redor e criando, assim, um "arquipélago de regimes de detenção". Essa construção passa tanto pela difusão de normas quanto por processos de aprendizado entre países sobre como agir levando em conta a normativa internacional dos direitos humanos, mas sem, com isso, deixar de definir quem é e quem não é bem-vindo, quem é sujeito e quem não é sujeito capaz de demandar direitos, quem é e quem não é indesejada(o) (Flynn, 2014: 24)⁵⁴.

O direito internacional dos direitos humanos parece ter papel fundamental nesse movimento, foi o que tentei mostrar ao longo das duas últimas seções. Para além do que foi discutido sobre o modo pelo qual essa linguagem, quando mobilizada politicamente, cria um tipo de enquadramento que define *quem* é o humano que pode fazer demandas e reivindicar a proteção de certos direitos, o uso dessa gramática parece ter outro efeito perverso, que não necessariamente estava previsto na sua formulação. Isto é, os estados que precisam responder aos tratados e à normativa internacional agem no sentido de *driblar* as normas internacionais,

⁵⁴ Há uma bibliografia extensa sobre processos de difusão de normas. Não é objetivo desta subseção entrar nas minúcias desse debate. Importa, no entanto, lembrar que os processos de difusão e eventual institucionalização dos regimes de detenção não seguem um único padrão ou formato. Isso quer dizer, para usar os termos do debate (Lavenex; Açurer, 2004; Flynn, 2014: 24-25), que tais processos podem envolver adaptação, externalização – uma mistura de movimentos adaptativos, voluntários e involuntários, que respondem ao impacto de políticas adotadas pelo país – e/ou transferência de políticas envolvendo algum nível de coerção por parte de outro estado. Podem ser também processos de difusão diretos ou indiretos – com subcategorias em cada um dos tipos. Nos casos de difusão indireta (*unilateral emulation*), os centros de detenção são estratégias que caminham, por exemplo, dos Estados Unidos para a Austrália, até chegar na Europa, sendo o primeiro o principal inovador. No caso dos países “periféricos”, o processo é outro, ou seja, normalmente é direto, marcado por coerção de outros agentes – inclusive de outros estados.

especialmente em relação àquele(s) que solicitam asilo, refúgio, diluindo suas obrigações e responsabilidades com a criação de políticas e abrindo margem para interpretações do direito e da lei que permitem a criação de espaços em que esses indivíduos não são considerados pessoas portadoras de direitos e capazes de criar demandas legítimas (Afeef, 2006). Isso não quer dizer, importa ressaltar, que as normas de direitos humanos prestam unicamente ao papel de justificar e legitimar politicamente tais ações. Reconheço o papel que essas normas têm tanto na motivação dos estados em externalizar suas ações, quando o assunto são as detenções, quanto na limitação da extensão da ação desses estados, quando a questão é a contenção dos fluxos migratórios. Mas é também parte da gramática usada na luta daquela(s) que gritam *isso é injusto* quando suas vidas são pausadas e encarceradas nos centros de detenção (Levy, 2010; Flynn, 2014: 25-26).

Tais observações significam que aceitar a conclusão segundo a qual a linguagem internacional dos direitos humanos seria incompatível com a prática dos estados, quando traduzem seu direito de clausura (ou de autodeterminação), parece ser uma saída rápida e imprecisa. A ação dos estados, quando precisam lidar com a restrição da entrada de novos membros, é realizada *com e como resposta* às normas e demandas (inclusive quando agem no sentido de evitá-las) que se apresentam a partir da linguagem do direito internacional dos direitos humanos. Espera-se que não reste dúvidas sobre a posição que está sendo defendida nesta tese. Ainda que a análise crítica da linguagem política e jurídica dos direitos humanos – nada foi dito sobre o seu sentido moral – seja necessária, não se deve cair naquela conclusão rápida que rejeita qualquer luta por direitos como irrelevante. Como argumentei nos capítulos anteriores, com Butler (2004: 32), aceita-se o argumento segundo o qual as reivindicações por direitos importam, ao menos, em um sentido: quando luta-se por direitos que garantam que sejamos considerada(o)s pessoas. Há, continua a autora, uma diferença importante entre esse tipo de luta e aquela que envolve demandas por direitos vinculados unicamente à própria pessoa. Quando lutamos por direitos vinculados apenas a uma pessoa, assumimos que a personalidade já está constituída. No entanto, se estamos lutando não somente para sermos reconhecida(o)s como pessoas, mas também para criar uma transformação social do próprio sentido de pessoa, então a reivindicação por direitos torna-se um modo indispensável de intervir no processo social e político em que a concepção de humano é articulada, disputada e reinventada.

Para concluir, como já anunciado na introdução, uma teoria sensibilizada por problemas e contextos de injustiças deve, no mínimo, suspender a validade de diagnósticos que partem da ideia de que estaríamos vivendo em um mundo marcado pela desterritorialização ou,

então, pelo fim da soberania dos estados. Fazer teoria política a partir de um contexto marcado por injustiças significou, primordialmente, a necessidade de se reconhecer e de se recolocar a importância (que é inclusive prática) da dinâmica entre demandas por direitos e a delimitação de um determinado território – relação que parece ter sido esquecida, com prejuízo, por aquelas perspectivas que centraram suas análises na necessidade de justificar um futuro cosmopolita e acabam, assim, por silenciar práticas e histórias como as de Kanu Patel e Habte Michael, as quais parecem indicar outras direções analíticas. O exercício da imaginação é necessário para a produção na teoria política, no entanto, não deveria ocorrer desvinculado das práticas políticas, das possibilidades e dos agentes que são parte do presente.

3.3. Considerações Finais

Este capítulo é tão relevante quanto distinto da estrutura argumentativa proposta por esta tese. O texto que acompanhou a(o) leitor/leitora não tinha outras teorias ou teses argumentativas para trabalhar como matéria primeira, o objetivo da discussão proposta era outro. Se, em um primeiro momento, foi necessário compreender o *espaço* e os *enquadramentos* que são parte de um processo de desumanização da(o) migrante considerado indesejada(o), em um segundo momento, era preciso pensar sobre *como* esse processo é parte do *funcionamento* da engrenagem dos estados no contexto da afirmação de uma série de normativas internacionais, que deveriam regular a sua ação, quando o assunto é lidar com a migração.

As normativas internacionais traduzidas no direito internacional dos direitos humanos não deveriam ser desprezadas, como se não tivessem qualquer importância/relevância, tampouco pode ser dito que elas não são parte do contexto da criação e multiplicação dos centros de detenção e, depois, da sua externalização. Afirmar que a linguagem normatizada, internacional e nacionalmente, dos direitos humanos deve ser entendida como parte do processo de justificação político-jurídica dos estados, quando o assunto é continuar definindo quem é e quem não é desejada(o) como novo membro, não significa concluir que essa mesma gramática não tenha um papel importante nas lutas de quem migra contra a sua condenação a esses espaços.

Do ponto de vista das estruturas, falou-se sobre a ação dos estados, sobre a normativa internacional dos direitos humanos, mas também sobre o modo como a resposta dos estados recoloca a relação entre território e possibilidade de fazer demandas por meio da linguagem dos direitos como parte importante da engrenagem de funcionamento *normal* das suas instituições.

Do ponto de vista dos agentes que vivem e são condenados a viver *nas fronteiras* chamou-se atenção para o lugar que ocupa aquelas pessoas que podem ser enviadas para os centros de detenção, por não ser considerada(o) desejada(o), bem-vinda(o). O *espaço* das fronteiras, ocupado por essas pessoas, não necessariamente se limita ao espaço geográfico que delimita o território de um estado, ainda que as fronteiras territoriais possam se sobrepor às fronteiras cívicas – do pertencimento –, quando se fala sobre quem é parte do *nós* e quem é parte dos *outros* está-se falando sobre o encontro das fronteiras de quem é considerado *membro* e pode fazer demandas, mas também quem é parte daquela humanidade cujos direitos inalienáveis devem ser respeitados. A fronteira do pertencimento e a fronteira da humanidade, mas também, em alguns casos, a fronteira territorial criam os enquadramentos que definem quem pode e quem não pode ser *desrespeitada(o)* no sentido de não ser considerada(o) uma pessoa capaz de fazer reivindicações legítimas aos estados para quem demandam entrada como nova(o)s membros. O sentido do desrespeito é especialmente importante para esta construção teórica.

As narrativas de quem é enviado para os centros de detenção são entrecortadas por essa característica central: a vida da(o) imigrante, enviada(o) para esses espaços, é uma vida cuja agência é frequentemente apagada pela ação dos estados receptores. Seja quando são tratada(o)s como pessoas em extrema necessidade ou quando são considerada(o)s extremamente perigosos; seus sonhos, projetos, suas expectativas não são consideradas, não são ouvidas, podem ser sacrificadas. Ou seja, trata-se de uma vida que pode ser colocada *em espera*: é preciso que se espere a decisão sobre se podem ou não permanecer, qual o status da sua permanência – como refugiada(o), como imigrante temporário, como trabalhador/trabalhadora temporária(o) e assim por diante –, ao mesmo tempo em que é uma vida que pode ser punida, encarcerada. É uma vida, para lembrar a fala de Pedro, na qual *a liberdade é apenas uma palavra*. Não é difícil aceitar a afirmação de que a criação desses espaços e o tratamento concedido ao migrante, como se pudesse ser tratado como alguém que cometeu um crime ou uma falta grave, é parte de uma estratégia, aplicada pelos estados receptores, de criar o ambiente necessário para que essas pessoas não vejam outra alternativa a não ser voltar para o seu país de saída.

Mesmo que se reconheça os vários sentidos em que o sofrimento é parte do contexto criado pelos centros de detenção para imigrantes, não é simplesmente possível concluir que não sobra qualquer espaço para ação da(o) migrantes *indesejada(o)s*. Quem escapa dos centros de internamento e se recusa a esperar que a autoridade política do país de chegada decida sobre seu destino – como fizeram Caetano e Fernando - não pode ser tratada(o) apenas como sujeitada(o) às estruturas e decisões da comunidade de chegada. Mas, também quem, como

Roberto, recusa-se a calar-se frente à espera, a falta de informação, o silêncio das autoridades e escreve diretamente ao primeiro ministro austríaco questionando *por que* o Iraque não está na lista de países cujos cidadã(o)s podem solicitar pedido de refúgio, não pode ser tratada(o) apenas como sujeitada(o) às estruturas e decisões da comunidade de chegada. Ainda que nunca tenha recebido uma resposta oficial, é interessante notar que por reconhecer a sua condenação à uma vida moldada pela decisão do estado de aceitar ou não a sua solicitação de refúgio – o que pode levar entre 4 até 10 anos, conforme relato da responsável pela pensão que recebe solicitantes de refúgio na Áustria –, Roberto questiona quem reconhece como a autoridade responsável, nos seguintes termos: *Você sabe o que é a vida no Iraque? Por que vocês podem decidir se eu devo viver aqui ou naquele país? Por que vocês não me deixam trabalhar e seguir a minha vida no país que eu escolhi?*

Quando Roberto, Caetano, Fernando, Gabriel, Rafael, Lucas narram suas histórias e nos ensinam que existe uma especificidade no grito que afirma *isso é injusto*, o que esta tese escuta são múltiplas vozes que insistem em falar mesmo quando estruturas sociais e políticas agem para condenar suas vidas a um espaço do silêncio. São vozes que expressam uma relação de desrespeito que também pode ser interpretada por meio dos seus traços normativos. Essa é precisamente a pretensão da segunda parte deste trabalho: formular um certo olhar sobre o problema normativo surgido quando ouvimos essas vozes. Será argumentado, especialmente no sexto capítulo, que o problema normativo nascido nesse contexto de injustiça, marcado por traços específicos de desrespeito, é aquele sobre *como* os estados devem tratar a demanda que surge nas suas fronteiras e a *quem* devem justificar suas ações, especialmente aquelas coercitivas e que definem qual vida pode transitar livremente e qual vida merece esperar nos centros de detenção para imigrantes.

Parte II

Capítulo 4

Fronteiras fechadas e o direito de excluir

A migração não é um direito. Migrar é um privilégio. Estados têm o direito de excluir aquela(e)s que não são bem-vinda(o)s. Deportar aquela(e)s ilegais é a única saída. Democracias afluentes não têm o dever de aceitar a(o)s solicitantes de refúgio. Imigrantes roubam os postos de trabalho e diminuem os salários da(o)s menos qualificada(o)s. “Você não fará da Austrália sua casa”. Essas são algumas das ideias que aparecem e reaparecem no cotidiano de notícias e debates públicos sobre migração, seja para reafirmá-las seja para propor o seu contrário¹.

Começar um capítulo com enunciados de uma disputa que envolve, sobretudo, paixões, pode ser arriscado. A leitora e o leitor poderiam desconfiar de que não estou fazendo as distinções necessárias entre, de um lado, um debate informado pela ampla paleta de cores do ideário político-ideológico contemporâneo e, de outro, as discussões que acontecem em um nível distinto, qual seja, o da produção de teorias e razões. Poderia ser dito, ainda, que pretendo mobilizar esses enunciados para mostrar como as posições que propõem razões justificando o fechamento das fronteiras são tão cruéis quanto aquelas ideias mobilizadas para defender os enunciados do primeiro parágrafo.

Se as ideologias políticas são uma forma de pensamento-prático (*thought-practices*) que podem ser descritas como “nuvens” formadas pela união de conceitos políticos com um objetivo e objeto prático, qual seja, dar ordem e sentido para ações no mundo, não é difícil concluir sobre as diferenças entre as ideologias e os modos de se definir as tarefas de uma teoria política normativa. O foco primeiro de preocupações teóricas normativas pode recair sobre a proposição de *standards*, a prescrição de formas de conduta e arranjos institucionais – sempre a partir de uma linguagem moral e preocupada em oferecer razões para a sua justificação. Já as ideologias políticas, ainda que possam compartilhar a mesma linguagem conceitual, têm como fim guiar a luta política e dar sentido e direção para as práticas na esfera pública (Freeden, 1996: 47- 8)². Estou aqui chamando a atenção para uma distinção já formulada por Álvaro de Vita nos seguintes termos:

¹ Esses são termos e ideias mobilizados em vários meios de comunicação: <https://www.nytimes.com/topic/subject/immigration-and-emigration>; <http://www.newyorker.com/magazine/annals-of-immigration>; <https://www.theguardian.com/commentisfree/ng-interactive/2015/mar/24/immigrants-in-their-own-words-100-stories>.

² Para uma discussão competente sobre como a teoria política pode ter as ideologias políticas como objeto de estudo, ver: Freeden (2008). Ainda sobre a relação teoria política normativa e ideologia ver: Vincent (2004: 23); Valentini; List (2016).

Ao passo que a ideologia está mergulhada na luta política e está voltada para o recrutamento de adeptos para uma causa, a atividade da teoria política normativa consiste em oferecer razões – aquilo que denominamos justificações – para os julgamentos que fazemos sobre nossos comprometimentos normativos na política. Podemos oferecer razões para mostrar uma certa configuração de valores políticos como mais aceitável ou mais razoável do que outras possíveis e, nesse caso, a discussão teórica vai girar em torno da qualidade dessa justificação (Vita, 2008: 3).

É verdade que pode haver pontos de encontro entre os dois níveis. Por exemplo, quando os discursos políticos mobilizam argumentos e justificativas normativas para as suas causas. Entretanto, e o ponto importante é esse, o uso de justificativas que estão mais ou menos colocadas pela tarefa de coordenar uma ação no mundo, por um lado, e a tarefa de oferecer razões e justificações, de outro, são dois fazeres consideravelmente diferentes. Desse modo, ainda que possamos encontrar pontos de encontro e reconhecer que as ideologias políticas podem ser consideradas objeto da teoria política, nada disso significa que o tipo de objetos e objetivos de uma teoria política normativa se confunde com os objetos e os objetivos das ideologias políticas. Ao longo das próximas páginas, espero deixar evidente, que não pretendo nem misturar o nível da produção de discursos ideológicos com o nível da produção de teorias, tampouco rejeitar um argumento somente pelas consequências nefastas quando traduzidos em discursos políticos.

No campo da teoria política contemporânea, e não mais das ideologias políticas, foi nos escritos de Michael Walzer que o tema do pertencimento político no contexto do movimento de pessoas entre as fronteiras passou a ser tratado como objeto que mereceria ser investigado sistematicamente. Walzer, em *Spheres of Justices* [1983], é bastante convincente ao argumentar que o pertencimento político é um tópico a ser enfrentado pelas perspectivas que pretendem definir o conteúdo de uma concepção de justiça social – o tema por excelência dos debates à época. E, ao propor sua própria formulação, chama a atenção para o modo pelo qual a migração deve ser entendida como um tema tanto político quanto moral. Ou seja, é, ao mesmo tempo, um tema que demanda decisão política e está submetido aos constrangimentos morais (Walzer, 1983: 62).

Independentemente de se concordar ou não com o conteúdo da posição defendida pelo autor, parece-me que Walzer sustentou uma posição não trivial sobre a migração. O tema envolveria questões normativas urgentes e não se encerraria apenas no embate sobre a definição de uma determinada política. Destaco o caráter não trivial de sua afirmação no seguinte sentido: se olharmos para um momento em que o normal era não questionar o papel dos estados e de suas fronteiras, defender que uma ação do estado, a qual parece simplesmente ser um aspecto

de sua soberania, precisa de um exame mais qualificado sobre suas razões me parece um passo ousado. Walzer entendeu que precisamos enfrentar a questão sobre se, de fato, podemos justificar a afirmação de acordo com a qual os estados têm o direito de fechar suas fronteiras para imigrantes que demandam entrada. É nesse sentido que o debate no campo da teoria política sobre a migração começa com uma questão que se apresenta como relativamente simples: *Os estados podem excluir migrantes que demandam entrada?*

Neste, e no próximo capítulo, proporei certa organização para um campo de debate que surge justamente do reconhecimento da importância dessa questão³. Nas páginas que seguem apresentarei os argumentos que justificam o direito de os estados excluírem quem não consideram bem-vinda(o)s exercendo, com essa ação, seu direito de fechar suas fronteiras. No capítulo seguinte o objetivo é apresentar o outro lado do debate, ou seja, aquelas perspectivas que pretendem oferecer razões para a defesa de um direito humano ao livre movimento e para a recusa do direito que estados teriam de excluir novos membros.

Ao longo desse percurso tentarei resistir à tentação de apresentar essas posições a partir de enunciados – “livre movimento *versus* controle”, “fronteiras abertas *versus* direito à autodeterminação” – e de divisões mais ou menos seguras entre, por exemplo, “nacionalistas *versus* cosmopolitas”, “universalistas *versus* particularistas” ou “cosmopolitas *versus* comunitaristas”. Nenhuma dessas contraposições e composições ajudam na compreensão de formulações que recorrem a defesas substantivas sobre o direito dos estados à autodeterminação (seção 1), o direito dos estados de manter suas fronteiras fechadas (seção 2), a razão de a distribuição de pertencimento não poder ser regulada por princípios de justiça (seção 3), o modo pelo qual os estados, quando agem em suas fronteiras, apenas impedem a entrada de novos membros (seção 4) e o tipo de obrigação que os estados têm para com aquelas pessoas que solicitam refúgio (seção 5).

Além de ter como foco os argumentos substantivos apresentados no debate, pretendo levar em consideração nessa reconstrução que as perspectivas constituidoras do campo que se

³ Ao afirmar que se trata de uma certa organização para o debate quero dizer que o texto que se segue não tem a pretensão de apresentar todas as discussões e perspectivas sobre o tema. Não será tema desta apresentação o debate, por exemplo, sobre qual é a forma mais adequada de se lidar com aquelas pessoas que já pertencem a comunidade políticas, mas ainda não são cidadãos (Carens, 2013; Benhabib, 1999; 2004; 2011; Bauböck, 2006b; 1994); quais políticas (se há alguma) multiculturais são mais adequadas para lidar com a diferença daquela(e) que demanda entrada (Kymlicka, 2004; Bannerji, 2000; Wayland, 1997; Velasco, 2016; Abu-Laban, 2002; Banting; Johnston; Kymlicka; Soroka, 2006; Bauböck et al., 1998); se testes para a aquisição da cidadania são justificáveis (Benhabib; 2011); se ainda podemos falar sobre “assimilação” da diferença (Alba; Nee, 1997; 2005; Brubaker, 2001); qual ideia de povo e/ou nação está em ação quando dividimos o *nós* e os *outros* (Brubaker, 1998; Benhabib, 2002); qual ideia de cidadania é mais adequada para descrever um tipo de pertencimento político que não tem base nacional (Bauböck, 1994; Kostakopoulou, 2001; Miller, 2000; 2008b; Bloemraad; Korteweg; Yurdaku, 2008; Bloemraad, 2000; Bloemraad, 2007; Bosniak, 2000; 2008; Leitner; Ehrkamp, 2003).

convencionou chamar de *ética da migração* normalmente transitam entre o que tradicionalmente conhecemos como liberalismo, igualitarismo, liberalismo igualitário, nacionalismo, cosmopolitismo, comunitarismo, estatismo mas não se encerram nos limites de nenhum desses “ismos”. Veremos que, na voz de David Miller, o nacionalismo pode ganhar uma versão fraca de cosmopolitismo. Ou então, que alguma forma de igualitarismo não é necessariamente antagônica ao nacionalismo, como nos ensina Michael Walzer. Mas também que argumentos partindo de uma defesa do ideal de liberdade podem apoiar a tese do fechamento das fronteiras, tal como defende Michael Blake.

Espero mostrar que as perspectivas que respondem “sim” para a pergunta sobre se os estados podem excluir migrantes existem no plural em, ao menos, dois aspectos: (i) há mais de um caminho argumentativo para afirmá-la – há mais de um modo de conceber o fechamento das fronteiras; (ii) são compostas por diferentes fundamentações. O nacionalismo, por exemplo, se apresenta de diferentes modos – o que significa expressar valores nacionalistas pode diferir –, contudo, mesmo que concordássemos apenas com um único significado ainda assim haveria diferentes caminhos para justificar valores nacionalistas normativamente. Isso significa que, nesse sentido, a pluralidade do nacionalismo, para mantermos o exemplo, se dá em duas dimensões distintas.

Antes de entrar no detalhe de cada posição a ser reconstruída, vale uma nota sobre como os argumentos tratados podem ser organizados na árvore conceitual que se encontra no final deste capítulo. Já sabemos que a pergunta normativa que define a divisão central do debate da ética da migração é a seguinte: “Os estados podem reivindicar legitimamente o direito de excluir novos membros?”. Quando a resposta é a afirmação dessa possibilidade, a base a partir da qual tal afirmação é justificada é ou por meio do *individualismo moral* – a unidade de preocupação moral e o tipo de raciocínio empregado é individualista – ou mediante o *comunitarismo moral* – o raciocínio moral empregado e a unidade moral por excelência é a comunidade. Do comunitarismo moral duas possibilidades argumentativas surgem: uma defesa instrumental das fronteiras fechadas – tal como proposta por David Miller – e uma defesa do valor intrínseco das comunidades – tal como formulada por Michael Walzer. No entanto, quando o caminho é o individualismo moral, duas outras rotas são traçadas: uma afirma a liberdade negativa como um valor – é a perspectiva de Michael Blake – e a outra afirma a liberdade positiva (autonomia) como um valor – é a defesa formulada por Christopher Wellman. Todos os argumentos voltam a se encontrar na afirmação da tese das fronteiras fechadas.

4.1. Direito à autodeterminação

No mais das vezes, o debate sobre migração na teoria política normativa é apresentado como um embate entre, de um lado, o direito coletivo à autodeterminação – que pode ser tratado como um traço do nacionalismo –⁴ e, portanto, o direito dos estados de excluir e, de outro, o direito ao livre movimento, como um direito humano fundamental. Quando se fala sobre migração, de um ponto de vista normativo, esse é o primeiro embate que precisa ser enfrentado.

As comunidades políticas – democráticas ou não, nacionais ou não – demandam (e afirmam) o direito de se autodeterminarem. Estados soberanos que reivindicam jurisdição sobre um determinado território podem também demandar a titularidade do direito de arbitrar sobre o destino de suas fronteiras e, em especial, sobre o caráter da sua comunidade política. Ou seja, o direito de definir quem está apto a dividir os laços de pertencimento, solidariedade e confiança e quem não está.

O processo que poderia ser descrito como parte de um movimento histórico culminando na formação do que hoje entendemos por estado nacional será expresso nesta parte da tese a partir do seu conteúdo normativo. Nesta seção, como ocorrerá em todas as outras deste e do próximo capítulo, se reconhece a diferença entre a afirmação de que o direito à autodeterminação é resultado de um processo histórico ou vários, por um lado, e a ideia de acordo com a qual o direito à autodeterminação é justificado de um ponto de vista moral. No entanto, o foco recairá sobre os argumentos normativos para a afirmação de um direito à autodeterminação.

4.1.1. Alguns comentários preliminares

As lutas anti-imperialistas e independentistas legaram, dentre outras coisas, a afirmação de dois princípios interligados ainda que conceitualmente independentes: a não-intervenção e a autodeterminação. Se o princípio da não-intervenção – que protege o direito dos estados reconhecidos como independentes de usufruírem dos seus sistemas políticos, econômicos, sociais e legais, sem a interferência de outros estados – é negativo, o aspecto positivo da autonomia de um estado é expresso pela ideia de autodeterminação – entidades

⁴ Duas questões costumam estar atreladas ao princípio da autodeterminação nacional: a primeira é a definição de quem é parte do povo e a segunda é aquela questão sobre qual é a unidade territorial relevante sobre a qual a autodeterminação deve ser exercida. Margaret Moore (2003:2), adiciona uma terceira questão a esse grupo que tem a ver com o problema da secessão.

políticas têm o direito à independência. Enquanto a não-interferência é conservadora porque demanda a preservação da estrutura da ordem internacional, a autodeterminação requer que a mesma estrutura mude no sentido de atender ao princípio da independência das unidades políticas. Enquanto o princípio da não-intervenção toma a ordem internacional tal como se apresenta, o princípio da autodeterminação olha além e mira os esforços daquela(e)s que fazem parte de ordens sociais, culturais, étnicas e linguísticas lutando por construir novas fronteiras e unidades políticas (Beitz, 1999a: 92-93).

De acordo com a mesma análise, o princípio da autodeterminação é qualificado como obscuro, o que se explicaria pelos usos nos contextos de justificação de diferentes alinhamentos internacionais. Em meados do século XIX, o princípio foi parte da justificação da unificação tardia da Itália e da Alemanha. No início do século XX, o então presidente dos EUA, Woodrow Wilson, mobilizou o princípio nas negociações que se seguiram com o fim da Primeira Guerra Mundial. Foi também retomado por Lênin contra os regimes coloniais e em suas polêmicas, especialmente, contra Nikolai Bukharin e Rosa Luxemburgo⁵ para afirmar como o nacionalismo poderia ser uma força revolucionária no contexto do imperialismo. O princípio também foi e continua a ser mobilizado por uma série de grupos que no passado e ainda hoje lutam pelo direito de criar um estado independente⁶ (Beitz, 1999a: 94).

A diversidade de usos e interpretações do princípio poderia sugerir que a autodeterminação não tem nenhum conteúdo moral, tratando-se apenas de um vocabulário próprio de embates e lutas políticas. Charles Beitz e Margaret Moore mostram que tal posição não se sustenta. O que não quer dizer, todavia, reconhece Beitz (1999: 95), que não se trate de um conceito ambíguo. Ao menos três aspectos são reveladores dessa ambiguidade: primeiro, não está evidente a que se refere o *self* do *self-determination*. Outra ambiguidade está relacionada à identificação de quais grupos independentes são elegíveis para reivindicar a autodeterminação. Por fim, é preciso decidir qual definição de “independência” satisfaria o princípio. Desse modo, limites legais seriam suficientes ou seria necessário algo mais como atividades econômicas independentes e assim por diante?

A justificação (moral) mais óbvia, continua Beitz, para o princípio da autodeterminação, é aquela que parte da afirmação sobre a impermissibilidade de um governo que exerce autoridade sobre uma determinada população sem o seu consentimento. É o modo pelo qual John Stuart Mill justifica o princípio: “[a] questão do governo deve ser decidida pelos

⁵ Aqui a referência é: Lenin, 1973: 153-54.

⁶ Allen Buchanan (1991) foi pioneiro ao discutir reivindicações secessionistas de um ponto de vista normativo. Para uma apresentação de várias posições sobre o tema, ver: Moore, 2003.

governados” (Mill, 2008: 428)⁷. Argumentos desse tipo tendem a afirmar que estados só exercem legitimamente seu poder sobre aquela(e)s que previamente deram seu consentimento – há, sabemos, variações sobre o tipo de consentimento demandado. Nessa visão, a autodeterminação é apenas um caso especial da liberdade de associação: negar a um grupo essa liberdade significa negar àquela(e)s que a(o) constituem uma liberdade pessoal fundamental.

Outro argumento normativo que poderia ser mobilizado é aquele que chama a atenção para o significado da identidade nacional. Os laços entre conacionais têm valor ético intrínseco e também são instrumentalmente valiosos como meios para a realização de outros bens. Quando uma nação é politicamente autônoma, ou seja, quando uma nação pode se autodeterminar e quando o estado é também um estado-nação, ela é capaz de implementar justiça distributiva, proteger a cultura comum e determinar coletivamente seu próprio destino. Nesses casos, as pessoas estão comprometidas a viver conjuntamente e podem reivindicar o direito de se autodeterminar enquanto coletividade (Moore, 2003: 7).

Os argumentos morais que justificam o princípio podem variar, e as próximas páginas serão dedicadas a apresentar dois deles. Importa, antes de entrar no conteúdo de cada argumento, chamar a atenção para dois pontos. O primeiro ponto diz respeito ao equívoco de se afirmar que a defesa do princípio da autodeterminação precisa ganhar necessariamente traços nacionais. Aceitar a afirmação segundo a qual o direito coletivo à autodeterminação é a expressão do traço normativo mais importante do nacionalismo, não significa concluir que somente uma defesa do ideal nacional poderia afirmá-lo. Nesta seção, privilegiarei duas perspectivas que não precisam ser lidas necessariamente como uma defesa de um ideal nacional⁸ e, na seção seguinte, quando discutirei o tema do fechamento das fronteiras, a versão nacionalista será privilegiada. O segundo ponto diz respeito ao princípio da autodeterminação – agora não mais no contexto das lutas anticoloniais e dos grupos secessionistas – e de sua justificação frente ao trânsito de pessoas entre fronteiras. A defesa de tal princípio pode significar uma discussão diferente daquela a que se dedicou parte do debate, especialmente nas décadas de 1980 e 1990. O princípio da autodeterminação não está sendo mobilizado para afirmar a necessidade de independência de um grupo/minoria, mas sim para afirmar um direito que, poderia ser afirmado, é correlato, qual seja: o de excluir aquelas pessoas que demandam entrada. Mesmo que se trate de direitos correlatos, importa notar, da afirmação da

⁷ Importa lembrar que o princípio da autodeterminação, esboçado no *Considerações sobre o Governo Representativo*, tem traços e cores nacionais.

⁸ Mesmo que Michael Walzer abra espaço para isso, especialmente em “Nation and Universe” (1989).

autodeterminação não se deriva necessariamente um direito ao fechamento das fronteiras e ao controle do fluxo de pessoas. Para isso argumentos adicionais precisam ser oferecidos.

4.1.2 A autodeterminação como um valor fundamental

Há uma ideia bastante difundida de acordo com a qual os fluxos migratórios mudam a conformação das comunidades políticas – tanto a de saída quanto a de chegada. Em relação às sociedades de chegada, a entrada de novos membros afetaria o tamanho da população, a língua que é falada, os costumes alimentares e de consumo ou, de modo geral, o que se identifica como cultura nacional. Ouve-se, hoje, nas ruas de cidades como Madri e Viena: *a cidade em que cresci era diferente, as cores eram outras, os restaurantes e as lojas não eram assim, os sons mudaram, já não reconheço aquilo que antes era parte do meu cotidiano*⁹.

Porque as pessoas valorizam um certo conjunto de características com as quais se identificam e julgam ser relevantes para suas vidas haveria um interesse em influenciar as decisões sobre os contornos, no futuro e no presente, da sua comunidade de pertencimento. Do fato de as pessoas terem algum interesse sobre o futuro e o presente de sua comunidade segue-se que a autodeterminação pode ser justificada como um valor relevante. Um valor que se expressa a partir do vocabulário do direito. Trata-se de um direito à autodeterminação. Tal direito incluiria a possibilidade de decidir quem e quantos seriam admitidos como nova(o)s membros e o que razoavelmente poderia ser esperado da(o)s nova(o)s membros. Aquela(e)s teórica(o)s que partem desse entendimento sobre o valor partilhado da autodeterminação em uma comunidade política costumam rejeitar a ideia de que um direito humano fundamental ao livre movimento pode ser capaz de lidar com a importância que as pessoas conferem a suas relações e identidades comunitárias e/ou nacionais (Miller, 2016: 13).

Foi Michael Walzer (1983) quem contemporaneamente afirmou o ponto de vista da autodeterminação como um valor a ser defendido no contexto da migração internacional e as práticas de admissão e exclusão como a expressão da independência comunal e do exercício da sua autodeterminação. Conhecido por suas contribuições comunitaristas¹⁰ para os debates sobre

⁹ Ouvi relatos assim nas duas cidades. Confesso que foi nesse momento que entendi o valor da ideia de que as pessoas criam relações fortes não apenas com o espaço, mas também com aquelas características que aprenderam a identificar como parte do seu cotidiano. Ainda que não sejam necessariamente contra a migração, há um(algum) sofrimento na voz de quem reivindica que cresceu em um bairro, em uma cidade, que não mais a(o) reconhece. A questão teórica (normativa) importante nasce do conflito entre esse sentimento e uma realidade na qual o fluxo de pessoas é um dado cujos sinais de desaparecimento não parecem próximos.

¹⁰ Rotular ou não a posição de Walzer não é um passo necessário para o tipo de discussão que pretendo fazer neste capítulo. Mas, para uma compreensão mais abrangente, para além das suas discussões sobre pertencimento político e migração, talvez seja interessante definir o que estou chamando de comunitarismo nesta tese. De acordo com

justiça social, Walzer defendeu, em linhas gerais, a ideia segundo a qual argumentos morais em política deveriam evitar sistemas filosóficos abstratos. Como um “crítico” ou “intérprete cultural” (Vita, 2008a: XXIX), Walzer defende que argumentos sobre moralidade política deveriam tomar a forma das interpretações daqueles significados sociais compartilhados em uma comunidade política. Isso significaria que os princípios de justiça apenas poderiam ser pensados à luz das histórias, da cultura e dos pertencimentos particulares. E os bens sociais deveriam, então, ser distribuídos de acordo com os significados sociais internos, localizados em uma comunidade política particular¹¹.

É a partir dessa visão mais geral sobre o que argumentos morais poderiam oferecer e sobre qual o ponto de partida de uma argumentação moral, que Michael Walzer, ainda em 1983, defendeu e justificou o princípio da autodeterminação. De um ponto de vista radicalmente particularista ou, para seguir a posição defendida em *Nation and Universe* (1989), partindo de um “universalismo minimalista de reiteração” (*minimalist universalism of reiteration*), Walzer propôs que uma comunidade política cria um mundo de significados particulares e partilhados: a língua, a história e a cultura – responsável por produzir uma consciência coletiva entre aquela(s) que lhe pertencem. O que quer dizer que, em uma comunidade desse tipo, a(o)s participantes produzem um entendimento sobre significados sociais que é comum. Um desses entendimentos partilhados é sobre o pertencimento, isto é, aquilo que a(o)s membros de uma sociedade pensam sobre o que significa pertencer. Como membros de uma comunidade política, precisamos definir qual é o critério para a distribuição do pertencimento, sempre de acordo com o entendimento partilhado sobre o que significa, em nossa comunidade, o pertencimento e uma definição do tipo de comunidade que desejamos ser no futuro. Se não são a(o)s membros a(o)s responsáveis pela manutenção deste bem-social valioso, “quem mais poderia ser?”, ironiza Walzer.

Não há, no raciocínio moral que embasa tal defesa, a possibilidade de recorrer a um critério moral externo às relações sociais para definir, por exemplo, os termos justos para a

Forst (2010:11), e tomado de modo geral, o comunitarismo pode ser definido por meio de uma tese central, a saber, a ideia de que o *contexto da justiça* deve ser o de uma comunidade que, em seus valores, práticas e instituições amadurecidos historicamente – enfim, em sua identidade –, cria um horizonte normativo que é constitutivo para a formação da identidade dos seus membros e, com isso, constitutivo para as normas que definirão o que é justo. Somente no interior dos valores que constituem esse horizonte é possível colocar as questões da justiça e, assim, responder sobre o que é bom e o que deve valer para a comunidade, considerando necessariamente o pano de fundo de suas avaliações e de sua autocompreensão. O que significa concluir que os princípios de justiça resultam de um dado contexto comunitário, valem somente nele e apenas ali podem ser realizados.

¹¹ Para duas interpretações das teses propostas em *Spheres of Justices* ver: Macedo (2011:70) e Cole (2000: 60-83).

distribuição do pertencimento. Isso porque não existem critérios morais externos. Mas o que Walzer quer dizer com isso?

Segundo Walzer, ainda na sua Tanner Lecture, a moralidade é sempre recriada, criativa e plural em sua incidência e diferenciada em seus resultados (Walzer, 1989: 533). Quando, por exemplo, concordamos com a afirmação de acordo com a qual a opressão é sempre errada ou que temos o dever de responder moral e politicamente ao sofrimento de cada pessoa oprimida ou, ainda, que temos que valorizar eventos em que pessoas são liberadas de um contexto de opressão, não estaríamos necessariamente concordando com a existência de princípios morais universais.

Quando interpretados de um ponto de vista universal cada um desses imperativos resultariam em sua negação, rebate o autor. Isso porque, em primeiro lugar, trata-se de imperativos que foram apreendidos na experiência, resultado do comprometimento histórico com a alteridade e não com constructos racionais universalizáveis; segundo, continua Walzer, porque foram aprendidos deste modo, por meio da valorização da alteridade, nos impõem a necessidade de respeitar a particularidade, isto é, de respeito a diferentes experiências de dor e servidão, diferentes pessoas e experiências de libertação; terceiro, porque são qualificados pela diferença e reconhecem a alteridade é mais improvável que inspirem confiança entre aquelas e aqueles que conhecem a história. É nesse último ponto que Walzer chama a atenção para a possibilidade de leis universais produzirem resultados morais e mentais que contradizem sua intenção inicial, no caso do governo de leis supostamente universais, a absoluta heterogeneidade da vida humana dominará e renderemos todas as crenças à relevância das nossas próprias histórias. Se a nossa história é irrelevante para ela(e)s, então ela(e)s serão também irrelevantes para nós. Reconhecer a diferença leva à indiferença. Isso significa que, para citar o exemplo do texto, mesmo que possamos dar valor à liberação dos egípcios, não temos qualquer razão para promovê-la. Isso é assunto de deus ou dos próprios egípcios. Não estamos toda(o)s engajada(o)s, porque não temos uma missão histórica mundial de libertação. Com efeito, podemos ser – e nos contentamos em ser, poderia ser completado – apenas advogada(o)s da não-intervenção, mas não suas/seus agentes (Walzer, 1989: 514-15).

O único universalismo que poderia ser defendido, acrescenta o autor, é aquele minimalista de acordo com o qual os seres humanos devem ser reconhecidos como *moral makers*. Disso deriva-se que atuamos imoralmente quando negamos a uma pessoa o direito à reiteração, ou seja, o direito de atuar autonomamente e o direito de criar vínculos de acordo com o entendimento dela sobre os significados da vida boa. Autodeterminação é, então, um valor que precisa ser defendido. As pessoas precisam decidir por elas mesmas seus destinos. E

se valorizamos a autonomia, iremos querer que homens e mulheres tenham a vida que escolheram viver. A conclusão à qual chega o autor é a seguinte: se o argumento vale para o indivíduo, ele também é válido para um conjunto de pessoas – nação/povo – que vivem em comunidade (Walzer, 1989: 519-20). Logo, as nações devem também poder decidir por elas mesmas seu destino.

Dados os contornos de seu universalismo minimalista, parece ainda mais óbvia a sua posição sobre a definição de quem deve determinar os termos do pertencimento político. A definição da distribuição do pertencimento, conforme já mencionado, se dá sempre de acordo com o entendimento partilhado sobre o que o pertencimento significa naquela determinada comunidade e qual tipo de comunidade seus membros gostariam de manter¹². Trata-se de um princípio, ainda que geral, mobilizado sempre localmente, e que define como deverá ser o tratamento da(o)s estranha(o)s.

Estranha(o)s são aquelas pessoas que conhecemos pela primeira vez, mas não sabemos quem são, o que pensam, reconhecemos apenas que se trata de uma pessoa. Uma/um estranha(o) é como nós, sem ser uma/um de nós. Então, porque se trata de uma distribuição entre estranha(o)s, tanto a nossa relação com ela(e)s quanto nosso entendimento sobre essa relação importam no momento da definição do modo como o pertencimento será distribuído. Decidir sobre os termos da distribuição do pertencimento é primordial posto que no momento em que se aceita a solicitação de entrada de uma/um migrante na comunidade política está-se dizendo que essa pessoa já não é mais uma estranha. Aceitar a entrada de um novo membro significa que ela(e) passa a fazer parte do *nós*.

As pessoas que pertencem a uma comunidade política têm o direito de definir os termos do pertencimento em sua comunidade. Este é um direito que expressa a condição de homens e mulheres como seres morais, capazes de criar laços e viver de acordo com suas próprias concepções de boa vida. Um locus possível para o exercício deste direito é a nação, definida como uma comunidade histórica, conectada a um lugar valioso e significativo que aspira à autodeterminação política e cultural. Assim, a restrição à entrada de um grupo serve para que a comunidade que possui tal prerrogativa defenda sua liberdade e bem-estar, a política e a cultura de um grupo de pessoas comprometidas entre si e com a sua vida em comum (Walzer, 1983: 39).

¹² Walzer reconhece que as pessoas podem ter apenas uma percepção fraca sobre o que a comunidade política é. Para resolver o problema o autor recorre a três analogias: o clube, a família e o bairro. O objetivo é analisar os significados do pertencimento a partir de unidades menores que tornam os laços e os termos partilhados mais evidentes.

O nacionalismo é definido como expressão direta da autonomia coletiva e dos vínculos especiais que os indivíduos criam uns com os outros. É inclusive a autodeterminação nacional – a forma paradigmática de reiteração moral, segundo Walzer – que pode ser interpretada como o resultado da autoexpressão espontânea e natural dos seres humanos (Walzer, 1989: 535-46). E o patriotismo, entendido como “amor pelo país” (Walzer, 1989: 521), é a expressão da lealdade que cada país – em diferentes graus – demanda de seus membros. Existem os laços por meio dos quais o *self* (do termo *self-determination*) é constituído; como as determinações variam com os *selves*, os *selves* nacionais variam de acordo com os diferentes laços de comprometimento e de lealdade. Na vida política, o valor da autonomia e da lealdade (para com a comunidade política) trabalham juntos para produzir a diversidade – homens e mulheres associados de diferentes modos, criando e expressando diferentes laços e comprometimentos (Walzer, 1989: 521). Negar o direito aos membros de uma comunidade política de se autodeterminarem é imoral, poderíamos concluir, porque nega a cada pessoa a possibilidade de ser um agente moral capaz de criar vínculos valiosos que se expressam nas comunidades políticas da qual fazem parte.

Outro princípio geral que deveria reger a distribuição desse bem é o de assistência mútua. Trata-se de uma obrigação que as pessoas devem umas às outras, independentemente dos laços particulares que possam ter. De acordo com esse princípio, a assistência positiva é requerida quando uma das partes estiver em uma situação urgente e se os recursos e os custos da ajuda forem relativamente baixos para a outra parte. O princípio da assistência mútua é independente da comunidade e pode, em casos muito específicos, ser parte da justificação da distribuição do pertencimento. No entanto, tal como Walzer o define, a força desse princípio é incerta.

Os únicos dois contextos em que é possível recusar o problema do pertencimento seriam: um mundo em que todas as pessoas seriam apenas unidades econômicas ou um mundo em que toda(o)s são membros de uma mesma comunidade política. Porque nenhuma dessas possibilidades poderia ser realizada em um futuro próximo e porque tampouco seriam necessariamente desejáveis, o problema de definir os termos do controle das fronteiras de uma comunidade política se mantém. E é uma decisão que precisa ser tomada pela(o)s membros e para a(o)s membros, defende Walzer.

4.1.3. Uma defesa deontológica da autodeterminação

Até este ponto podemos concluir que o princípio da autodeterminação poderia ser traduzido em um direito à autodeterminação que justificaria, por sua vez, as práticas políticas de clausura ou abertura de uma determinada comunidade política. É, nas palavras de Christopher Wellman (2011: 45), um *presumptive right*¹³: se um país optar por uma política de fronteiras completamente abertas, por uma política que exclua a(o)s estrangeira(o)s ou por criar alguma coisa entre a completa clausura e a abertura, é titular do direito de fazê-lo.

Apoiando a mesma conclusão sobre o direito à autodeterminação, mas com ênfase na ideia do direito à livre associação, Christopher Wellman afirma que os estados politicamente legítimos são moralmente titulares do direito de definir unilateralmente e de fazer valer suas próprias políticas migratórias, mesmo quando tal política exclui aqueles imigrantes em potencial que desesperadamente querem entrar (Wellman, 2011: 13)¹⁴. O argumento da restrição apoia-se em três premissas fundamentais: 1. Estados legítimos são titulares do direito de se autodeterminarem politicamente; 2. A liberdade de associação é um componente necessário da autodeterminação; 3. Da liberdade de associação decorre o direito de associar-se ou não com outro.

A primeira das premissas é, no raciocínio proposto por Wellman, a mais importante e a mais controversa. Somente estados com uma reivindicação moral para governar tem o direito moral à autodeterminação política. Isso significa dizer que todos os estados legítimos ocupam a posição privilegiada do domínio moral sobre seus assuntos internos, no entanto, o mero fato de ser um estado não o qualifica a ter esse direito à autonomia (Wellman, 2011: 15). A divisão entre estados de *fato* e estados *legítimos* leva o autor a definir quando e por que um estado é legítimo.

Um regime é legítimo somente quanto (i) protege adequadamente os direitos humanos dos seus constituintes e (ii) respeita os direitos dos outros. Três clarificações são necessárias neste ponto.

Em primeiro lugar, afirmar que os estados devem proteger os direitos humanos significa também que estados não podem ser legítimos a não ser que respeitem a autodeterminação de grupos assim qualificados. Em segundo lugar, estados legítimos devem

¹³ É um direito pressuposto que não precisa ser enunciado para ser reconhecido. Agradeço à Lucas Tozo por me ajudar com a definição.

¹⁴ Para outras versões da mesma posição ver Wellman (2012; 2008; 2016). ¹⁴ O livro *Debating the Ethics of Immigration. Is There a Right to Exclude?* [2011] é dividido em duas partes. Na primeira, Wellman responde à pergunta sobre se existe um direito à exclusão e, em um movimento contrário e na segunda parte do livro, Phillip Cole encarrega-se da tarefa de oferecer uma resposta divergente para a mesma questão. As referências mobilizadas para tratar de cada uma das partes serão: Wellman (2011) e Cole (2011).

proteger os direitos de suas/seus constituintes, em parte, porque não podem ser legítimos a não ser que sejam capazes de proteger os direitos de toda(o)s – incluindo aquela(e)s que vivem em seu território, mas que não são suas/seus cidadã(o)s, e, em parte, porque estados não necessariamente precisam proteger os direitos da(o)s cidadã(o)s que vivem em outros países. Em terceiro lugar, direitos humanos, nas sociedades modernas, são entendidos como direitos individuais que protegem necessidades gerais contra ameaças e ações diretas que impedem a condução de uma vida minimamente decente (Wellman; 2011: 55). Para resumir, a posição que está sendo defendida é a de que (a) somente estados legítimos são titulares do direito à autodeterminação e (b) a legitimidade política precisa ser traduzida em termos de proteção e respeito aos direitos humanos.

Até este ponto, apenas a primeira parte da premissa 1 foi examinada. Resta explorarmos a titularidade do direito à autodeterminação. Começemos com a resposta para: *Por que a autodeterminação importa?*

Perguntar sobre a importância da autodeterminação é um desafio, quando concomitantemente se afirma, como faz Wellman, que os grupos não importam moralmente tanto quanto os indivíduos, isto é, que a unidade moral por excelência é o indivíduo e não os grupos. Desse modo, é preciso que se justifique por que um grupo pode ter sua autonomia desrespeitada no mesmo sentido que uma pessoa também pode.

Uma resposta óbvia seria afirmar que quando se desrespeita o grupo está-se invariavelmente desrespeitando as pessoas que o compõem, isso porque a autonomia do grupo é formada como uma extensão da autonomia de cada membro. No entanto, essa explicação não caberia para os estados, alerta Wellman (2011: 20), porque como os estados são instituições coercitivas não consensuais, e dado que o pertencimento político não depende de uma escolha autônoma, é difícil afirmar que a autonomia política do estado é uma extensão da autonomia dos seus membros individualmente.

A saída encontrada pelo autor é a de explorar os modos pelos quais o princípio da autodeterminação política pode ser explicado nos termos da importância moral de respeitar os membros dos grupos políticos titulares do direito de se autodeterminar. O que resolveria os desafios apontados nos parágrafos anteriores. O primeiro passo é chamar a atenção para o seguinte ponto: visto que interferir na autodeterminação de uma comunidade política é uma forma de desrespeito aos membros deste grupo, com efeito, quando isso ocorre, o dano relevante recairia sobre cada pessoa individualmente e não sobre o grupo. Tal afirmação, importa frisar, não dependeria da ideia, descritivamente inadequada, sugere Wellman, de que a

legitimidade dos estados está apoiada no consentimento moralmente válido daquela(e)s que o constituem (Wellman, 2011: 22-23).

E o desrespeito é entendido não apenas como violação da autonomia individual. Em muitos casos, pessoas são merecedoras de respeito pelo papel que exercem, por suas habilidades e por suas realizações. Dito isso, podemos entender melhor em qual sentido devemos respeito a uma comunidade política: grupos de cidadã(o)s merecem respeito, em virtude de sua habilidade coletiva, entendida como capacidade de agir coletivamente de forma autônoma, e disposição de desempenhar adequadamente suas funções políticas requisitadas.

A partir dessa explicação sobre a autodeterminação política, Wellman (2011: 26) pretende sustentar a convicção de que estados legítimos são titulares de uma esfera de soberania sem que, para isso, tenha que afirmar, por um lado, a reivindicação normativamente implausível de acordo com a qual grupos têm o mesmo status moral que indivíduos e, por outro, a suposição descritivamente imprecisa segundo a qual indivíduos autonomamente consentiram em fazer parte (entrar) dos (nos) estados.

O passo subsequente nesta seção se resume a mostrar por que a liberdade de associação pode ser tratada como crucial para a autodeterminação e como essa liberdade gera um direito de não associação com outras pessoas.

Stuart White, em “Freedom of Association and the Right to Exclude” (1997), afirma que a liberdade de associação é uma das liberdades básicas fundamentais para que possamos alcançar e manter uma sociedade genuinamente livre. Ao lado da liberdade de associação caminha a liberdade de recusar a associar-se. Quando um grupo de pessoas se une em uma forma de associação – religiosa, sindicato, clube de esportes – frequentemente algum tipo de exclusão em relação a novos membros estará em operação. Inclusive, o que cria a associação é exatamente o fato de poderem exercer o direito de exclusão. Outro ponto a ser destacado é que a formação de uma associação é essencial para que cada pessoa possa exercer sua liberdade de consciência e para que possa se expressar adequadamente (White, 1997: 373).

Ao acompanhar as formulações de White, Wellman pretende enfatizar a ideia segundo a qual a liberdade de associação, importante em diversos contextos, necessariamente envolve um direito de exclusão. Diferentemente de White, Wellman defende a ideia de acordo com a qual a liberdade de associação não deveria estar restrita somente a contextos nos quais estariam asseguradas outras liberdades. Isso porque não se pode restringir a liberdade de associação sem antes restringir a autodeterminação, o que acarretaria, por sua vez, no desrespeito em relação aos membros da associação em questão. O importante, portanto, não é a garantia de outras liberdades, mas sim da própria autonomia, adiciona o autor.

Afirmar que a liberdade de associação depende do direito de excluir não significa concordar com a ideia de que esse direito seja ilimitado. Para Wellman, é um direito não absoluto vulnerável a limitações (políticas) concretas. O que não quer dizer que os casos em que possamos argumentar sobre os problemas dos critérios que definem os termos da inclusão e da exclusão impliquem necessariamente na suspensão da liberdade de associação. É o que ocorre com a discussão sobre a associação de golfe estadunidense, a *Augusta National Golf Club*, que ficou conhecida por não permitir que mulheres dela fizessem parte. Não é de conhecimento público, no principal clube de golfe do país, quais as regras e os critérios para a admissão de novos membros. O que se sabe é que, aparentemente, nenhuma mulher é parte do seletivo grupo. Contra a tese de que o clube deveria ser repreendido, Wellman afirma que assim como indivíduos têm o direito de determinar com quem (e se com alguém) quer casar-se, grupos sociais – inclusive os clubes de golfe – têm o direito presumido de decidir com quem, se é que querem fazê-lo com alguém, querem associar-se. Isso seria válido mesmo que os associados prefiram selecionar seus membros a partir de critérios sexistas, por exemplo.

A partir de tudo o que foi dito até este ponto, a tese defendida pelo autor pode ser resumida nos seguintes termos: estados legítimos são titulares de uma esfera de autodeterminação política que tem como componente importante o direito à livre associação. E, porque da liberdade de associação decorre o direito de uma pessoa não se associar com outras, estados legítimos podem recusar-se a associar-se com qualquer e toda(o)s a(o)s migrantes em potencial que pretendem entrar em sua comunidade política. Assim como indivíduos podem eleger com quem querem casar-se (se é que desejam se casar com alguém), e um clube de golfe pode escolher quem será admitido como membro, um grupo de cidadã(o)s é igualmente titular do direito de determinar quem será (se é que alguém o será) admitido em seu país (Wellman, 2011: 36-37)¹⁵. Nenhuma pessoa, nem mesmo um solicitante de asilo, tem necessariamente o direito a entrar em uma nova comunidade política¹⁶.

Ainda sobre o tema da autodeterminação e sua relação com o direito à clausura, dois pontos merecem destaque. Wellman defende que, assim como ocorre nos clubes, os membros de um estado preocupam-se com novos membros por dois motivos principais: primeiro, o

¹⁵ Não é sem razão que Wellman e Walzer estão na mesma seção. Ademais de concordarem, ainda que por caminhos bastante diferentes, com as teses de que os estados têm o direito de se autodeterminar e de que são as comunidades políticas que devem decidir sobre os termos da abertura e da clausura, ou seja, quem pode e quem não pode entrar nessas comunidades, a justificativa para tal argumento passa por uma defesa de que os estados são associações políticas que podem ser tratadas analogamente à família e aos clubes. Wellman não considera o bairro, como o faz Walzer.

¹⁶ Para uma exposição dos argumentos apresentados de forma ainda mais direta, ver: *Is immigration a human right?* Seminário apresentado na Universidade de San Diego, em 16 março, 2017. Organizado pelo *USD's Center for Ethics, Economics, and Public Policy*.

tamanho do clube – e do estado – influencia drasticamente a experiência de ser membro; segundo, e talvez a razão menos óbvia, membros se importam na medida em que aquela(e)s aceitos passarão a ter voz na organização do clube – e do estado. Isso significa que, mesmo quando descartamos preocupações sobre a cultura, a economia e o funcionamento político de um estado, a vida das pessoas é substancialmente afetada com a entrada de fluxos grandes de imigrantes, assim como ocorre nos clubes.

O autor reconhece que argumentos consequencialistas poderiam ser mobilizados para afirmar que a exclusão de novos membros é crucial para a manutenção da cultura, da política e da econômica. Porém, Wellman (2011: 46) não pretende simplesmente reproduzir essas razões para excluir. Ao contrário, conforme reconstruído, sua proposta é a de construir uma posição em favor de um direito deontológico a limitar a imigração em vez de recomendações consequencialistas sobre como um determinado estado poderia agir e visto que sua posição tem como foco o direito de todos os estados legítimos, não depende de nenhuma reivindicação controversa sobre a importância da preservação da cultura, da economia e/ou do status quo político. Uma estratégia argumentativa que merece ser destacada. Ao seguir tal percurso, Wellman (2011: 51-52) acredita estar salvando sua perspectiva de duas objeções comumente direcionadas a qualquer argumento que afirma ser a limitação da imigração justificável para que possamos preservar X. A primeira crítica questiona se (a) limitar a imigração é um passo necessário e suficiente para assegurar X; a segunda questiona se (b) mesmo nos casos em que o limite à migração é necessário, aquela(e)s que desejam fazê-lo têm um direito moral a X. Wellman acredita que sua defesa de um princípio deontológico da autodeterminação não precisa responder a essas questões posto que a única coisa que importa é se o país em questão é capaz de lidar com as funções políticas de proteger e respeitar os direitos humanos. A fórmula final de Walzer cabe no argumento proposto por Wellman: os termos do controle das fronteiras de uma comunidade política é resultado de uma decisão que precisa ser tomada pelos membros e (somente) para os membros.

4.2. Fronteiras fechadas

Da afirmação de um direito à autodeterminação coletiva normalmente se deriva um direito ao fechamento das fronteiras. É o que parecem sugerir os argumentos tanto de Walzer quanto de Wellman. No entanto, a passagem de uma afirmação para a outra precisa ser mais cuidadosamente avaliada. Isso porque, quando se fala especificamente sobre o fechamento das fronteiras, entra em ação necessariamente um outro componente importante que

frequentemente é mobilizado para afirmar o direito à clausura das comunidades políticas, qual seja, o exercício da jurisdição em um dado território¹⁷. Essa é a posição defendida por Margaret Moore em *A Political Theory of Territory* [2014].

Proponho aqui a necessidade de se desvincularem duas associações que costumam ser afirmadas de modo indistinto. De um lado, mesmo quando concordamos com a reivindicação da ordem vestfaliana de acordo com a qual o estado deve ser territorial não é evidente que essa demanda requeira toda aquela lista de direitos territoriais associados ao exercício da sua soberania – direito à jurisdição, direito de controle sobre as fronteiras e seus fluxos, direito de controlar recursos; e, de outro, da justificação de apenas um direito da lista dos direitos territoriais não se pode derivar todos os outros – por exemplo, da jurisdição em um dado território não se deriva necessariamente o direito ao controle das fronteiras e dos recursos¹⁸.

Esta seção será dedicada à apresentação de argumentos que apoiam a tese do direito dos estados de manterem suas fronteiras fechadas; um direito à exclusão de migrantes que demandam entrada. A perspectiva de David Miller e de Michael Blake serão, respectivamente, reconstruídas. O esforço interpretativo empreendido tem como pretensão, para além da simplificação do slogan – “direito a excluir”; “fronteiras fechadas” – mostrar que o que está sendo discutido é a natureza da relação entre a comunidade política de chegada e a pessoa que demanda entrada. É com base na definição da natureza dessa relação que será possível determinar se os estados têm alguma obrigação ou dever para com pessoas que demandam entrada, isto é, se os estados podem ou não legitimamente fechar suas fronteiras para aquelas pessoas que não são seus membros.

4.2.1. Do ideal nacional ao direito de fechar as fronteiras

“Espero dar suporte para a potencial adoção de políticas restritivas de imigração com base na autodeterminação nacional” (Miller, 2016: 64). Ainda que não seja uma frase que defina todos os passos do argumento proposto por David Miller, ela resume seus propósitos, especialmente aqueles presentes em seu *Strangers in our midst*. Miller, é verdade, não oferece

¹⁷ O princípio da autodeterminação, quando pensado para os contextos dos estados, não pode prescindir da afirmação de um direito à jurisdição em um dado território. No entanto, esse direito não é uma condição necessária para a afirmação do princípio. Um grupo pode optar por se autodeterminar sem, com isso, demandar que esse direito seja realizado em um dado território. Entretanto, o argumento do fechamento das fronteiras costuma aparecer conectado tanto com a afirmação da jurisdição quanto da autodeterminação. No argumento formulado por Miller, a autodeterminação é privilegiada e na perspectiva apresentada por Blake o foco recai sobre a jurisdição e o território.

¹⁸ Sobre essas distinções estou de acordo com Moore (2014: 4).

análises sobre políticas específicas; no entanto, como um teórico normativo cujo objeto é predominantemente as instituições, sua tarefa é a de oferecer razões – um guia – para criticar ou afirmar o valor de ações no mundo. Então, se o objetivo é justificar políticas restritivas, Miller se propõe a responder uma pergunta que considera fundamental: *O que devemos, enquanto comunidade política, àqueles e àquelas que não são cidadã(o)s?* Dessa pergunta o autor deriva duas outras: *O direito a migrar é um direito humano básico? Quais são as razões que justificam a exclusão daquela(s) que não são bem-vinda(o)s?*

Essas, sugere Miller, são as perguntas fundamentais que precisam ser respondidas quando a questão é aquela sobre se um estado detém ou não o direito de fechar suas fronteiras. Há uma resposta, considera o autor, para todas essas perguntas que comumente se reconhecem (ou são reconhecidas) como cosmopolitas¹⁹. Parece óbvio que um árduo defensor do ideal nacional não poderia se contentar em apenas reafirmar as respostas cosmopolitas para todas essas questões²⁰. Nesse caso, o óbvio está correto.

Miller não apenas rejeita o cosmopolitismo forte como uma perspectiva moral, como também oferece argumentos alternativos que nascem com a pretensão de responder mais adequadamente àquelas faltas que um/uma defensor/defensora do cosmopolitismo parece cometer²¹. Uma rejeição, importa notar, que se explica menos pelo seu conteúdo e mais porque, como perspectiva moral, o cosmopolitismo seria bastante ambíguo. O primeiro erro cometido por perspectivas cosmopolitas morais fortes seria o de apoiar a exclusão daquelas preferências especiais por compatriotas e, ao fazê-lo, deixariam de fora formas de parcialidade constitutivas da vida das pessoas em comunidade. O que o torna difícil de ser aceito. Mas os problemas não se limitariam a esse primeiro ponto. Aliada a essa incapacidade grave, o cosmopolitismo moral monista²² sofreria de um problema de indeterminação. Ao contrário do que parecem supor

¹⁹ Miller (2016:179) reconhece que o cosmopolitismo não se reduz à sua versão moral, é também uma perspectiva sobre a identidade e sobre a política. Para defini-la, mobiliza a bastante citada passagem de Thomas Pogge (2002:169) de acordo com a qual o cosmopolitismo é individualista - a unidade última de preocupação é o indivíduo, ou pessoas -, é universal - o status de unidade última de preocupação atinge todas as pessoas igualmente - e é geral - o status especial tem força global. Para uma proposta de divisão das mais diferentes perspectivas cosmopolitas ver: Brock (2013; 2009).

²⁰ É importante frisar o esforço teórico empreendido por Miller para mostrar a compatibilidade entre um ideal nacional normativamente justificado com um liberalismo comprometido com a igualdade. Não tratarei especificamente deste tema, para textos nos quais o autor trata dessa defesa ver Miller (1999; 1993;1998; 1997). O mesmo desafio filosófico de compatibilização foi aceito por Yael Tamir (1995).

²¹ A rejeição de David Miller ao cosmopolitismo moral forte não é exatamente uma novidade. Atrelado aos argumentos mais negativos sobre *por que não cosmopolitismo*, Miller tem se engajado em propor uma visão que identifica como intermediária. Seus argumentos sobre esse ponto estão sistematizados em Miller (2005a; 2005b, 2007, 2013, 2016).

²² Aqui o forte parece ser sinônimo de monista.

suas/seus defensora(e)s, não é evidente qual tipo de princípio poderia ser derivado da afirmação do axioma do status moral igual de todos os seres humanos.

Se o cosmopolitismo não seria uma opção, precisaríamos buscar, sugere Miller, por uma visão intermediária que ofereça razões para rejeitarmos o cosmopolitismo forte e que possua ao mesmo tempo alguma resposta para aquela sequência de perguntas.

O caminho proposto por Miller não é muito direto. Para responder o que devemos às/aos outra(o)s, o autor opta, de saída, por começar definindo o que devemos para aquelas pessoas com quem compartilhamos a cidadania para, então, chegar à defesa do direito ao controle das fronteiras e à recusa da afirmação, de acordo com a qual a migração é um direito humano fundamental. Vamos aos argumentos.

Sabemos que o cosmopolitismo moral pode ser definido, em termos gerais, como a noção “de que cada ser humano tem uma estatura global como a unidade última de preocupação moral” (Pogge, 1992: 49)²³. No entanto, esse axioma, lembra Miller, não pode se converter facilmente em nada além da afirmação de que é inaceitável tratar as pessoas de modo desigual em virtude de alguma característica (moralmente irrelevante) como o gênero, a classe, e/ou a etnia. Além do problema da indeterminação, outra falta importante da versão forte do cosmopolitismo moral seria a de não ser capaz de oferecer uma resposta para a pergunta sobre quanto peso deveria ser dado aos interesses de diferentes grupos de pessoas que poderiam ser afetados por determinada política e, se o tratamento deve ser diferenciado – entre familiares, amigos –, qual razão justificaria tal atitude. Nossa relação com familiares e amigos envolve reconhecermos seus desejos e necessidades de modo diferenciado. O problema, aparentemente impossível de ser resolvido, é o de compatibilizar as relações especiais que estabelecemos ao longo de nossas vidas, e as obrigações morais que decorrem disso, com o cosmopolitismo moral forte.

Devido especialmente a essas duas faltas e à incapacidade de suas/seus defensora(e)s de oferecerem respostas adequadas, Miller (2016: 23) propõe que a versão forte do cosmopolitismo seja abandonada em nome de uma formulação mais fraca, traduzida nos termos de um humanitarismo. O cosmopolitismo é então reinterpretado, na proposta do autor, e afirmado como dois princípios: primeiro, a exigência de que devemos considerar os efeitos de nossas ações naquela(e)s que estão sujeita(o)s às suas consequências, não importando quem ou

²³ Segundo Beitz (1999: 48), “essa modalidade de cosmopolitismo é o resultado natural do igualitarismo moral individualista frequentemente associado ao liberalismo da Ilustração. Aplica ao mundo todo a máxima de que escolhas sobre o que deveríamos fazer ou sobre quais instituições deveríamos estabelecer deveria ter como base uma consideração imparcial dos direitos de cada pessoa que seria afetada”.

se estamos de algum modo conectados a ela(e); segundo, quando não há diferença relevante entre as pessoas, devemos garantir a elas igual consideração moral.

A vantagem desta versão do cosmopolitismo, argumenta Miller, é a de que seria capaz de lidar com aquelas obrigações associativas que temos em virtude da relação estabelecida com outras pessoas independentemente de qualquer esquema universal. As relações pessoais têm um valor intrínseco e nossa vida é melhor porque nos relacionamos com outras pessoas. Tais relações somente podem ser entendidas dessa maneira – como um valor moral intrínseco – se admitirmos que elas geram deveres especiais. Se, por exemplo, não se aceita que devo mais a uma amiga do que devo a uma completa desconhecida, não estamos falando de uma relação de amizade e tal posição não seria capaz de reconhecer uma relação constitutiva da vida das pessoas.

Do mesmo modo que estabelecemos relações especiais com nossa(o)s amiga(o)s, também estabelecemos relações especiais entre cidadã(o)s de uma mesma comunidade política, continua Miller. E dessas interações surgem também obrigações especiais (Miller, 2005c). Miller enfatiza, sobre o caso específico das interações entre cidadã(o)s, que se trata de uma relação multidimensional e complexa que origina obrigações especiais. Quais seriam essas características especiais?

A primeira característica é a de que a(o)s membros estão envolvida(o)s em um esquema inclusivo de cooperação e divisão de tarefas que possibilita a vida em comunidade: há um sistema econômico que produz bens e serviços; um sistema de seguridade social encarregado de garantir que pessoas não sejam simplesmente descartadas quando não podem mais contribuir e assim por diante. A segunda característica diz respeito ao fato de membros estarem relacionada(o)s umas/uns com a(o)s outra(o)s como cidadã(o)s e participantes de um esquema político/eleitoral que requer obediência às leis, mas que também assegura acesso a direitos, incluindo o de participação por meio do qual o controle coletivo da forma e do esquema como um todo são garantidos. Terceiro, a(o)s membros estão relacionados umas/uns com a(o)s outra(o)s como conacionais, pessoas que partilham valores culturais similares e um sentido de pertencimento a um local particular²⁴ (Miller, 2016: 26-27).

²⁴ Uma pergunta importante é aquela que questiona a necessidade de se adicionar a característica nacional nesta relação, quando se fala em obrigações associativas. As duas primeiras formas de relação já seriam suficientes para garantir um espaço em que princípios de justiça distributiva poderiam ser aplicados e a liberdade coletiva garantida: respeito a leis e políticas estabelecidas e engajamento no sistema político mediante o voto e em outras formas de participação. Contra essa posição, Miller insiste no argumento de acordo com o qual a identidade nacional importa na medida em que cria condições para que a solidariedade social se perpetue. Um tipo de solidariedade, vale notar, que não estaria presente nas relações política ou econômica. As pessoas compartilham certa identidade comum, sentem que pertencem juntas a algo e que possuem responsabilidade umas com as outras, a qual não se reduz ao respeito às regras institucionais e práticas existentes. Sua associação torna-se mais profunda,

Um estado, que é também estado nacional, possui um caráter mais comunitarista, segue Miller, em virtude do modo pelo qual seus membros identificam-se umas/uns com a(o)s outra(o)s, tornando mais simples a adoção de políticas sociais para a(o)s menos favorecida(o)s, especialmente aquela(e)s que contribuem pouco ou quase não contribuem para a economia produtiva. Ainda que seja difícil de ser demonstrado empiricamente, parece verdadeiro que os estados cujos cidadã(o)s estão pronta(o)s para promover formas igualitárias de justiça social – como os estados de bem-estar social escandinavos – são também aqueles cujos cidadã(o)s partilham laços fortes de identidade nacional²⁵.

Sem entrar nos meandros do debate sobre a natureza dos princípios de justiça distributiva²⁶, o que Miller está defendendo é um argumento sobre o escopo dos deveres de justiça: em virtude da relação especial estabelecida entre cidadã(o)s de uma mesma comunidade política surgem obrigações associativas que justificam certa parcialidade no tratamento do *nós* em relação aos *outros*. Contudo, estabelecer o escopo da justiça distributiva nos limites do estado (de preferência, nacional) não significa dizer que não tenha qualquer obrigação com aquelas pessoas que não pertencem à mesma comunidade política que eu.

Com efeito, se a versão cosmopolita fraca, formulada por Miller, se propõe a lidar com aquelas relações estabelecidas dentro de uma determinada comunidade política, resta ainda, para resolver aquelas faltas que o cosmopolitismo forte comete, responder a pergunta sobre as obrigações que surgem entre as fronteiras dos estados: *O que cidadã(o)s devem (se devem algo) para aquela(e)s que não são suas/seus compatriotas?*

As obrigações internacionais, sugere Miller, podem ser divididas entre obrigações devidas a seres humanos individualmente, de um lado, e obrigações de equidade para com outras comunidades políticas. O que os estados devem para indivíduos que não são seus cidadãos, foco da discussão proposta aqui, é a obrigação de respeitar seus direitos humanos básicos (Miller, 2016: 30). Respeitar os direitos humanos básicos pode ser um modo de reconhecer o igual valor moral de todos os seres humanos, uma tradução do axioma fundamental do cosmopolitismo moral sem recair naquelas faltas já citadas.

Os direitos humanos básicos são aqueles requerimentos que precisam ser observados para que uma pessoa tenha condições de ter uma vida decente. O que não significa que

porque a comunidade política é parte de uma história que normalmente remonta a tempos longínquos (cf. Miller, 1993; 1999). Para autores que dispensam o nacional para afirmar um argumento sobre obrigações associativas, ver: Mason (1997); Moore (2009); Lazar (2010).

²⁵ Cf. Miller; Ali (2014). Para um trabalho que questiona essa conclusão ver o artigo "Do multiculturalism policies erode the welfare state? An empirical analysis" (2006).

²⁶ Para a exposição da posição adotada por Miller (2005a; 2007; 2012; 2013).

empiricamente esses requerimentos não tomem formas diferentes. Encontrar aquilo que as pessoas necessitam como condição para terem uma vida decente em qualquer lugar, sem desconsiderar aquelas condições necessárias para que tenham uma vida decente em uma sociedade particular, é o desafio que se impõe. Dito de outro modo, os direitos humanos básicos – diferente dos direitos de cidadania que promovem as condições para que as pessoas participem da vida social e política da sociedade à qual pertencem – são direitos que pessoas precisam para atender suas necessidades básicas. É verdade que os direitos de cidadania podem ser compreendidos como uma derivação possível dos direitos humanos, no entanto, a divisão importa, enfatiza Miller (2016: 31-32), porque, enquanto os direitos humanos criam potencialmente novas obrigações internacionais, os direitos de cidadania, não.

Se os direitos humanos são básicos e nada além disso, como podemos definir o que se constitui como básico – ou “mínimo”, para manter o vocabulário proposto por Miller? Podemos identificar, responde o autor, algo como uma forma de vida humana que não está sujeita à cultura e que existe hoje e existiu em outros momentos históricos. Isso significa que podemos encontrar uma definição do que é básico logo depois de definirmos as necessidades para uma vida minimamente decente.

Da definição do que é básico, uma lista de direitos surge: direitos com o propósito de garantir que as pessoas tenham os bens materiais necessários para uma vida minimamente decente – direito à alimentação, abrigo e remédio; direitos a formas específicas de liberdade – liberdade de expressão e de ocupação que permitem que as pessoas possam se engajar naquelas atividades que considerem valiosas; direitos que capacitem as pessoas a construírem relações sociais com as outras pessoas – liberdade de associação, casamento; direitos que não correspondem diretamente às necessidades humanas, mas cujo propósito é o de proteger as pessoas de modo tal que possam usufruir daqueles direitos descritos nas outras três categorias – igualdade perante a lei, direito a um julgamento justo e o direito à participação política (Miller, 2016: 32).

Com essa discussão sobre os direitos humanos, Miller não pretende descrever um ideal social completo. O objetivo do autor é o de defender a existência de um patamar básico para a ação dos estados em outras partes que não apenas o seu território. Tal ação seria consistente com a defesa de uma atitude dos estados para com suas/seus cidadã(o)s, uma atitude de “parcialidade patriótica” (Miller, 2016: 21). Os estados podem justificadamente tratar suas/seus próprios cidadã(o)s de modo mais favorável, em comparação com o tratamento que devem a pessoas estrangeiras.

Se o cosmopolitismo fraco – traduzido em termos de deveres de humanidade –, formulado por Miller, for aceito, qual a sua consequência para o tratamento da migração internacional?

Derivar as consequências depende de outra resposta importante: O movimento entre as fronteiras dos estados nacionais, é um direito humano fundamental que, portanto, deve ser garantido a todas as pessoas²⁷? A resposta de Miller é, também nesse caso, um direto: não, a migração não é um direito humano fundamental. As razões que Miller (2016a:17 e seg.) nos oferece para afirmar que a migração internacional não pode ser considerada um direito humano – nos termos descritos pelo próprio autor – são, sobretudo, negativas. A estratégia empregada por Miller é a de mostrar que nem as justificativas diretas nem mesmo as estratégicas apresentariam razões suficientes para afirmar que o livre movimento é um direito humano²⁸. Dito de outro modo, mais do que oferecer argumentos para corroborar a tese de que migrar não é um direito, Miller pretende mostrar como o argumento que afirma a tese de que migrar é um direito humano fundamental falha em pontos cruciais. Quais seriam, então, as condições que a posição que afirma ser o livre movimento um direito humano fundamental não cumpriria?

Para que a tese do livre movimento se sustente, defende o autor, deve ser mostrado que o fundamento a partir do qual o direito está sendo reivindicado é suficientemente forte. Caso suponhamos que seja possível demonstrar que é um direito necessário para que certos interesses humanos fundamentais – entendidos ou como necessidades humanas, condição para agência ou condição para a dignidade humana – sejam protegidos, ainda seria necessário demonstrar que esses são interesses do tipo que todos os seres humanos partilham e que carregam peso moral suficiente para ser entendido como um direito humano. Além disso, é necessário mostrar que o direito é factível e a fundamentação do argumento precisa sustentar que a garantia desse novo direito não interferiria na garantia de direitos já reconhecidos e, nos casos em que a interferência se mostrasse inevitável, que o interesse humano relevante seria melhor servido admitindo o reconhecimento do novo direito.

O menor dos desafios do argumento sobre o livre movimento como um direito humano recai sobre o problema da factibilidade, afirma Miller. É possível imaginar a possibilidade de

²⁷ Para responder essa pergunta, as próximas páginas serão dedicadas a apresentação de uma interpretação sobre os argumentos apresentados sobretudo no artigo “Is There a Human Right to Immigrate?” (2016a) e, ainda, no livro *Strangers in Our Midst* (2016).

²⁸ Privilegiar o argumento que apoia a tese do livre movimento em uma noção de direitos humanos não significa que Miller não reconheça outras posições existentes que levam à afirmação do livre movimento. No capítulo intitulado “Fronteiras abertas” (Miller, 2016: 38-56), o autor considera outras duas possibilidades: o argumento da igualdade de oportunidade (Carens, 2013; Caney, 2001) e o argumento da posse comum da terra (Blake; Risse, 2006; 2007; 2009).

todos os estados abrirem suas fronteiras. Os problemas começam quando enfrentamos a demanda por compatibilidade e a exigência de especificar um fundamento ou as razões que justificam esse direito.

Começemos pelo problema do fundamento. Existem diversas maneiras de justificar os direitos humanos, começa Miller, mas a maior parte delas – incluindo a que é proposta pelo próprio autor – compartilha a tentativa de estabelecer quais características dos seres humanos podem ser consideradas vitais e, portanto, dignas de proteção. Disso se segue que X qualifica-se como um direito humano na medida em que a ausência ou o impedimento parcial de acesso a X na vida de alguém representa um dano moral inegociável. É nesse sentido que se pergunta se o livre movimento é um direito humano, ou seja, se o livre movimento tem esse tipo de importância moralmente fundamental na vida das pessoas. A posição defendida por Miller é a de que o livre movimento não é fundamental no sentido requerido para ser considerado um direito humano, ou seja, não satisfaz a cláusula enunciada acima. Primeiro, porque os casos em que o movimento entre fronteiras é um valor – nas sociedades nômades, por exemplo – são específicos, particulares e não podem ser generalizados. Não podemos derivar um direito universal apelando para a afirmação equivocada de acordo com a qual mover-se entre fronteiras é igualmente importante para todos os seres humanos, ou, alternativamente, não podemos igualar a liberdade de movimento em geral com a liberdade específica de mover-se entre fronteiras.

Em segundo lugar, a maior parte das pessoas que se movimentam entre as fronteiras o fazem em busca de coisas que não estavam garantidas em sua comunidade de saída. É verdade, reconhece Miller, que para algumas pessoas a liberdade de poder sair da sua comunidade política é fundamental. No entanto, isso significa que, em alguns casos, a migração deve ser descrita mais como uma preferência pessoal do que uma demanda fundamental derivada de interesses vitais. Quando se recorre aos casos em que migrar é fundamental para a garantia de outros direitos básicos, nesse momento, alerta Miller, o argumento deixa de ser sobre princípio e transforma-se em instrumental. Com a defesa instrumental, não está sendo dito que a migração é necessária mesmo quando o interesse em questão for atendido. A reivindicação é a de que dadas as circunstâncias a única forma de garantir alguns direitos humanos – alimentação, medicamentos, abrigo – é mediante a migração, ou seja, o reconhecimento de um direito adicional é justificado porque seu exercício permitirá que outros direitos sejam garantidos. O que esse argumento não reconhece é que existiriam outros modos de garantir aqueles direitos básicos que não passam pela migração. A pergunta *por que migrar?* ainda se mantém sem resposta.

Sobre o problema da compatibilidade. O direito humano à migração deveria passar no seguinte teste: *Qual modo de realizar os direitos necessários interferiria menos em outros direitos, especialmente, daquela(s) sobre os quais as obrigações recairiam?*

Se o argumento em prol do direito humano de migrar se pretende mais do que instrumental, então, conclui Miller, o argumento necessita provar que existem interesses essenciais que não podem ser garantidos, exceto através do estabelecimento do direito de migrar. Kieran Oberman, em “Immigration as a Human Right” (2016)²⁹, pretende justamente argumentar em favor da ideia de que teríamos um interesse básico em sermos livres para acessar as várias possibilidades de vida que existem, opções que não necessariamente estão disponíveis no país em que se nasce, como, por exemplo: apaixonar-se por uma pessoa que mora do outro lado do oceano, em outro país; praticar uma religião que depende da migração para ser praticada; ter objetivos e interações políticas que demandam o trânsito entre as fronteiras dos estados.

Para Miller (2016a: 20-21), todos os exemplos dependem fortemente dos interesses subjetivos das pessoas e não dos interesses dos seres humanos enquanto tais. Interesses que podem ser universais, mas que tomam formas específicas para cada pessoa. Toda(o)s compartilhamos, por exemplo, um interesse básico de ter uma relação duradoura com outra(o)s ser(es) humanos, porém somente eu tenho o interesse de ter uma relação com, digamos, Lara ou Vinícius. Consideremos, por analogia, o direito à alimentação. Imaginemos, agora, a posição particular de alguém cujo interesse básico toma a forma de uma paixão incontrolável por peixe de alta qualidade. Devemos, então, dizer que o direito humano à comida deve ser entendido de modo tal que inclui as condições que tornam possível que uma pessoa tenha acesso a sushi de alta qualidade? Suponhamos que o preço do peixe sofra uma alta considerável por causa de restrições na pesca, o direito à comida dessa pessoa estaria sendo violado? Parece que esse não seria o caso, responde o autor.

Outra conclusão a que o autor chega aqui é a de que, uma vez mais, o direito humano de migrar não pode ser justificado. Enquanto o estado do qual se é membro provê um leque de oportunidades adequadas para que cada uma/um persiga aqueles interesses humanos gerais, o fato de que cada uma/um talvez tenha algum interesse particular que não pode ser satisfeito, a não ser com a mudança para outro país, oferece apenas uma razão, e não um direito, de mudar-se (Miller, 2016a: 22-23). Mas, poder-se-ia ainda perguntar: E aqueles casos em que esse leque de oportunidades não é garantido?

²⁹ A defesa proposta por Oberman será tema da seção 5.2 do próximo capítulo.

Uma vez mais, o argumento mobilizado seria instrumental. Para Miller, o argumento instrumental é limitado em três sentidos. Em primeiro lugar, ele se sustenta porque é assumido que outros direitos humanos somente poderão ser garantidos quando o direito a migrar estiver assegurado e isso significa que a possibilidade de melhorar a situação do país de origem não é considerada. Em segundo, a melhora na condição de vida de quem sai pode significar uma piora significativa das condições de quem fica. Por fim, o argumento instrumental não pode ser mobilizado para justificar o trânsito entre sociedades que promovem condições adequadas de oportunidades aos seus membros e, quando isso não acontece, o que pode justificar é apenas um direito limitado de trânsito a uma sociedade que poderia provê-las. Seguindo tais raciocínios, se o Canadá decide abrir suas fronteiras para aquelas pessoas que não têm seus direitos básicos garantidos em suas sociedades, ainda que outros países não façam o mesmo, o argumento instrumental seria atendido sem que com isso seja necessário recorrer a um direito humano universal à migração.

Outra forma de afirmar a migração como um direito humano é por meio do *Cantilever Strategy*³⁰. Uma estratégia que chama atenção para o seguinte ponto: dada a lista de direitos humanos fundamentais já garantidos é inconsistente não reconhecer outro direito, no caso, o direito ao livre movimento entre as fronteiras dos estados. A versão mais conhecida do argumento começa com a liberdade doméstica ao movimento para concluir afirmando que, se consideramos o impedimento do movimento dentro das fronteiras de um estado uma grave violação dos direitos humanos, nada justificaria não se ter a mesma consideração sobre o direito de transitar entre as fronteiras dos estados³¹.

O valor da liberdade de mover-se internamente em um estado é derivado não apenas do valor inerente de ser capaz de mover-se em um espaço físico – o que garantiria apenas um direito de escopo limitado –, mas, especialmente, pelo modo como ajuda a garantir outros direitos – as liberdades de expressão e de reunião, por exemplo. O principal propósito de garantir esse direito é o de impedir que a restrição de movimento seja usada pelo estado contra as minorias e a oposição política. No entanto, se projetarmos as mesmas lentes sobre o âmbito internacional, a despeito do que possa ser argumentado sobre os benefícios econômicos e de outras ordens que poderiam resultar do livre movimento, poucos instrumentos estão disponíveis

³⁰ Construções em estilo cantilever são estruturas marcadas por vigas ancoradas somente em uma das extremidades e têm uma parte significativa da sua estrutura projetada no ar. Como nos projetos arquitetônicos, a estratégia cantilever é empregada na formulação de argumentos, quando se assume, no caso tratado, uma lista de direitos humanos já amplamente reconhecidos e se projetam outros direitos tendo como alicerce básico os direitos garantidos.

³¹ Para um resumo dessa posição cf. Carens (2013) e a seção 5.2 do próximo capítulo.

para que os estados manejem os fluxos de pessoas sem reforçar o controle sobre as fronteiras (Miller, 2016a: 24-27). Uma vez mais, o que justifica o direito de mover-se no âmbito interno não é um interesse essencial que teríamos de mover-nos livremente, mas é uma estratégia contra a possibilidade de os estados restringirem o movimento interno e com isso violarem direitos essenciais e o mesmo não poderia ser aplicado para o âmbito externo. No caso do fluxo entre estados, não há uma justificativa análoga àquela que há para o livre movimento no âmbito doméstico de um estado, a saber, impedir o uso opressivo do poder político para restringir direitos relevantes e amplamente reconhecimentos³².

Logo, se a migração não é um direito humano fundamental, então os estados poderiam restringir o fluxo e a entrada de novos membros, sem com isso desrespeitar os direitos daquela(e)s que demandam entrada. Para David Miller, aquelas políticas que envolvem a seleção de algumas/alguns, tendo como contrapartida a exclusão de outra(o)s, não restringem um direito humano.

Vimos até este ponto que Miller defendeu uma visão alternativa de humanismo baseado na garantia de direitos humanos básicos, além de ter elaborado uma justificativa sobre por que os deveres que cidadãos e cidadãos têm umas/uns com a(o)s outra(o)s são especiais e não podem ser equiparados com o que cada um deve à humanidade em geral. Contra a tese de que a liberdade de movimento entre as fronteiras internacionais seria um direito humano, Miller aponta para as inúmeras falhas cometidas nas tentativas de justificar a afirmação desse direito. Entretanto, para afirmar que os estados podem fechar suas fronteiras, quando migrantes demandam entrada, argumentos adicionais precisam ser afirmados. É neste ponto que Miller propõe uma aliança entre a defesa da tese da jurisdição territorial com o argumento da autodeterminação (Miller, 2005c).

Afirmar que um estado tem jurisdição exclusiva sobre um determinado território implicaria reconhecer que esse estado tem controle sobre o movimento – *intra* e *entre* fronteiras – das pessoas. Isso significa que, quando um estado pode exercer jurisdição, ele também pode excluir imigrantes. Sem necessariamente discordar da sequência lógica dessa defesa, Miller³³ afirma ser necessário responder às seguintes perguntas: *O que significa ter jurisdição sobre um determinado território? Qual a origem desse direito? E quais são suas conexões com o controle das fronteiras?*

³² Miller segue neste ponto a definição de Michael Walzer (1983), de acordo com a qual a imigração e a emigração são moralmente assimétricas.

³³ Na sequência, seguirei a posição defendida por Miller (2016) em *Strangers in Our Midst*: 57-74.

Ter a jurisdição sobre um determinado território significa ser titular e exercer o direito de criar e fazer valer as leis que serão aplicadas em um determinado pedaço de terra. O efeito da existência dessa estrutura é o de que, quando as pessoas interagem, sabem que suas transações serão governadas por um conjunto de leis que é também aplicado para todas as outras pessoas. Isso é uma condição necessária, ainda que não suficiente, para que haja justiça, lembra Miller. Já a ocupação da terra pode ser legitimamente estabelecida, segue o autor³⁴, por grupos que partilham uma identidade nacional e transformam, ao longo do tempo, a terra que ocupam, dotando esse espaço de valores e significados materiais e históricos.

Um estado pode corretamente reivindicar a jurisdição sobre um determinado território quando três condições são atendidas. A primeira condição diz respeito ao fato de o estado dever ser capaz de manter a ordem social e proteger os direitos humanos dos habitantes em um grau suficientemente alto. Determinar exatamente as medidas dessa régua que define o grau de proteção é tarefa difícil, entretanto, poderia ser dito que algo é uma comunidade política na medida em que conta com um sistema legal em bom funcionamento, promovendo um ambiente em que a maior parte dos habitantes gozam de uma vida sem medo de ameaças e violência pessoal, destituição e roubo. A segunda condição estabelece que o estado deve representar os habitantes do território. Ou seja, o estado deve exercer autoridade legítima sobre a população, o que significa excluir casos em que a ordem social é estabelecida simplesmente pela pura submissão. Uma maneira de garantir a legitimidade no exercício da autoridade política é por meio de um governo democraticamente eleito e representativo da população que o elegeu. Entretanto, e isso importa, para Miller a democracia não é condição de necessidade para que se afirme a legitimidade da autoridade política. Segundo Miller, a legitimidade pode ser conquistada de outros modos: por meio de alianças herdadas ou através do reconhecimento de uma autoridade suprema de líderes religiosos, para lembrar apenas dois exemplos. A terceira condição estabelece que as pessoas representadas pelo estado devem ter o direito de ocupar o território em questão. Isso quer dizer que um estado não pode estabelecer direitos territoriais mediante a expulsão dos ocupantes por direito a uma região, colocando outras pessoas em seu lugar.

De tudo o que foi dito até esta seção sobre o direito à jurisdição, poderíamos concluir que onde um grupo é portador do direito de ocupar uma área, representado por um estado que cumpre aquela primeira condição, esse grupo é titular do direito de exercício da jurisdição.

³⁴ Essa é a defesa apresentada em Miller (2012a). Porém, no texto de 2016, o autor considera que há uma variedade de argumentos filosóficos que justificam a ocupação de um determinado território, ainda que mantenha a mesma posição defendida no livro de 2012a.

Normalmente, estão atrelados ao direito à jurisdição mais dois outros direitos, sejam estes, o direito de controlar os recursos que o território contém, bem como o direito de controlar o movimento de bens e pessoas entre as fronteiras. Contudo, alerta Miller, não há qualquer necessidade lógica nessa relação, ou seja, não é autoevidente que a jurisdição também requeira o controle sobre os fluxos ou sobre os bens³⁵.

Sobre a relação entre esses dois direitos territoriais poderia ser dito que um sistema legal, que mereça esse nome, requer estabilidade da população a que serve. No entanto, rebate Miller, essa demanda impõe somente um constrangimento fraco ao nível aceitável de migração. Para que se defina um constrangimento mais forte, objetivo do autor, o argumento precisa mudar de foco: do sistema legal para o conjunto de responsabilidades sociais que carrega o estado democrático moderno. Dito de outro modo, precisamos pensar em emprego, habitação, educação, saúde, seguridade social e assim por diante. São temas que estão sob a jurisdição do estado e criam garantias para que as pessoas tenham acesso aos serviços em questão. São as pessoas que fazem parte da comunidade política em questão que devem decidir sobre os traços gerais dessa comunidade – adotando-se os direitos humanos como referência. Cabe ao *nós* nos autodeterminarmos e o fazemos construindo planos para o futuro, investindo em projetos para o presente e assim por diante.

Se o fluxo de migrantes e as características pessoais de cada novo membro afetarem os projetos, as características e a composição do corpo de cidadã(o)s que são significativos para a comunidade política em questão, então o controle da entrada de novos membros é essencial. Privar o *demos* da decisão de como deve se compor significa abandonar princípios liberais e, adicionalmente, significa privar a população de serviços básicos, segue Miller³⁶. Em resumo, o argumento não é o de que necessariamente as fronteiras devam ser mantidas fechadas, mas sim o de que a comunidade política deve ter o direito de fazê-lo para que possa preservar um conjunto de escolhas políticas significativas. A autodeterminação, especialmente em sua forma democrática, para ser colocada em prática, requer o controle sobre as fronteiras.

Sobre o último ponto. Miller está chamando a atenção para um problema enfrentado também por Wellman: quando imigrantes são admitidos, sua presença provavelmente mudará a composição ou o *self* do *self-determination*. O que significa uma ameaça ao controle da(o)s cidadã(o)s sobre a sua comunidade política. Com a entrada de nova(o)s membros, está claro,

³⁵ O mesmo argumento é formulado e melhor explorado por Moore (2014) e retomada na pequena introdução desta seção.

³⁶ Já sabemos que Miller acredita na afirmação de acordo com a qual cidadã(o)s concordam em manter práticas de justiça social, quando compartilham laços com as pessoas ao seu entorno.

ênfatisa Miller, que o espaço para a livre escolha é limitado por novas demandas que precisam ser acomodadas se os princípios de igual tratamento e igual respeito por minorias for corretamente observado. O fechamento das fronteiras é também condição para que a autodeterminação de uma comunidade seja exercida.

Outros dois argumentos são mobilizados com a pretensão de justificar por que as comunidades políticas devem ter o direito de fechar suas fronteiras. Confiança e coesão social, de um lado, adicionando-se a isso considerações sobre o tamanho da população, de outro³⁷.

O argumento da coesão segue o seguinte percurso. Existiriam evidências de que a divisão cultural entre os membros de uma comunidade política reduziria a confiança interpessoal e a confiança nas instituições políticas. A redução da confiança não significaria necessariamente o fim de uma democracia, entretanto, poderia desempenhar um papel importante na mudança do seu funcionamento institucional. Nesses contextos, seria menos provável ocorrer uma deliberação, entendida como um momento em que a(o)s participantes tentam alcançar um consenso sobre o que deve ser feito respeitando-se o princípio da equidade. A deliberação requer confiança, no sentido de que as concessões que são feitas em nome do consenso sejam recíprocas, que os participantes sejam sinceros sobre suas razões e assim por diante. Sem confiança, provavelmente não haverá deliberação, com efeito, em tal cenário as decisões serão resultado de um equilíbrio de poder e da barganha autointeressada. Isso significa duas coisas: menor grau de proteção de bens públicos e dificuldade em aplicar políticas que envolvam redistribuição econômica em favor dos pobres³⁸.

No caso do argumento sobre o tamanho da população, Miller subscreve a seguinte posição: o tamanho da população é assunto de política pública a ser democraticamente decidido e, na sua definição, deve-se levar em conta que o tamanho da população ecologicamente sustentável para o planeta é de sete bilhões de habitantes. Nosso objetivo comum, enquanto habitantes do planeta, deveria ser alcançarmos esse patamar. Contra essa posição, poderia ser dito que a migração não afeta diretamente o tamanho da população, então por que deveria contar como um argumento para justificar a exclusão?

³⁷ O argumento da autodeterminação, do tamanho da população e da confiança e coesão social podem ser lidos como razões que podem ser mobilizadas para justificar a exclusão de novos membros e, portanto, para o fechamento das fronteiras. Tais razões serão retomadas no sexto capítulo.

³⁸ As referências mobilizadas por Miller para discutir o impacto negativo da diversidade étnica na confiança social são Alesina; Ferrara (2002); Delhey; Newton (2005); Putnam (2007); Crepaz (2008); Letki (2008). Para uma discussão sobre a relação entre diversidade e o apoio a políticas de bem-estar social cf. Soroka; Johnston; Banting (2007); Banting (2015); Dinesen; Sønderskov (2012). Para uma crítica a essa ideia de coesão e confiança como condições de necessidade para que uma deliberação, em um contexto democrático, ocorra ver Benhabib (1998).

De acordo com Miller, assim como o aquecimento global só pode ser combatido na medida em que cada estado se comprometer com a redução das taxas de emissão de carbono, o controle do crescimento da população só pode ser garantido se cada estado cumprir uma certa meta, sendo que para alguns a meta deve ser mais restrita contando com a incapacidade de outros de a cumprirem. O ponto é que uma política de controle como essa – que não precisa ser tão draconiana quanto a já extinta política chinesa – não pode ser perseguida se as fronteiras estiverem abertas e migrantes puderem entrar quando quiserem. A(o)s cidadã(o)s não aceitariam uma política de controle, de acordo com Miller, se o fluxo que vem de fora fosse permitido.

Em alguns casos, continua o autor, argumenta-se que migrantes advindos de países pobres e que passam a viver em países mais ricos têm menos filhos como uma forma de aceitar as novas regras sociais – o que pode não acontecer imediatamente, mas deve ocorrer no longo prazo. Mas, replica Miller, se o crescimento da população importa por causa das suas implicações para o aquecimento global e esgotamento de recursos, imigrantes que adotarem o estilo de vida ocidental consumirão mais e mais e, com isso, aumentarão a emissão de carbono por sua demanda por energia. A conclusão é a de que a migração terá resultados negativos para o meio ambiente mesmo se os novos membros deixarem de ter filhos e filhas. Dito de outro modo, a migração é uma má notícia para o meio ambiente mesmo quando ela reduz os incentivos para que se tenha famílias maiores. Então, estados que estão comprometidos com o combate efetivo daquilo que é nocivo ao meio ambiente devem ter ao seu dispor o controle das suas fronteiras.

Em nome da preservação da autodeterminação, da confiança, da solidariedade e do tamanho da sua população, estados legítimos que atendem aos critérios para o exercício de jurisdição sobre as suas fronteiras estão autorizados a excluir aquelas e aqueles que não são bem-vinda(o)s, conclui David Miller.

4.2.2. Da jurisdição exclusiva ao direito de excluir

As fronteiras costumam estar povoadas por agentes de segurança, pessoas que usualmente portam armas, uma realidade que, por não ser contestada, não significa necessariamente que não seja moralmente excepcional. Aqueles e aquelas que propõem e fazem uso da violência precisam justificar para outra(o)s o seu uso, ou melhor, o porquê de deterem o direito de fazê-lo; o que é devido, quando se reconhece a igualdade moral de toda(o)s. É essa a

tarefa à qual Michael Blake se dedica³⁹. Se estados declaram um direito de excluir migrantes que não são bem-vinda(o)s, estão afirmando, sugere Blake, um direito de usar a força para coagi-la(o)s a não entrar, a questão que precisa ser respondida é sobre se esse direito pode ser justificado normativamente (Blake, 2013: 103)⁴⁰.

Contra a tese de acordo com a qual um estado justo não pode legitimamente excluir novos membros, Blake (2013; 2014) pretende oferecer razões que justificariam o direito dos estados de fecharem suas fronteiras, quando querem excluir migrantes indesejada(o)s. O argumento se dá nos seguintes termos: se os estados são uma comunidade política territorial e legal na qual o território marca a jurisdição sobre a qual um conjunto de leis e direitos serão garantidos, então, quando um indivíduo cruza as fronteiras, e passa a viver em outra comunidade política, também passa a poder demandar dela o atendimento de um conjunto de direitos básicos. O conjunto de novas obrigações que a entrada impõe significaria a criação de limites importantes para o exercício da liberdade daquela(e)s que já habitavam a jurisdição em questão. Por essa razão, porque a liberdade da(o)s antiga(o)s habitantes será sensivelmente afetada com a entrada de nova(o)s membros, uma comunidade política pode se valer da força para impedir a entrada daquelas pessoas que não são consideradas bem-vindas e que não podem justificar moralmente a sua entrada.

A formulação, que começa com a afirmação do valor da liberdade e termina por concluir com a tese do direito dos estados de excluir, pode ser lida como apenas uma parte do quebra-cabeça proposto por Blake. Ao definir aquilo que o estado é (segundo ele, uma autoridade jurisdicional), e por afirmar como ponto de partida o valor da liberdade, o autor pretenderá derivar o direito de controle dos estados sobre suas fronteiras.

Ao propor esse duplo movimento, Blake rejeita tanto a versão do argumento proposta por David Miller quanto aquela de Christopher Wellman.

O problema com a proposta de Miller repousaria, primeiro, na suposição de que o florescimento de bens sociais valiosos para as pessoas ocorreria dentro dos limites de um estado legal. Essa é uma afirmação difícil de ser verificada na prática, argumenta Blake (2013: 105 e seg.). O que complica muito a defesa de um direito de excluir baseado na proteção de valores culturais e nacionais. Normalmente, continua Blake, uma justificação cultural, baseada nos interesses de uma dada comunidade, do direito de excluir avança pouco em relação à declaração política segundo a qual algumas culturas são mais desejáveis ou mais valiosas do que outras.

³⁹ O tema é tratado por Blake nos seguintes textos cf. Blake (2002; 2005; 2008; 2013; 2014).

⁴⁰ O tema da coerção nas fronteiras será tratado ainda neste capítulo, na quarta seção. Veremos que não há unidade entre os autores que defendem o fechamento das fronteiras sobre esse ponto.

Essa é uma proposição, segue Blake (2008), que está em total desacordo com o liberalismo igualitário: não podemos fundamentar o direito de excluir na declaração de que algumas pessoas (ou culturas) são mais valiosas do que outras. Ainda que se possa argumentar que se trata de um direito moralmente defensável, o que não está evidente é a equação suposta entre direito e interesse. Do fato de que temos um interesse particular em certas políticas, por exemplo, não podemos derivar que temos um direito a elas, especialmente quando outros interesses estão sendo contrariados na afirmação desse direito. Estamos errados se pensamos que podemos simplesmente declarar que nosso interesse particular em uma determinada forma de vida é suficiente para nos dar um direito a essa forma de vida⁴¹. Dito com outras palavras, o que não parece correto é a afirmação de que nosso interesse em um tipo especial de comunidade poderia justificar o direito de manter essa forma de vida particular. Mesmo nos casos em que estamos genuinamente interessados em promover uma forma de vida particular não estaríamos habilitados, apenas pelos nossos interesses, a usar meios violentos para realizá-la (Chamorro, 2013).

Sobre a posição deontológica defendida por Wellman, nas palavras de Blake⁴²:

O argumento de Wellman dá um passo além, no sentido em que o direito defendido começa com considerações deontológicas ao invés de meros interesses; não é, no entanto, [uma perspectiva] sem problemas. Em primeiro lugar, não está claro que o direito à liberdade de associação seja um direito tão forte quanto Wellman propõe. (...) A segunda questão é a de que Wellman toma como fonte do direito aquelas relações entre pessoas na sociedade civil (...). Essa visão torna o fato de que as pessoas estão unidas pela política como meramente accidental. Os indivíduos têm o direito de desenvolver uma imagem particular do que desejam que sua sociedade civil se pareça e, depois, empregar políticas para defender esse quadro. No entanto, isso, em minha opinião, ignora o que é distintivo em uma comunidade política, a saber, que é uma comunidade política, unida por laços criados pela lei e pela política e não simplesmente pela compreensão compartilhada de seus habitantes. (...) A análise de Wellman, ainda que poderosa, reduz a política a um aspecto accidental do que é compartilhado em uma sociedade; tal redução, a meu ver, é uma razão para considerar a formulação de Wellman falha (Blake, 2013: 106-07).

A proposta alternativa de Blake é a de começar com a ideia de comunidade legal como fundamento do direito dos estados de excluir. Os estados são uma instituição política com

⁴¹ Blake assume a crítica formulada por Phillip Cole (2001).

⁴² O tópico é tratado mais diretamente pelo autor no artigo "Immigration, Association, and Anti-Discrimination" (Blake, 2012). Sarah Fine (2010), também discute os termos da contribuição de Wellman para a formulação de um argumento liberal sobre o direito dos estados de excluir novos membros e, assim como Blake, rejeita a tese segundo a qual a liberdade de associação pode oferecer o fundamento para o direito de excluir.

jurisdição limitada⁴³. Independentemente daquelas outras coisas que um estado pode ser – o lugar do florescimento de uma cultura, um tipo particular de autoentendimento, um projeto histórico determinado – é parte da sua constituição ter um projeto jurisdicional: um tipo específico de poder é exercido em um dado território. Dito de outro modo, o direito de excluir se apoia naquilo que o estado é. No entanto, continua o autor, é também verdade que se um estado possui tal direito, pode escolher exercê-lo para defender outros bens, talvez em nome da proteção de uma cultura ou do direito associativo de seus membros. A pergunta, então, que precisa ser respondida é sobre se esse direito realmente existe e, caso a resposta seja positiva, como poderia ser justificado.

Blake começa por uma defesa daquilo que define o estado em seu sentido mais básico, isto é, pela busca por seus elementos semânticos mínimos, para, em seguida, mobilizar o que está contido nessa ideia e, então, justificar um direito de excluir (Blake, 2013: 108)⁴⁴.

O direito internacional é o ponto de partida eleito pelo autor. A Convenção de Montevideu (1934) descreve o estado com base em quatro características: (i) população permanente; (ii) território definido; (iii) um governo estabelecido; (iv) a capacidade de manter relações com outros estados. Deixando de lado a quarta característica, propõe Blake, notaremos que para um estado existir é preciso que se garantam três coisas: (iii) um governo capaz de exercer controle coercitivo sobre (i) uma dada população estabelecida em um (ii) certo território. Nessa caracterização, a definição de uma jurisdição é fundacional, isto é, um estado deve unir um conjunto de instituições capazes de governar todos os indivíduos que se encontram dentro dos limites da sua jurisdição territorial.

Assim como humanos têm direitos porque são humanos, estados possuem direitos porque são estados. Afirmação essa que, ainda que verdadeira, não oferece uma resposta para a seguinte indagação: Por que um estado pode reivindicar legitimamente o direito de excluir aquela(e)s nova(o)s membros que não são bem-vinda(o)s. Blake exemplifica o argumento no contexto de um exemplo.

Suponhamos que uma canadense escolha viver nos Estados Unidos para que possa estudar filosofia na universidade dos seus sonhos. Ao sair da jurisdição de seu país de origem,

⁴³ Trata-se de um *link* que costuma ser esquecido, com exceção dos trabalhos de Ryan Pevnick (2011). Mas, diferentemente de Pevnick, Blake não argumenta que o direito à exclusão emerge da posse comum das instituições políticas pelos membros de uma dada comunidade. Pevnick teria uma formulação importante e Blake concorda com a importância de centrar o argumento na necessidade de se pensar as instituições políticas como centrais para o direito de excluir. No entanto, contra Pevnick, Blake não pretende recorrer a uma história do direito de propriedade como seu fundamento.

⁴⁴ O mesmo método de definição do estado também foi usado por Robert Nozick (1974), referência mobilizada por Blake. Diferentemente de Nozick, Blake toma como um dado que estados existem e que possuem certas características sem as quais não poderíamos descrevê-los como estados.

o que ocorre é um abandono, em algum grau, do direito de ter instituições canadenses protegendo e garantindo os direitos humanos dela. É evidente que não se trata de um abandono total: ela ainda tem o direito de retornar ao Canadá e pode recorrer, quando necessário, ao consulado canadense para alguns serviços específicos. O que acontece é que, em solo americano, a estudante poderá reivindicar a proteção dos seus direitos às instituições responsáveis por aquela jurisdição. O ponto a ser destacado é o seguinte: o simples fato de uma pessoa estar presente em uma dada jurisdição é suficiente para colocar tal instituição em uma posição em que passa a estar obrigada a agir para defender seus direitos. E os indivíduos que vivem nos Estados Unidos, por sua vez, têm a obrigação moral e legal de agir em nome da defesa desses direitos; uma obrigação que surge apenas com a sua entrada, sem que nenhum status legal adicional seja requerido.

Então, se a chegada de um novo membro impõe um conjunto de obrigações sobre aquela(s) que já são membros, como um estado poderia argumentar que tem o direito de excluir essas pessoas que demandam entrada?

Temos esse direito porque, responde Blake, temos (enquanto comunidade de chegada) algum direito de nos recusarmos a ser responsáveis por novas obrigações ou a ter de cumprir novas obrigações. Esse é um argumento que não necessariamente tem a ver com a ideia de custos, mas que pretende versar sobre obrigações. Trata-se da decisão a respeito de termos ou não o direito de recusar a aceitar obrigações que impõem restrições sobre as nossas ações em relação a uma pessoa ou grupo particular. E nesse ponto é diferente da pergunta sobre se a presença dessas pessoas cria custos financeiros ou não, afeta a garantia de políticas de bem-estar ou não, por exemplo. É nesse sentido que a pergunta poderia ser reformulada nos seguintes termos: *Temos o direito de excluir uma pessoa simplesmente porque a sua presença imporia a nós a obrigação de agir de um determinado modo?*

A resposta de Blake é: sim, temos tal direito. Quando se está devidamente comprometida(o) com a ideia de liberdade, alguém que impõe uma obrigação sobre mim está, ainda que em um sentido indireto, invadindo minha liberdade. O foco desse argumento não é a estrutura de uma posição moral sobre o dever de agir, mas sim sobre a moralidade de uma ação que obriga outras pessoas. Uma defesa que não pode prescindir da afirmação do seguinte princípio: temos um *presumptive right* de sermos livres da imposição de obrigações por outras pessoas sobre nós sem o nosso consentimento (Blake, 2013: 116). No entanto, é um direito limitado àqueles casos em que não existem justificações para a criação do novo dever. O que precisamente transforma uma imposição em obrigação é a capacidade de justificar-se por que

uma pessoa deve aceitá-la; o que cria a obrigação é, portanto, um consentimento fundado em razões.

Se não podemos impor o peso moral da obrigação sem que haja consentimento da outra parte, vejamos, então, se membros podem excluir legitimamente migrantes que demandam entrada, quando não há qualquer razão particular que justifique por que os membros da comunidade política em questão deveriam estar obrigados a recebê-la(o)s. Aquela(e)s cujas ações nos obrigam a algo precisam ser capazes de invocar razões em defesa do dever a que nos vemos sujeitos. Isso significa que, quando uma migrante que recebe a proteção de sua comunidade política cruza uma fronteira, chega em outra jurisdição e impõe obrigações indiretas aos membros que ali vivem, ela pode ser legitimamente impedida de entrar mediante o uso do aparato coercitivo daquela sociedade de chegada. Em nenhum momento, alerta Blake, o argumento que justifica o uso da coerção contra aquela(e)s que não são bem-vinda(o)s implica a consideração da(o) imigrante como moralmente inferior. Toda(o)s migrantes e não migrantes estão na mesma posição de dever: não podem impor obrigação desnecessária (e injustificável) a outras pessoas⁴⁵.

A entrada de novos membros impõe novas obrigações que antes não existiam. E é a imposição de novas obrigações que demanda justificação. Sendo assim, o peso da justificação recai naquela(e)s que pretendem entrar e, quando não são capazes de oferecer razões suficientes, o resultado é o de que a exclusão estará justificada. Dito de outro modo, o direito de excluir (novos membros) impõe um dever sobre a(o)s migrantes de oferecerem razões particulares que justifiquem a obrigação da(o)s residentes a se tornarem obrigados a proteger e garantir os direitos da(o)s futuros membros. Na falta de tais razões, o estado tem o direito de usar a coerção para impedir que migrantes entrem na sua jurisdição (Blake, 2013: 120).

Estados podem sempre eleger um motivo para excluir. Podem optar por usar o direito em nome da manutenção de certa cultura, da solidariedade ou de outro bem social particular, como já afirmado. Porém, esse é um direito, de acordo com Blake, derivado do direito de evitar obrigações não desejadas naqueles casos em que não se tem esse dever. É nesse sentido que o direito de excluir é derivado dos direitos individuais. E, evidentemente, se migrantes não têm um direito particular que garanta sua entrada, caso ela ocorra, isso apenas poderá ser por um

⁴⁵ Contra essa posição poderia ser dito, como fez Christopher Wellman, que o direito de cruzar as fronteiras poderia ser garantido se os novos membros abrissem mão daqueles direitos que impõem obrigações sobre os habitantes. Segundo Blake (2013: 120), se tal atitude fosse correta, então os estados perderiam o direito de excluir aquela(e)s que demandam entrada. No entanto, continua o autor, esse tipo de barganha não parece moralmente permitida, às pessoas não poderia ser oferecida a possibilidade de serem tratadas como cidadãos de segunda ordem.

ato discricionário dos estados. Uma vez mais, a conclusão a que se chega é a de que migrar não é um direito humano fundamental.

4.3. Benevolência, cuidado e misericórdia no contexto da migração

Até este ponto, foram apresentados diferentes caminhos para chegar à conclusão de que os estados têm o direito de excluir. Ainda que o debate sobre a justiça tenha feito parte das posições reconstruídas, e tenha ficado implícita a razão pela qual a migração não é um tema que deveria ser tratado como parte do escopo de uma concepção de justiça, a justificativa dessa posição ainda não foi diretamente tratada. A proposta desta seção é a de recuperar argumentos mobilizados contra a ideia de que a migração internacional deve ser objeto de uma teoria da justiça social.

A ideia de justiça distributiva, afirma Walzer (1983:31), pressupõe um mundo enfronteado sobre o qual a distribuição acontece; a ideia é a de que existe um grupo de pessoas comprometidas em dividir, trocar e compartilhar bens sociais entre si, em primeiro lugar. A consequência dessa afirmação parece precisa: para haver justiça social é preciso que haja uma comunidade política e a existência de tal comunidade depende do direito à clausura (Walzer, 1983: 63). Seguindo com Walzer, a distribuição do pertencimento é anterior e não está sujeita aos constrangimentos da justiça e dos seus princípios. Estados são livres para aceitar ou não futuros membros. E ao fazê-lo, isto é, ao definir suas políticas de admissão, os estados estão exercendo um direito mais básico derivado do exercício da sua soberania ou da expressão do interesse nacional. O que está em jogo, quando os estados exercem seu direito à autodeterminação, é o modo como a comunidade política agirá sobre o mundo, exercerá sua soberania e assim por diante. Sem a garantia desse direito não poderia haver comunidade política historicamente estável, entendida como uma associação de homens e mulheres com comprometimentos especiais e um sentido de vida comum compartilhado (Walzer, 1983: 61-62).

Uma vez mais a defesa feita por Walzer, em *Spheres of Justice*, teve seguidores. Dois, em especial, merecem destaque: David Miller e Stephen Macedo. David Miller explora um lado do argumento esboçado por Walzer, qual seja: a afirmação de acordo com a qual a justiça distributiva é sempre justiça dentro de um grupo o que implica a existência de fronteiras entre a(o)s que são membros do grupo e a(o)s que não são membros. Entretanto, ao explorar outro lado do argumento, Macedo está preocupado em justificar por que a distribuição do pertencimento – ainda que se trate de um bem social – não pode estar de acordo com princípios de justiça social.

Nesta seção, além das duas posições defendidas por Macedo e Miller, a perspectiva de Blake será retomada. Com isso pretendo, reconstruir três argumentos distintos sobre *por que a migração não pode ser tratada como uma questão de justiça*. A migração geraria demandas por generosidade/benevolência, de acordo com Macedo; reivindicações de cuidado, segundo Miller; e de misericórdia, para Blake.

4.3.1 Benevolência e generosidade⁴⁶

Os princípios da justiça social poderiam ser aplicados para a definição da distribuição do pertencimento político? É desejável distribuir a cidadania – entendida como pertencimento político e social em uma dada comunidade política – como se faz com outros bens sociais?

Stephen Macedo, no artigo “The Moral Dilemma of U.S. Immigration Policy” (2007), trata dessas questões e, ao fazê-lo, parece justificar uma posição frequentemente mobilizada no debate público quando o assunto é migração: a entrada de novos membros pode afetar negativamente a capacidade do estado de prover bens públicos e de garantir políticas de distribuição⁴⁷.

De acordo com Macedo (2007: 66), e com base no caso estadunidense, as práticas de admissão dos imigrantes teriam como resultado a sustentação de políticas migratórias permissivas no país. A principal consequência de tais políticas seria facilitar a entrada de imigrantes com baixos níveis de educação e trabalhadoras e trabalhadores não qualificada(o)s o que, por sua vez, teria como resultado um aumento significativo na competição por subempregos, diminuindo, com isso, o rendimento dos mais pobres e aumentando a desigualdade na sociedade norte-americana. Outro problema relacionado a esse, e igualmente importante, é a falta de apoio político que as políticas públicas de distribuição passaram a ter: a alta proporção de não cidadã(o)s entre a(o)s mais pobres e o aumento de demandas por assistência social estaria excedendo os custos e os limites aceitáveis das práticas de justiça social no país. “Existem evidências”, explica Macedo (2007: 68), “sugerindo que a diversidade cultural leva à baixa confiança entre grupos e ao declínio do apoio à provisão de bens públicos”⁴⁸.

⁴⁶ Esta seção corresponde à parte do argumento desenvolvido em Ventura (2013), capítulo 2, seção 2.4, “Definições de políticas de imigração como dilema moral: uma apropriação do ideal nacionalista”.

⁴⁷ Para referências sobre o tema ver, neste capítulo, nota 38.

⁴⁸ David Miller ecoa essa mesma posição: “Existem evidências, infelizmente, de que quanto mais diversa uma sociedade se torna, ética ou culturalmente, mais os níveis de confiança tendem a cair; e isso, por sua vez, torna mais difícil ganhar apoio para políticas que, na prática, podem beneficiar mais alguns grupos do que outros (...)” (Miller, 2016:10).

O ponto para o qual Macedo está chamando a atenção diz respeito a certa incompatibilidade entre, de um lado, a *generosidade e benevolência* concedida aos imigrantes e, de outro, a consolidação de políticas distributivas no plano doméstico. Nas palavras dele:

Se temos obrigações especiais para com os nossos concidadãos mais pobres - obrigações que já são suficientemente urgentes e pesadas - então a política estadunidense de imigração talvez seja difícil ou impossível de ser defendida do ponto de vista da justiça (...) a justiça requer de nós a mudança das leis e políticas que permitem a entrada de imigrantes trabalhadores de baixa qualificação e que criam efeitos adversos para os nativos pobres (Macedo, 2007: 68).

Posto que o alto índice de entrada de imigrantes possui, segundo Macedo, impacto pernicioso para aquela(e)s cidadã(o)s nacionais que se encontram pior situados, existem razões suficientes para limitar a entrada de estrangeira(o)s, mesmo naqueles casos em que aquela(e) que requer admissão esteja pior situada(o) em comparação com a(o) cidadã(o) menos beneficiada(o). Justifica-se tal posição por meio do seguinte argumento: deveres morais e políticos compartilhados entre indivíduos limitam-se àquela(e)s que partilham a mesma comunidade política, com capacidade de autodeterminação, um vínculo que gera obrigações especiais entre aquela(e)s que a compõem. Os cidadã(o)s possuem obrigações e responsabilidades entre si e é dessa relação que surgem obrigações especiais de educação, saúde, distribuição de renda e riqueza entre *nós*, isto é, entre cidadãos nacionais. A(o)s cidadã(o)s são a unidade de preocupação moral. Logo, importa pouco ou nada se a pessoa que demanda entrada encontre-se em uma situação pior do que a(o) cidadã(o) nacional.

As fronteiras são moralmente significativas, porque elas delimitam sistemas de autogoverno coletivo. Seguindo Michael Blake (2011), Macedo concorda com a ideia de acordo com a qual a arbitrariedade histórica e da própria delimitação dos limites/das fronteiras não impede que tenham um significado moral. Participar de um sistema de governo não é desimportante do ponto de vista moral. Isso porque, como membros de determinada comunidade política, somos parte de um empreendimento coletivo que entrecorta gerações e que permite a construção e a sustentação de sistemas abrangentes de leis e instituições que regulam e conferem forma para todas as associações, incluindo as associações religiosas e a família. É o que autor parece sustentar ao afirmar que: “Nascemos em comunidades políticas e somos formados por elas” (Macedo, 2007: 74). Nossos interesses, identidades, relações e oportunidades são formados por um sistema político e de leis que foi criado coletivamente, imposto coercitivamente e sobre o qual toda(o)s vivem. Desse modo, “[o]s valores básicos de

nossa ordem política conformam profundamente a vida daquela(e)s que ali residem” (Macedo, 2007: 74).

O governo legítimo⁴⁹ de uma comunidade autogovernada é reconhecido por seus membros como capaz - porque tem a autoridade para fazê-lo - de resolver conflitos e tomar decisões que conectam os membros da comunidade política. Como enfatizou Henry Richardson (2003), governos legítimos são capazes de criar novos deveres para a(o) cidadã(o)s, o que é um poder moral extraordinário. A(o)s cidadã(o)s têm obrigações umas(uns) para com a(o)s outra(o)s, justamente porque juntos - como participantes da soberania popular - criam instituições políticas que determinam padrões de oportunidades e recompensas para toda(o)s. Temos obrigações comuns fortes como membros, afirma Macedo, posto que governamos coletivamente uns aos outros: conjuntamente tomamos decisões que potencialmente trarão consequências para toda(o)s. Essas são proposições normativas que não podem ser simplesmente replicadas para o plano internacional: pertencimento na esfera internacional simplesmente não tem o mesmo significado do pertencimento em comunidades políticas primárias - como é o caso dos estados. Indivíduos não são diretamente governados por instituições multilaterais e essas instituições lidam apenas com um leque limitado de sujeitos.

Deveres cosmopolitas de justiça dificilmente fazem sentido sem a afirmação de um estado cosmopolita ou de uma comunidade política cosmopolita, posições que dificilmente alguém poderia defender. E mais, sugere Macedo (2007: 74), é difícil de entender a razoabilidade de tornar pessoas responsáveis pelo bem-estar de outras sem tornar as primeiras responsáveis também pela governança das últimas.

O resultado dessa argumentação, em resumo, é o de que não há qualquer espaço para pensar os termos de uma distribuição justa de pertencimento político como parte de uma concepção de justiça distributiva. Políticas de admissão não podem ser defendidas pelos mesmos critérios da justiça social válidos para regular a estrutura básica de uma sociedade política. Trata-se de um assunto que deveria ser tratado no campo da benevolência e da generosidade dos estados receptores. Se concordamos com a ideia de acordo com a qual temos obrigações especiais para com os nossos concidadãos, em especial aquela(e)s piores situada(o)s, então políticas migratórias não devem ser defendidas do ponto de vista da justiça

⁴⁹ “Legítimo” neste ponto significa: estados que efetivamente protegem suas/seus cidadã(o)s e proveem um arranjo legal que funciona – um arranjo legal que (a) garante a proteção dos direitos humanos básicos e que (b) garanta a existência de processos efetivos que dão a cada um voz e resposta, incluindo-a(o) no autogoverno coletivo. São essas sociedades políticas que devem ser respeitadas e, quando erros são cometidos em relação aos elementos que definem a legitimidade, “não podemos dizer nada além de que a responsabilidade pelos erros cabe a elas, isto é, às sociedades política que os comete” (Macedo, 2007: 75).

que tem um escopo certo, qual seja, os(as) cidadã(o)s de uma comunidade política (Macedo, 2007: 69). Com efeito, se a definição da pergunta “para quem se deve distribuir os bens sociais?” corresponde ao limite da comunidade política nacional, a resposta para a pergunta sobre quem deve definir práticas de distribuição do pertencimento é a mesma que já havia formulado Michael Walzer: a(o)s próprios cidadã(o)s, quem mais poderia ser?

4.3.2 Cuidado

A justiça enfronteirada é a norma. Essa é uma afirmação que parece verdadeira tanto se olharmos para a maneira pela qual a distribuição é aplicada em nosso entorno como se atentarmos para o modo pelo qual as pessoas costumam pensar sobre o assunto. Princípios de justiça social são aplicados dentro das fronteiras dos estados por instituições que são fortes o suficiente para garantir que direitos, oportunidades e recursos sejam distribuídos de acordo com princípios – igualdade, mérito ou necessidade – relevantes. Quando as pessoas pensam sobre o fato de estarem ou não sendo tratadas de modo justo, normalmente têm em mente relações mais imediatas e não tanto as relações de desigualdade entre grupos, por exemplo. E, em nível nacional, as pessoas costumam se importar mais com a definição da distribuição das creches, do acesso à saúde e à educação e menos com as obrigações de justiça que seu país possa vir a ter com outros países ou outra(o)s cidadã(o)s. Ainda que essas afirmações possam ser verdadeiras, alerta Miller, precisamos de algo mais para mostrar por que a justiça aplicada dentro de certos limites é legítima (Miller, 2013: 150).

Foi Michael Walzer, reconhece Miller, quem chamou a atenção para o argumento de que a justiça distributiva demanda a existência de fronteiras entre aquela(e)s que são parte e aquela(e)s que não são parte do grupo que será foco dos princípios de justiça. No entanto, segue Miller, mesmo que Walzer tenha chamado a atenção para uma relação importante entre justiça e fronteiras, ele não teria respondido adequadamente à questão sobre *quais fronteiras deveriam contar para a justiça distributiva*.

Sabemos que, para Walzer, é a comunidade política – espaço em que os membros distribuem poder uns aos outros e evitam, tanto quanto possível, dividi-lo com quaisquer outros – o lócus da justiça social. O que faltaria nessa posição, ainda segundo Miller, é uma definição mais exata sobre se uma comunidade política pode ser definida como um grupo de pessoas sujeitas a um poder soberano ou se demanda algo mais. Em algumas passagens, Walzer enfatiza o poder de criar e fazer valer esquemas específicos de justiça distributiva sem interferência externa. Contudo, em outras, a justiça distributiva parece requerer algo mais, o que, nos termos

do autor, quer dizer o compartilhamento de significados sociais. O que pressupõe, para além do poder de criar e fazer valer a lei, a expressão de uma língua comum que possibilitaria o compartilhamento de significados e, em última instância, a interação entre os membros.

Para além da necessidade de definir o que exatamente está-se entendendo por comunidade política bem como de determinar se essa é a subdivisão adequada para ser o lócus da justiça distributiva, duas outras questões são propostas por Miller (2013: 143-44). Essas questões, vale lembrar, são anteriores ao problema de estabelecer o que se entende por comunidade política.

A primeira questão é relativa à natureza dos princípios de justiça e a segunda, ao escopo desses princípios. O autor indaga: Os princípios de justiça são universais em sua natureza – o mesmo princípio é aplicado em qualquer circunstância – ou são específicos ao contexto – diferentes princípios são aplicados conforme a situação? Os princípios de justiça devem ser universais em seu escopo, ou seja, quando aplicados devem atingir a todos e todas ou dependem da delimitação de alguma fronteira?

Supor que a definição da natureza dos princípios seja relevante, mas dar importância para o debate sobre seu escopo, não significa supor que não exista qualquer relação entre natureza e escopo dos princípios de justiça⁵⁰. O que estou supondo aqui é que se trata de uma relação “frouxa”, para manter o adjetivo empregado por Miller. É comum que posições contextualistas sobre a natureza dos princípios de justiça também defendam restrições em seu escopo. Entretanto, vale ressaltar, algumas combinações entre contextualismo/particularismo e universalismo são possíveis. É compatível com uma defesa particularista do escopo da justiça, contra Walzer, por exemplo, recusar a afirmação de que fronteiras são necessárias para definir aquelas e aqueles que são e a(o)s que não são parte da comunidade política. Ou então, é possível afirmar que os princípios de justiça são universais em seu conteúdo - são independentes do contexto – e limitados em relação ao seu escopo. Essa é a interpretação que Miller (2013: n/r 3), por exemplo, faz de Ronald Dworkin: a justiça é mais bem entendida em termos de um princípio, tal como a igualdade de recursos, que requer, por sua vez, a igualdade entre os membros de uma determinada comunidade e não entre seres humanos em geral.

⁵⁰ Não me parece prudente entrar nos meandros do debate sobre a natureza dos princípios de justiça. Justifico esse recuo lembrando que o foco da discussão proposta recai sobre o problema de justificar por que o fenômeno da migração internacional e os elementos normativos que surgem dali não podem ser tratados dentro do escopo de uma concepção de justiça. Isso significa que o problema da definição do escopo é relevante e merece atenção especial.

Outro ponto precisa ser esclarecido. Aqueles que, como Walzer, pretendem defender uma visão particularista de justiça – em relação à natureza e ao escopo – não precisam necessariamente rejeitar a ideia de que existiriam formas de justiça que poderiam ser aplicadas universalmente, isto é, entre seres humanos enquanto tais, independentemente do tipo de pertencimento a comunidades e associações específicas. Para Miller, essa ideia já estaria implícita em *Spheres of Justice*, mas teria sido em *Thick and Thin* [1994] o momento em que Walzer aprofundou o argumento. Com base na distinção walzeriana entre o conceito de justiça distributiva, entendido como uma moralidade “maximalista”, e um conceito de justiça “minimalista”, Miller propõe interpretar o segundo conceito usando a linguagem dos direitos humanos básicos. Os direitos humanos identificam as reivindicações que as pessoas podem fazer umas às outras, independentemente das fronteiras e do pertencimento de cada uma. Ao propor reinterpretar o conceito minimalista formulado por Walzer, o objetivo não é o de expandir o seu conteúdo, afirma Miller (2013: n/r 5), mas sim incluir entre os direitos considerados básicos outros tantos direitos, tais como a subsistência, acesso à medicamentos, para citar alguns⁵¹.

Se entendermos o conceito de justiça neste sentido mínimo, podemos diferenciá-lo do conceito de justiça distributiva em diversos sentidos. O sentido mínimo diz respeito à alocação de recursos somente nos casos em que tais recursos são necessários para a garantia de direitos básicos. Isso significa que não tem nada a dizer sobre todos aqueles bens que os princípios de justiça distributiva devem regular. Enquanto os princípios de justiça distributiva são comparativos em sua forma, o conceito minimalista não o é. Ou seja, o conceito minimalista não se refere ao modo como uma pessoa está sendo tratada em relação a outra, mas sim ao modo como ela está sendo tratada e como sua situação influencia a possibilidade de que ela desfrute (ou não) de montantes minimamente adequados de liberdade, segurança, nutrição, cuidado médico e assim por diante (Miller, 2013: 145)⁵².

O principal argumento defendido por David Miller, sobre o escopo da aplicação dos princípios de justiça, é o de que somente se combinarmos as três principais perspectivas que justificam a necessidade das fronteiras para a aplicação de princípios de justiça distributiva – cooperação, coerção e identidade comum – teremos razões necessárias e suficientes para afirmar tal tese sobre os limites da aplicação de princípios de justiça. Entretanto, a resposta para

⁵¹ Miller dedicou-se a esse argumento em *National Responsibility and Global Justice* [2007]. A lista de direitos proposta por Miller foi apresentada na seção 4.2

⁵² Importa notar que um padrão de justiça (global) especificado por direitos humanos pode ser não comparativo sem por isso incorrer, necessariamente, no minimalismo sobre os direitos humanos defendido, entre outros, por Walzer e Miller. Sobre esse ponto ver: J. Cohen (2004).

o problema da definição de qual comunidade política pode ser identificada como o lócus para a aplicação dos princípios de justiça distributiva, é bastante específica e muito mais direta: os estados nacionais.

Essa posição é defendida nos seguintes termos. Estados nacionais combinam três importantes características: (i) A primeira característica é a de que os estados aplicam leis coercitivas que incidem sobre todos os seus membros; (ii) a segunda é a de que seus membros se identificam uns com os outros como compatriotas; e (iii) a terceira característica é a de que sua economia e os serviços sociais que proveem podem ser interpretados como práticas de cooperação social em larga escala, isso porque a maior parte da produção, troca e distribuição, bem como a satisfação de necessidades sociais, ocorrem dentro das fronteiras do estado.

Cada uma dessas características é decomposta para sustentar as seguintes posições⁵³:

(iii) A sociedade política concebida como um empreendimento cooperativo. Essa é a visão que se costuma associar à posição de John Rawls em *Uma Teoria da Justiça*. De modo emblemático, Rawls definiu “[a] sociedade” como “uma associação mais ou menos autossuficiente de pessoas que, em suas relações mútuas, reconhecem certas normas de conduta como obrigatórias e que, na maior parte do tempo, se comportam de acordo com elas”. Para além dessa definição mais geral, Rawls adiciona as seguintes ideias:

[v]amos supor também que essas normas especificam um sistema de cooperação criado para promover o bem dos que dele participam. Então, embora a sociedade seja um empreendimento cooperativo que visa ao benefício mútuo, está marcada por um conflito bem como uma identidade de interesses. Há identidade de interesses, porque a cooperação social torna possível uma vida melhor para todos do que qualquer um teria se dependesse apenas dos próprios esforços. Há conflito de interesses porque ninguém é indiferente no que se refere a como são distribuídos os benefícios maiores produzidos por sua colaboração, pois, para atingir seus fins, cada um prefere uma parcela maior a uma parcela menor desses benefícios (Rawls, 2008: 4-5).

Então, prossegue Miller, seguindo a clássica formulação de Rawls, uma sociedade é um sistema de cooperação, no sentido em que as práticas continuam ao longo do tempo com os mesmos (ou praticamente os mesmos) participantes envolvidos, e um sistema de cooperação no qual há conflito de interesses. Isso significa que não é um evento único; que as pessoas coordenam seus esforços tendo como base um conjunto de regras de conduta comumente acordadas; que a(o)s participantes estão engajados em práticas de vantagem mútua; e que há controvérsias sobre como os benefícios maiores serão distribuídos entre a(o)s participantes.

⁵³ Não poderei retomar devidamente os argumentos defendidos pela(o)s diferentes autora(e)s com respeito a cada uma das três posições. Para seguir o argumento proposto por Miller, limito-me a apresentar os traços gerais de cada posição e a indicar referências para que o tema possa ser aprofundado.

Tomadas conjuntamente, essas são as características que explicam por que um conjunto de princípios é necessário para escolher entre os diversos modos de organização social e para selar um acordo sobre como distribuir os benefícios da cooperação social. Para concluir, as práticas de cooperação são necessárias para a aplicação de princípios de justiça (Miller, 2013: 151-154).

(i) A sociedade política concebida como um empreendimento coercitivo A defesa geral dessa posição pode ser expressa na ideia de acordo com a qual princípios de justiça social somente têm aplicação entre pessoas que estão sujeitas a práticas coercitivas impostas pelas leis e pelas políticas públicas. As fronteiras da justiça social são as fronteiras do sistema político de coerção. O argumento que sustenta essa ideia é o seguinte: a uma pessoa sujeita a leis coercitivas que restringem sua liberdade de vários modos – inclusive mediante a punição, quando não cumpridas – é devida uma justificação para que a lei possa ser aplicada legitimamente. Tal justificação deve mostrar por que o sistema como um todo é distributivamente justo. Tem-se aqui a junção de alguns termos para manter justiça distributiva e legitimidade caminhando lado a lado: um sistema coercitivo somente pode ser legítimo se, e somente se, estiver de acordo com os princípios de justiça distributiva⁵⁴ (Miller, 2013: 155-57).

(ii) A comunidade política concebida como lócus da solidariedade e da identidade comum. Para entendermos o significado das fronteiras da justiça devemos, sugere Miller, falar sobre uma comunidade política de um tipo específico, qual seja, aquela que promoverá um espaço de interação em que os membros se identifiquem e sintam algum tipo de solidariedade entre ela(e)s. Há dois argumentos complementares que devem ser considerados aqui. O primeiro diz respeito à natureza dos bens a serem distribuídos. Esse entendimento comum costuma surgir somente em comunidades nas quais seus membros interagem entre si, falam a mesma língua e assim por diante. O segundo argumento refere-se à identidade comum. Aquelas pessoas dispostas a cumprir demandas dos princípios de justiça, particularmente em circunstâncias em que poderiam se dar melhor se não estivessem coagidas por esses princípios, precisam sentir a necessidade de justificar suas decisões para aquelas pessoas que serão impactadas. Mas, continua Miller, essa necessidade de justificação surge somente entre aquela(e)s que se identificam de um modo mais forte do que a identificação que há entre seres humanos considerados como tais. Dito de outro modo, justiça distributiva requer solidariedade e algum grau de identidade. Quando sentimos que estamos em uma relação de comunidade com

⁵⁴ Para este ponto, as referências mais importantes são Dworkin (2000); Blake (2001); Nagel (2005). Ao unir essas visões em um parágrafo, a pretensão não é a de afirmar que concordam inteiramente sobre o que significa a coerção e o que ela demanda (Miller, 2013: 155 n/r 15).

outra(o)s, queremos viver com elas e eles de acordo com termos que todos aceitamos, isto é, termos de justiça ⁵⁵ (Miller, 2013: 157-59).

Porque os estados nacionais combinam os três fatores que são significativamente importantes para estabelecer as fronteiras da justiça social, não é possível responder se há algum tipo de predominância de um elemento em relação aos demais. E mais, afirma Miller retomando um argumento já presente em *Principles of Social Justice* [1999] é essa multiplicidade de relações e interações que explicam por que a justiça social é uma ideia complexa, o que quer dizer que apenas um ideal, como a igualdade, não pode capturar todas as suas demandas e especificidades.

Concordando-se ou não com a posição de Miller sobre por que os estados nacionais são o lócus adequado para a aplicação da justiça social, essa posição precisa enfrentar a crítica que chama a atenção para a incapacidade dessas comunidades políticas (a saber, os estados nacionais), atualmente, de aliarem aqueles três elementos de modo distintivo. Em outras palavras, o que está sendo dito é que a coerção sistemática já não é mais matéria exclusiva dos estados, o mercado exerce as funções de cooperação sem respeitar as fronteiras nacionais e, por fim, as identidades dos cidadã(o)s não mais correspondem à comunidade nacional. Então, se essas afirmações forem verdadeiras, *quais serão as consequências para a justiça distributiva?*

Miller sustenta que as respostas baseadas nesse tipo de diagnóstico, para afirmar que estaríamos caminhando para um mundo em que a justiça não teria mais fronteiras, estão profundamente equivocadas. A(o)s que falam sobre uma “justiça social global”, ou que interpretam a justiça global de modo tal que o mesmo conteúdo pensado para a justiça social – o princípio da diferença da teoria de Rawls da justiça, por exemplo – poderia ser transposto para o nível global, estariam pressupondo erroneamente que o globo tem, ou poderia vir a ter, aquelas características que justificam a justiça distributiva no nível nacional. Tal suposição, enfatiza Miller, “é muito implausível” (Miller, 2013: 163).

Para finalizar, o que Miller está tentando propor – em continuidade com seus trabalhos de 2007 – é uma posição intermediária entre aquela(e)s que defendem princípios globais de justiça distributiva e aquela(e)s, como Thomas Nagel (2005: 115), que rejeitam a ideia de justiça global acusando-a de ser uma quimera. Isso significa sustentar que a justiça distributiva continuará pressupondo um mundo enfronteirado, como âmbito no qual a distribuição tem lugar, e que a justiça social dentro dos estados nacionais continuará sendo sua forma mais forte. Ao lado de uma concepção “fina” de justiça global, descrita a partir do vocabulário dos direitos

⁵⁵ A referência aqui é o próprio autor: Miller (2005a; 2005b; 2007).

humanos básicos, haverá também formas de justiça internacional mais “espessas” que prescreveriam, por exemplo, como alocar os benefícios do mercado internacional e os custos da proteção ambiental, por exemplo. No entanto, conclui Miller, negar a importância das fronteiras para a justiça social seria um erro, “as fronteiras importam para a justiça distributiva e diferentes fronteiras importam de diferentes modos” (Miller, 2013: 164).

A consequência dessa posição para os contextos de migração é evidente. A afirmação de um mundo sem fronteiras ou é absurda ou quem a defende deve arcar com o peso de supor uma realidade em que demandas por princípios de justiça distributivas não poderiam nem ser nomeadas. As fronteiras têm um valor relevante, mesmo que instrumental, precisamente por serem condição de possibilidade para que ainda se possamos falar em justiça social. Então, se juntarmos os argumentos apresentados até aqui com aqueles da seção anterior, tem-se a seguinte perspectiva: se o estado é valioso porque é capaz de unir características que juntas são condições de possibilidade para que haja justiça social, e se devemos uns aos outros apenas a proteção daqueles direitos humanos básicos (entre os quais, não se encontra o de migrar), o que os estados devem para aqueles e aquelas que não são seus cidadãos, mas estão em suas fronteiras demandando entrada? Apenas cuidado, sugere Miller (2016). Especialmente naqueles casos em que a(o) demandante está em condição de sofrimento social, vulnerabilidade, a ação do estado não precisa ser regulada por princípios de justiça, o cuidado é suficiente.

4.3.3. Misericórdia

Blake, em seu artigo “Migration, Mercy, Love, and Carrier Sanction” (2016), se dispõe a enfrentar outra questão normativa que não se resume àquela sobre se os estados detêm ou não o direito de excluir imigrantes que demandam entrada. *O que fazer quando, moralmente falando, decidimos (enquanto comunidade política) que temos o direito de excluir migrantes considerada(o)s não bem-vinda(o)s?*

Ao responder a essa questão, o autor pretende defender a seguinte ideia: estados têm o dever – razões morais fortes – de agirem misericordiosamente; ou seja, estão obrigados a desenvolver políticas que reflitam preocupações moralmente motivadas com o bem dos *outros*, mesmo quando esses *outros* não têm um direito independente ao qual essa política responderia. Dito de outro modo, o que Blake pretende fazer é sustentar a tese de que ser somente *justo* não é, moralmente falando, suficiente, o que significa que um estado – assim como as pessoas – está obrigado a algo mais do que respeitar direitos. A justiça é a primeira virtude das instituições, como bem notou Rawls, mas, completa Blake, isso não significa que seja a única

virtude. A misericórdia, defende o autor, é uma dessas virtudes relevantes que precisam ser analisadas a partir dos seus próprios fundamentos.

O respeito aos direitos, continua o autor, não está sendo questionado. O ponto aqui é o de que não é suficiente: estados deveriam ao mesmo tempo respeitar direitos e desenvolver algum curso particular de ação no qual mostram algum interesse pelo bem das pessoas. Tal programa, reconhece Blake, será necessariamente mais confuso do que uma discussão sobre deveres de justiça, o que não quer dizer que a misericórdia não possa ser tratada como uma norma ética a ser mobilizada quando o assunto é migração.

O argumento defendido por Blake pode ser dividido em três partes. O autor dedica-se a uma definição mais acurada do que entende por misericórdia para, depois, tratar do modo pelo qual um programa misericordioso é requerimento moral para uma comunidade política moralmente adequada. Por fim, a pretensão é a de mostrar, a partir de contextos concretos, como normas de misericórdia poderiam ajudar a dar sentido para as nossas reações morais em diferentes aspectos da migração.

Iniciemos pela definição. Misericórdia é, define Blake, uma recusa moralmente motivada de fazer aquilo que estaria permitido pela justiça. É, em outras palavras, uma recusa de se exercer direitos, por causa de preocupações morais com outras pessoas⁵⁶. Outro elemento importante para a definição é a ideia segundo a qual a misericórdia é uma virtude independente que pode guiar a ação – de indivíduos e estados – inclusive em um mundo perfeitamente justo. Assim, a misericórdia requer apenas que se escolha não agir de acordo com aquilo que é permitido não porque se está atendendo a demandas autointeressadas, mas por causa do interesse no bem de outra pessoa. Nesse sentido, a misericórdia poderia oferecer um guia para a deliberação, quando a justiça se cala.

Dessa definição, uma série de demandas por qualificação surge. A primeira delas diz respeito ao fato de a misericórdia criar ou não deveres. Segundo Blake, um dever de misericórdia é mais bem entendido em termos de deveres imperfeitos, isto é, nenhuma pessoa tem o direito de ser foco de um ato misericordioso – não há qualquer direito correlativo assegurado para quem um ato misericordioso poderia ser benéfico. Então, ao desenvolver um plano misericordioso para alguém, o sujeito dessa ação está obrigado a construir um programa no qual evitará permanecer nos limites dos direitos dessa pessoa; a ação deve ser guiada para o bem de alguma pessoa individual. A segunda qualificação diz respeito ao fato de a misericórdia poder ser descrita em termos de motivação moral. De acordo com Blake, algo como um dever

⁵⁶ Um estado, sugere Blake, poderia mostrar-se misericordioso em relação a outro estado. No entanto, este não é um tema tratado diretamente pelo autor, para além dessa indicação.

kantiano de beneficência poderia servir de fundamento para políticas misericordiosas de um determinado estado. A doutrina da virtude, tal como formulada por Kant e interpretada por Blake, afirma que estaríamos obrigados a desenvolver planos de beneficência, nos quais agiríamos na promoção do bem de outros indivíduos, tomando seus projetos de vida como importantes para o desenvolvimento dos nossos próprios planos⁵⁷. O dever da beneficência requereria, então, que o agente abra mão do seu tempo e bens valiosos para oferecer assistência a outras pessoas. Mas, como já foi afirmado, esses outros não podem reivindicar o direito de ser o foco dessa ação e tampouco podem reclamar serem vítimas de algum tipo de injustiça, no caso de não serem assistidos. O que ocorre é que aquela pessoa que se recusa a seguir um curso de ação benéfico falha na tarefa de ser um bom ser humano. E, conclui Blake, um estado que se recusa a seguir um plano de ação similar falha na tarefa de ser um bom estado.

A conclusão a que Blake pretende chegar é a de que o estado tem a obrigação de desenvolver alguma forma de política misericordiosa. De fato, a migração não é o único lócus de exercício de práticas políticas misericordiosas, reconhece Blake, mas a ideia é mostrar que a migração oferece uma arena adequada para tal exercício. Os argumentos para apoiar essa conclusão são divididos em duas possibilidades: *emoções democráticas* e *agência democrática*.

O primeiro argumento – emoção democrática – começa com um fato simples: o autogoverno democrático é frágil. Em particular, propõe Blake, enquanto temos pouca informação sobre como construir uma sociedade próspera, temos boas informações sobre que tipo de coisa uma sociedade próspera deve ter, para que a prosperidade continue sendo uma realidade. Uma coisa que essa sociedade deve ter é um sentimento, entre a(o)s cidadã(o)s, de que o jogo político democrático merece ser jogado, mesmo quando os resultados não são aqueles que determinados indivíduos ou grupos esperavam. Em uma democracia próspera, continua o autor, a estabilidade é provida por algum tipo de comprometimento de se fazer justiça dentro do estado⁵⁸.

⁵⁷ Em termos toquevilleanos: não se trata da abnegação pura, podemos falar de “interesse esclarecido”; não se trata do interesse desmedido e autointeressado, se é interesse, podemos falar daquele interesse bem compreendido. Para o tema do interesse bem compreendido na obra de Tocqueville, ver Nicolette (2018), quem agradeço por ter chamado a minha atenção para essa interpretação possível.

⁵⁸ Blake afirma estar neste aspecto de acordo com a visão rawlsiana de estabilidade. Ainda que Rawls tenha apresentado uma visão particular do que entendia como estabilidade normativa, o que as visões dos dois autores partilham é a ideia de acordo com a qual uma sociedade democrática depende da crença, por parte dos indivíduos que a compõem, na existência de razões morais para dar apoio contínuo a tal sociedade, um apoio que não depende da garantia de que os resultados serão aqueles que uma pessoa individualmente escolhe. Essa crença é condição para que a(o)s cidadã(o)s desenvolvam, no grau necessário, a faculdade do senso de justiça que a(o)s capacitará a dar apoio continuado às instituições justas de uma sociedade democrática. Sabemos que a mera crença na existência de razões morais que justifiquem as instituições (justas) de uma sociedade democrática não é suficiente para garantir o tipo de estabilidade normativa defendida em termos rawlsianos, no entanto, o ponto de encontro da defesa de Blake e da formulação de Rawls repousa nessa afirmação.

Mas, poderia ser questionado, o que requer a existência desse tipo de estabilidade em contextos democráticos?

Uma vez mais, segue Blake, a resposta negativa é mais simples, isto é, o que não pode ser feito quando se pretende manter a estabilidade em uma sociedade democrática. Um argumento chave, sugere o autor, foi oferecido por Susan Okin em *Justice, Gender, and the Family* [1989]. O ponto importante formulado por Okin e relevante para os propósitos de Blake é o seguinte: a justiça requer certas competências e não podemos ser bons agentes da justiça em uma esfera, se vivemos em uma sociedade que constantemente (e consistentemente) as nega em outras. Okin nos ensina que as lições aprendidas em uma esfera da vida social têm efeitos nas nossas habilidades no espaço público. É difícil ser um igualitário político, por exemplo, quando mantenho privadamente uma família patriarcal. Mas também é difícil, completa Blake, ser continuamente motivado pelo bem daqueles e daquelas com quem compartilho uma sociedade, quando essa sociedade trata o bem dos *outsiders* como se não tivesse qualquer valor moral.

Blake está sustentando que precisamos de virtude e lei para que uma sociedade floresça. A virtude, no entanto, precisa ser modelada. Virtude que requer, no mínimo, o reconhecimento da realidade moral das outras pessoas, e uma disposição de considerá-las criaturas morais significativas, cujo bem merece ser levado a sério. Na falta deste tipo de empatia, corre-se o risco de se cair em uma série de patologias que, ao final, levaria à instabilidade de qualquer forma de autogoverno. O que a deliberação política requer, continua o autor, para se manter estável, é o sentimento de que a(o) oponente não é um demônio encarnado (“demons made flesh”), mas sim uma criatura razoável como qualquer outra, com quem se tem razões morais para partilhar a vida política.

E o que tudo isso tem a ver com a migração?

A resposta é que o modo pelo qual um estado trata aquela(e)s que não são parte da sua sociedade política provê algumas lições sobre como estados estão obrigados a tratar os seres humanos em geral. Uma política que recusa a levar a sério o bem dos *outros* – que apenas evita violar seus direitos – seria uma política inadequada, simplesmente em virtude do fato de falhar em lembrar à própria população da importância de levar outros seres humanos e o bem deles a sério.

Já o segundo argumento – agência democrática – toma o seguinte caminho: o primeiro passo é dado no sentido de afirmar a agência moral do estado, o que necessita, por sua vez, do

reconhecimento dos ônus da agência, dentre os quais, a obrigação ética para com aquelas e aqueles que são objeto do seu poder. E o estado tem alguns deveres éticos, não porque é um estado, mas simplesmente porque existe como um tipo de agente que é foco de deveres éticos. Nas palavras do autor:

A razão pela qual quero insistir nesse ponto é a de que não devemos pensar sobre o estado como um agente sem pensarmos sobre seus deveres em relação àquela(e)s cujos bens têm o poder de promover ou negar. Esses deveres não são os mesmos deveres de justificação para com aquela(e)s [que são foco] do exercício coercitivo do poder (...). [G]ostaria apenas de notar esse fato: se falarmos que o estado tem agência própria, então essa agência deve aceitar o fardo de cumprir os deveres incumbidos a toda(o)s a(o)s agentes – nomeadamente, existir em uma comunidade com outra(o)s agentes e desenvolver planos nos quais promove benefícios para outra(o)s agentes. Isso significa, no entanto, que um estado não pode ser um agente moral completo sem antes desenvolver algum plano no qual os bens [*the goods*] das outras pessoas – aquela(e)s para quem a justiça não deve nada – tornam-se parte do seu próprio plano” (Blake, 2016:s/p).

Se isso é correto, a migração é um caso, ainda mais importante do que se poderia supor, ao qual a misericórdia se aplica. Se agentes são caracterizados pelo modo como tratam quem não está em posição de resistir – quem depende apenas da sua misericórdia –, então a migração se configura como uma área em que o estado revela seu caráter e sua aceitação ou recusa dos deveres de beneficência.

Ao aplicarmos esses argumentos a casos concretos, teremos a seguinte posição defendida por Blake: tomemos o caso da reunião familiar e de casais que querem permanecer juntos em uma relação amorosa. Blake defende que estados não são obrigados por deveres de justiça a prover direitos de migração para companheira(o)s de cidadã(o)s, mas, completa, rejeitar a migração em casos como esse seria um curso de ação não misericordioso. O mesmo raciocínio poderia ser aplicado a outros casos. Os pontos do argumento mantêm-se os mesmos: estados são agentes morais, foco de demandas de justiça, mas não apenas disso; a misericórdia é também uma virtude das instituições e pode ser demanda de agentes morais, inclusive do estado. No entanto, ainda que seja uma virtude, ela não cria direitos como ocorre no caso dos deveres de justiça. O resultado é uma perspectiva teórica que se mantém fiel ao direito dos estados de excluir novos membros fechando suas fronteiras, e que, no entanto, pretende oferecer meios para a crítica das políticas reais de imigração empregadas por democracias liberais: são políticas não misericordiosas em relação aos migrantes considerada(o)s indesejada(o)s.

4.4. Impedimento ou coerção nas fronteiras

Vimos, até aqui, que a migração não pode ser tratada como objeto da justiça, de acordo com os autores trabalhados neste capítulo. Um ponto adicional a ser enfrentado, porque relacionado com o debate sobre justiça, é aquele sobre a coerção. É central para o debate liberal contemporâneo, nos ensina Laura Valentini ⁵⁹, um comprometimento com o igual respeito pelas pessoas *qua* agentes racionais e autônomos. Esse comprometimento com a autonomia leva posições liberais a (a) dar grande valor à liberdade, entendida como condição social necessária para que as pessoas possam ter uma vida autônoma e (b) a verem com suspeição qualquer forma de coerção. A simples ideia de coerção invoca situações em que a(o) agente é impedido de agir de forma autônoma. Uma pessoa coagida é uma pessoa que perde autonomia (Valentini, 2011b: 124).

Muito embora o posicionamento liberal tenda a pensar a coerção como moralmente problemática, divergem sobre quais formas de coerção são moralmente inaceitáveis. Liberais, ao contrário dos anarquistas, não se opõem à coerção do estado enquanto tal. Além disso, não costumam recusar a afirmação de acordo com a qual a coerção do estado pode ser uma ameaça para a liberdade. No entanto, eles não podem concluir disso que o uso da coerção por parte do estado é completamente dispensável. Michael Blake (2001:280) resume tal ideia: “Sem algum tipo de coerção do estado, a própria capacidade de perseguirmos nossos projetos e planos parece impossível”. A coerção, como a cabeça de Janus, tem duas faces: é um obstáculo para a liberdade ao mesmo tempo em que é um meio para sua realização (Valentini, 2011b: 124-25).

Dito isso e dado o comprometimento geral com o igual respeito, a(o)s liberais consideram a coerção do estado como moralmente aceitável somente se a distribuição da liberdade que engendra é justificável, em princípio, para aqueles e aquelas que estão sujeita(o)s a ela. Em outras palavras, ainda com Valentini (2011b:125), “para liberais, cada cidadã(o) tem o direito a um grau de liberdade mutuamente justificável (um ‘direito à liberdade’ para abreviar)”. Quando pensado mediante as lentes do fenômeno da migração, o problema da justificação da coerção coloca a seguinte questão: *Estados coagem migrantes que demandam entrada quando recusam seu pedido? Se estamos diante de um caso de coerção quem deveria ser foco da sua justificação?*

⁵⁹ Cf. Valentini, 2011a; 2011b.

4.4.1. Impedimento nas fronteiras

David Miller ocupa-se dessas questões em “Why Immigration Controls Are Not Coercive: A Reply to Arash Abizadeh” (2010). Nesse texto, Miller retoma a proposta de Arash Abizadeh (2008), para mostrar o equívoco do autor em afirmar que, ao coagirem migrantes em suas fronteiras e ao impedirem sua entrada, os estados estariam consequentemente obrigados a justificá-la a toda(o)s a(o)s afetada(o)s. pois se trata de coerção.

Aceitar a posição de acordo com a qual pretensos migrantes estariam autorizada(o)s a participar - inclusive por meio de representantes - da instituição que impõe o controle nas fronteiras significaria, afirma Miller, rejeitar boa parte das práticas atuais das democracias que requerem o direito de excluir como parte essencial do exercício da sua soberania. Significaria, por exemplo, que mexicana(o)s, esperando mover-se para os Estados Unidos, somente poderiam ter seu acesso impedido se elas e eles ou seus representantes estivessem envolvidos nas instituições democráticas que decidissem o desenho institucional da política migratória estadunidense.

Consideremos um estado que simplesmente construísse e controlasse uma barreira física em torno de seu território, uma barreira que fosse impenetrável e que somente oficiais da imigração pudessem abri-la para pessoas autorizadas. A mera existência dessa barreira seria um ato de coerção para com as pessoas que chegassem e encontrassem seu caminho bloqueado? (Miller, 2010:112)

A resposta de Miller é: não. É preciso, continua o autor, que se diferenciem duas ações diferentes: coerção e impedimento, de um lado, e coerção de fato e coerção hipotética, de outro.

Normalmente, sugere Miller (2010: 112-113), falamos em coerção quando P força Q a adotar um curso específico de ação, ao comunicar suas intenções (de P) de produzir consequências ruins se a ação de Q não seguir suas (de P) determinações. Isso significa que a coerção viola a autonomia individual. Q, ainda sobre o mesmo exemplo, age de acordo com a manipulação de outro e não dispõe da possibilidade de eleger uma alternativa entre uma série de outras tantas. Coerção significa, então, que Q foi forçado a agir de acordo com o comando de P. Não ocorre a mesma coisa em situações em que Q é impedido de agir de determinada maneira. Coerção envolve forçar uma pessoa a fazer algo relativamente específico, enquanto impedimento significa que a pessoa é impedida de fazer algo relativamente específico, em uma situação na qual outras possibilidades continuam a existir. O conteúdo da ameaça pode ser o mesmo nos dois casos, o que difere é o conjunto de possibilidades disponíveis depois da intervenção.

Uma possível causa para a confusão entre coerção e impedimento é a presença da ameaça nos dois casos. Suponhamos, segue Miller, que minha vizinha persista em tentar entrar em minha casa e é impedida, quando fecho a minha porta. Porque minha vizinha persiste, ameaço-a dizendo que chamarei a polícia, caso não pare de insistir. Se as tentativas dela não cessarem com a ameaça, então, a coerção entra em cena: a polícia virá e a removerá. O resultado final, qual seja, a vinda da polícia e o fato de eu ter mantido minha porta fechada, não significa que eu tenha coagido minha vizinha. Trata-se, ao contrário, de um caso paradigmático de impedimento.

Ao impedir alguém de fazer algo que, de outro modo, faria, provavelmente estarei reduzindo sua liberdade para agir e, por essa razão, o impedimento requer justificação. No entanto, porque não se trata de um caso que resulta em comprometimento da autonomia, como ocorre com a coerção que deixa a pessoa sem um leque de opções razoáveis, não necessita de uma justificação democrática. Isto é, a pessoa que está sendo impedida de fazer algo não goza necessariamente do direito de ser incluída na instituição e/ou prática com base na qual o impedimento surge (Miller, 2010: 115).

Há, ainda, um último ponto conceitual. Trata-se da distinção entre coação de fato e coação hipotética. No caso em que uma pessoa estaria exposta à coerção e decidisse perseguir um curso particular de ação – coerção hipotética – sua autonomia não estaria destruída e, conseqüentemente, a justificação de tipo democrática não seria demandada. Suponhamos que o dono de uma ilha remota contrate um time de soldados mercenários para proteger suas terras de turistas que pretendem passar o verão na ilha. Nesse caso, o dono da ilha estaria expondo a(o)s turistas a um tipo de coerção hipotética. Podemos apresentar objeções duras sobre a ação do dono da ilha, porém não podemos concluir que se trata de uma ação que compromete a autonomia da humanidade, tampouco das pessoas que pretendem visitar a ilha (Miller, 2010: 115-116).

Tendo por referência as duas distinções conceituais, poderíamos agora enfrentar a pergunta: *Em qual sentido pode-se considerar que um estado que decide qual migrante deveria ser admitido está coagindo esse indivíduo e em que sentido pode-se considerar que esse não é o caso?*

Miller se esforça para mostrar que o estado que controla suas fronteiras e decide quem pode se tornar um membro da comunidade enquadra-se nos casos de impedimento e não de coerção. Nesses casos, aquela(e)s que desejam entrar em um curso de ação específico foram impedida(o)s de realizar seus planos. Se ainda assim a pessoa impedida tentar entrar, provavelmente sofrerá sanções: deportação, prisão, constrangimentos físicos e assim por diante.

Mas, nesses casos, assim como no caso da minha vizinha, a coerção está sendo usada para garantir o impedimento e esse uso não a transforma em um caso de coerção. O crucial, segundo Miller, é a distinção entre impedir Q de performar certa ação A, e forçar Q a performar uma certa ação B. A(o) migrante que pretende entrada e foi recusada(o) ainda possui várias alternativas, incluindo aquelas que existem em seu país de origem. Não há razões para afirmar que sua autonomia foi comprometida pelo controle das fronteiras por parte do estado que a(o) recusou.

E naqueles casos em que a sociedade de partida é muito pobre e não provê ao migrante um leque adequado de possibilidades de realização de sua autonomia pessoal? Nesse caso, poderíamos concluir que o estado que impede a sua entrada está de algum modo coagindo a(o) migrante no sentido de que está forçando-a(o) a tomar um curso de ação menos adequado?

A resposta, para Miller, continua negativa. Essa pessoa pode solicitar entrada em muitos outros estados, inclusive estados ricos e, aqui está o ponto, o estado que a(o) impede de entrar não estaria agindo para que outros estados façam o mesmo, ou seja, a(o) recusem. Porque a coerção requer intenção e o estado que está impedindo a entrada pretende apenas limitar o fluxo em suas fronteiras sem, com isso, pretender (ou agir) para que a pessoa permaneça em seu país de origem, o fechamento das fronteiras continua não sendo coercitivo (Miller, 2010: 117).

O que dizer sobre os casos em que o estado fecha as suas fronteiras para um grupo ou uma classe de migrantes? A resposta se repete. A não ser que haja uma intenção de acabar com todas as possibilidades de ação dessas pessoas, para Miller, não se trata de coerção. O que, uma vez mais, significa que tal situação não demandaria o tipo de justificação democrática requerida por Abizadeh.

Do fato de que a maioria da(o)s migrantes mexicanos tem os Estados Unidos como destino principal, não confere a eles o direito de serem representados na definição das políticas migratórias estadunidenses. Os Estados Unidos não estão coagindo a(o)s mexicanos, tampouco a(o)s impedindo de ter uma vida autônoma. Com efeito, mesmo que aceitemos que as pessoas que são sujeitas à coerção são também titulares do direito a ter voz na instituição coercitiva responsável por coagi-las, o princípio não se aplica à migração (Miller, 2010:118). E mais, completa Miller, alguns anos depois, a coerção nem sempre requer justificação democrática, ela pode ser justificada apenas por suas consequências (Miller, 2016:72).

Por que pensamos que a coerção que um estado exerce quando impõe um regime de lei sobre nós precisa ser legítima em termos democráticos?

Miller coloca em dúvida que a demanda por legitimidade possa ser expressa nesses termos. Sabemos que o autor defende explicitamente a ideia de acordo com a qual o direito de um estado legítimo à jurisdição não depende da democracia como um dos seus componentes. A definição do autor é mais fraca: esse direito somente requer que os estados sejam capazes de representar aquelas pessoas sobre as quais a jurisdição é exercida (Miller, 2016: 72; 189 n/p 30). Entretanto, se ainda insistirmos na tese da necessidade da justificação para o uso da coerção, continua Miller, ela recairia apenas na relação entre a(o)s cidadã(o)s e o estado⁶⁰.

Mas, poderíamos insistir, e nos casos em que o migrante solicita refúgio? Não poderíamos esperar outra demanda sobre os estados? Esse é o tema da próxima seção.

4.5. Refúgio como caso especial?

“Parecemos estar obrigados a conceder asilo (...) porque a sua recusa demandaria que usássemos a força contra pessoas indefesas e desesperadas” (Walzer, 1983: 51). Se Walzer estiver correto, será que podemos afirmar que os refugiada(o)s são uma exceção à afirmação de acordo com a qual estados legítimos têm o direito de excluir outsiders?

Por diferentes motivos, refugiada(o)s são pensados como contraexemplos de qualquer posição que defenda o direito discricionário dos estados sobre suas fronteiras. Diferentemente do migrante econômico, poderia ser dito, a(o) refugiada(o) não pode usufruir da proteção dos direitos humanos básicos em seu país. E, mais importante, ela(e) não pode ser ajudada(o) apenas com envio de auxílio externo; nesse caso, é difícil não concluir que a migração parece ser a única saída. Outro ponto importante, anunciado por Walzer na citação acima, diz respeito ao fato de aquela(e) que solicita asilo estabelece uma relação com o estado para o qual foi solicitado entrada que não existe, quando um país se recusa (ou não) a prestar auxílio externo. Uma relação é estabelecida, quando uma camaronesa solicita asilo na Espanha. Mas tal relação não existe, quando o mesmo país se recusa a enviar mantimentos para Camarões. Assim, cabe recolocarmos a pergunta: *Estados estão moralmente autorizados a recusar refugiada(o)s?*

⁶⁰ Importa lembrar que sobre o argumento da coerção - assim como é o caso da justificação da autodeterminação - não há uma unidade entre as posições, Michael Blake recusa a distinção proposta por Miller e discutida ao longo das páginas anteriores. Segundo Blake, a diferença entre coerção e constrangimento/impedimento não teria força suficiente para livrar os estados da necessidade de justificar o uso da força em suas fronteiras. Tanto aquelas unidades políticas que se valem da ameaça de violência quanto as que efetivam seu uso estão obrigadas a justificar a ameaça e o seu uso (Blake, 2013:103). O tema da coerção será retomado no sexto capítulo

4.5.1. Christopher Wellman

Ao lidar com aquilo que parece ser um desafio para uma defesa deontológica do direito à autodeterminação, Christopher Wellman defende a seguinte posição: a(o)s cidadã(o)s de países ricos estão obrigada(o)s a ajudar refugiada(o)s, no entanto, isso não significa que a assistência precise ser traduzida em admissão aberta daquela(e)s que solicitam entrada. Do mesmo modo que se envia assistência para os países mais pobres, também seria possível ajudar pessoas que estão sendo perseguidas em seu país natal. Admitindo-se, por exemplo, que curdos estejam realmente sendo perseguidos no Iraque, é natural concluir que a Noruega não tem outra saída senão aceitar aquelas e aqueles que solicitam entrada como refugiada(o)s. “Porém”, alerta Wellman, “essa é uma conclusão bastante apressada” (Wellman, 2011: 120).

Mesmo que não seja errado admiti-la(o)s como refugiada(o)s, existiram outras opções que não estariam sendo levadas em conta, caso a Noruega decidisse não expandir suas/seus cidadã(o)s. Se, por exemplo, a Noruega fosse capaz de proteger os curdos em seu país de origem, criando uma zona protegida, não haveria nada de errado com essa opção de assistência. Ao contrário, complementa Wellman, ajudar nesses termos é, em muitos sentidos, preferível.

Em resumo, Wellman (2011: 121) está defendendo o argumento de acordo com o qual a relação estabelecida quando uma pessoa solicita refúgio cria um direito de proteção cuja obrigação recai sobre o país a quem o pedido é solicitado, contudo, isso não significa que essa pessoa tenha um direito específico ao refúgio. Um estado pode cumprir inteiramente sua responsabilidade com a(o) solicitante de asilo sem permitir que a(o) solicitante migre para sua comunidade política (Wellman, 2011: 123).

Contra essa defesa, poderia ser dito que a Noruega, para mantermos o mesmo caso, não poderia intrometer-se nos assuntos domésticos do Iraque, que é um estado soberano com jurisdição exclusiva sobre seu território. O problema dessa objeção, afirma Wellman, é o de que ela supõe erradamente uma orientação vestifaliana, segundo a qual todos os estados de fato ocupam uma posição privilegiada de domínio moral sobre todos os assuntos em seu território. Conforme o argumento apresentado na seção 4.1., Wellman defende que apenas estados legítimos são titulares da autodeterminação política e a legitimidade é entendida em termos de proteção satisfatória dos direitos da(o)s suas/seus constituintes (seus membros) e do respeito aos direitos de toda(o)s a(o)s outra(o)s. Qualquer estado que persiga suas/seus cidadã(o)s evidentemente não atende a essa cláusula.

Uma analogia poderia nos ajudar a esclarecer o argumento, propõe Wellman. Imagine que em um dia de inverno abro a porta da minha casa pela noite e encontre uma recém-nascida

embrulhada em um cobertor. Claramente devo trazer a criança para dentro de casa a fim de protegê-la do frio, mas disso não se segue que devo adotar a criança e criá-la como se fosse minha. Talvez, seja até permitido que o faça, mas o que está claro é que não será exigido que eu necessariamente incorpore a criança à minha família. Essa criança tem o direito de ter um futuro decente e o fato de tê-la encontrado na porta da minha casa significa que estou obrigada a atender suas necessidades até que encontre um lar satisfatório. Porém, a reivindicação válida da criança de não ser deixada na rua não implica um direito, completamente distinto, de inclusão permanente na minha família (Wellman, 2011: 122-23).

Para finalizar, ainda segundo Wellman, nada na sua análise entra em conflito com a Convenção de Genebra, estabelecida em 1951. Isso porque, ao contrário do que possíveis interpretações equivocadas possam afirmar, essa Convenção não necessariamente requer que países permitam a entrada de refugiada(o)s. Wellman, seguindo a posição de Michael Dummett (2001:32), defende que a Convenção apenas proíbe que refugiada(o)s sejam reenviados para qualquer território em que sua vida e liberdade corram risco em virtude da sua raça, nacionalidade, religião, grupo social e opinião política. Afirmar que estados não necessariamente precisam receber refugiada(o)s em suas comunidades políticas não contradiz o paradigma internacional e seus documentos legais sobre o status da(o) refugiada(o). Conclui, então, que, por mais trágicos que sejam os casos de muitos refugiados, e que sem dúvida são trágicos, “não constituem necessariamente uma exceção à minha conclusão sobre os estados legítimos serem titulares do direito a excluir todos os *outsiders*, inclusive aqueles que desesperadamente buscam obter a admissão” (Wellman, 2011: 124).

4.5.2. David Miller

A posição defendida por David Miller (2016: 76-93) não é muito diferente daquela de Wellman. Miller, ainda que por caminhos um pouco diferentes, como já foi visto, conclui que estados não estão obrigados a manter suas fronteiras abertas para qualquer pessoa que possa querer entrar; ou seja, não existe nada como um direito de entrada. Assim, para se lidar com o caso da solicitação de refúgio dois pontos precisam ser devidamente considerados: primeiro, a extensão da reivindicação da(o) migrante – se é residente permanente, provisório e assim por diante; segundo, de que demanda se trata – quais são as razões mobilizadas para a admissão. Importa lembrar que os dois pontos estão conectados: a razão que alguém oferece para ser admitido ajudará a determinar quais os termos da admissão.

Refugiada(o)s são pessoas para quem estados têm obrigações mais estritas do que aquelas que poderia ter para com imigrantes em geral (Miller, 2016: 78). O que não significa que refugiada(o)s são titulares de um direito de entrada automático no estado em que solicitam entrada. O que podemos dizer, afirma Miller, é que estados têm o dever de cuidado; um dever que inclui não enviá-la(o)s de volta a um país perigoso, de acordo com a prescrição do princípio de *non-refoulement*. Aqui, assim como defendido por Wellman e tendo como base a Convenção de Genebra, refugiada(o)s são aquelas pessoas que sofrem por perseguição real ou anunciada, isto é, perseguição que não pode ser evitada sem a migração e que independe de o estado fazer parte ou não da perseguição; são aquelas pessoas cujos direitos humanos estão sob ameaça por causa de calamidades naturais ou atos de violência que o estado não pode impedir e que só podem ser evitados com a migração. Com essa definição, Miller está excluindo da categoria de refugiada(o) aquelas pessoas cujos direitos humanos estão sob ameaça, mas que poderiam ser ajudadas por outros meios, como a intervenção externa, por exemplo.

Então, se refugiada(o)s são aquelas pessoas cujos direitos humanos não podem ser protegidos exceto com a migração, independentemente da razão ser a incapacidade do estado de garantir esses direitos – em virtude de perseguição ou de desastre natural prolongado –, então a fonte da obrigação dos estados repousa justamente na falta de proteção dos direitos humanos. Isso porque estados estão obrigados a agir quando um outro estado não é capaz de promover os direitos humanos de seus habitantes. Lembrando que essa é uma responsabilidade que recai sobre os estados que são capazes de agir, inclusive, no caso do refúgio, e não aqueles que não o são. Outro ponto importante é que o ato de solicitar um pedido de refúgio estabelece uma conexão entre as partes e o estado que passa a estar obrigado a responder, em primeiro lugar, com base em uma checagem adequada para definir se a pessoa pode ou não solicitar refúgio. E mais, esse tipo de relação estabelecida entre a(o) solicitante de refúgio e o estado a quem o pedido é realizado cria um tipo de obrigação de cuidado: há, segundo Miller, uma obrigação de cuidado que surge da vulnerabilidade em que essas pessoas se encontram. O que não necessariamente se aplica para quem solicita um pedido a distância, o estado que recusa um pedido a distância falha em proteger essa pessoa, mas não a coloca em risco como poderia ocorrer caso rejeitasse o pedido e a enviasse novamente para aquele território onde estava sendo perseguida (Miller, 2016: 83-84).

Se estamos falando de uma obrigação de cuidado, disso é possível concluir que os estados têm o dever de receber refugiada(o)s?

Uma vez mais, a resposta é negativa. Segundo Miller, o estado deve receber e verificar a solicitação, mas depois pode optar por movê-la(o) para outro país que seja capaz de respeitar

e garantir a proteção dos seus direitos humanos básicos. É verdade, reconhece Miller, que essa posição pode significar um desrespeito em relação à decisão da pessoa que solicita refúgio. Entretanto, se acompanharmos o argumento tal como foi reconstruído ao longo das seções deste capítulo, essa não parece uma conclusão ilógica. Se não existe qualquer direito a migrar e a reivindicação do refúgio repousa na garantia de um espaço onde os direitos humanos serão assegurados, então realmente não é necessário assegurar que a(o) refugiada(o) vá para o lugar que escolheu ou que tenha a opção de escolher. Ou seja, segue Miller, isso não significa que a pessoa será enviada para um país rico no Ocidente, significa apenas que será enviada para um lugar que lhe proverá condições de vida sensivelmente melhores que aquelas usufruídas na sociedade em que vivia (Miller, 2016: 86).

Para concluir, a natureza da obrigação da solicitação do refúgio imposta ao estado é de tipo corretiva, propõe Miller. Isto é, não haveria qualquer refugiada(o) se os estados não estivessem ativamente violando ou falhando em garantir os direitos humanos das pessoas que vivem em seu território. Portanto, as obrigações desse tipo estão limitadas por considerações de custo e por aquelas razões gerais que justificam a exclusão já enunciadas nas seções anteriores. Reconhecer que existe alguma obrigação dos estados perante aquelas pessoas que solicitam refúgio, de um lado, e manter a afirmação do direito que as comunidades políticas têm de fechar suas fronteiras, de outro, pode significar que em algum momento tenha-se que lidar com um conflito trágico de valores. E a resposta de Miller para esse conflito é a de que “(...) é melhor afirmarmos honestamente que nem todo mundo poderá ser resgatado” (Miller, 2016: 93).

4.5.3 Michael Blake

Uma visão diferente do argumento geral oferecido por Miller e Wellman é aquela sustentada por Michael Blake. Na seção 2.2 deste capítulo foi apresentada a defesa proposta por Blake da posição de que os estados detêm o direito de excluir novos membros. No entanto, o direito dos cidadãos e cidadãs de um estado de se recusar a serem portadores das novas obrigações criadas pela entrada de novos membros tinha um limite evidente: a(o) migrante deveria ter seus direitos humanos garantidos em sua comunidade política de saída. A pergunta evidente que precisa ser respondida é aquela sobre os casos em que os direitos de quem demanda entrada não estão sendo garantidos. *O direito à exclusão mantém-se?*

A resposta de Blake é: não. Nesses casos a justificação para o direito de excluir falha. Isso porque não se trata mais de um exemplo dos casos em que o direito de excluir é garantido

e, por isso, estados não poderiam usar seu aparato coercitivo nas fronteiras para limitar a entrada de imigrantes. O uso da força para impedir a entrada dessas pessoas, ressalta Blake, teria como resultado mantê-las em uma situação moralmente indefensável. Nesse caso, não há qualquer possibilidade de o uso da força ser legítimo (Blake, 2013: 125).

Um argumento que não aceita, por exemplo, aquela posição defendida por Wellman segundo a qual um estado pode impedir a entrada de um solicitante de refúgio, se o país já estiver enviando recursos para outros países que necessitam de ajuda externa para garantir direitos humanos básicos. Não seria moralmente justificável defender o uso da força contra algumas pessoas alegando-se que se está garantindo benefícios para outras. Blake, mobilizando John Rawls e a tese da *"separateness of persons"*, afirma que é um erro supor que a coerção contra um indivíduo ou grupo seja justificada em nome dos benefícios comparativamente superiores recebidos por outras pessoas (Blake, 2013: 126).

Isso significa que, para Blake, o uso da força contra migrantes que demandam entrada apenas é justificado naqueles casos em que seus direitos já estão garantidos em seu país de origem. Recorrer ao uso da força contra mais alguém significa apenas mais um reforço a um status quo ilegítimo. Tal ação é injustificável, mesmo se a política externa desse país for justa (Blake, 2013: 126).

Entretanto, na esteira das posições defendidas por Wellman e Miller, Blake não concorda com a afirmação segundo o qual um estado definido tem a obrigação de receber solicitantes de refúgio como membros. Da proibição do uso da força contra aquelas pessoas que não têm seus direitos básicos garantidos, considera Blake, não podemos derivar que uma jurisdição específica está obrigada a recebê-las. Nos casos em que há um coletivo de estados legítimos que se qualificam como receptores, um estado específico pode recusar-se a receber solicitantes de refúgio. Nesse caso, o que a teoria/filosofia política poderia fazer é oferecer uma análise moral secundária sobre qual sistema de alocação de refugiada(o)s estaria de acordo com um princípio de equidade (Blake, 2013: 127).

4.6. Considerações finais

Seguindo caminhos por vezes bastante distintos, todas as perspectivas mobilizadas aqui unem forças para dar uma mesma resposta para o problema normativo fundamental que surge do movimento de pessoas através das fronteiras dos estados: Estados podem excluir pessoas que demandam entrada? As respostas dadas até aqui são um unívoco sim. Ainda que Blake qualifique esse direito e se esforce para restringi-lo, o autor é explícito em afirmar e

justificar o direito dos estados de fechar suas fronteiras. Outro ponto comum entre as várias perspectivas apresentadas até aqui, e ligado ao primeiro, é o de que, embora difiram na justificação do direito dos estados de excluir novos membros, e nas qualificações que estão dispostos a aceitar sobre esse direito, rejeitam a posição normativa segundo a qual migrantes poderiam exigir a entrada em uma comunidade política com base em deveres de justiça, mesmo que esses deveres se limitassem a uma concepção de justiça global que tivesse por componente central uma ideia de direitos humanos básicos. Se estados recusam a entrada a migrantes, não violam deveres de justiça, nem mesmo os deveres impostos por uma concepção modesta (em comparação às exigências de uma concepção de justiça social) de justiça global.

O esforço interpretativo empreendido neste capítulo se deve à necessidade, primeiro, de expor os termos do vocabulário em que a discussão normativa do problema em tela é proposta; segundo, e talvez mais importante, de apresentar argumentos substantivos para além de filiações teóricas e slogans que criam uma falsa ideia de unidade entre diferentes posições que, sim, chegam a conclusões bastante próximas⁶¹.

Espero que, ao longo da leitura deste capítulo, tenham ficado mais ou menos evidentes os seguintes pontos:

(i) há uma divisão importante entre argumentos instrumentalistas e argumentos intrínsecos. Por um lado, posições como aquelas defendidas por David Miller, Stephen Macedo e Michael Walzer mobilizam argumentos que justificam o fechamento das fronteiras e a exclusão em razão dos benefícios que essa ação acarreta; por outro, podem-se encontrar argumentos para os quais a exclusão é um valor intrínseco, como é o caso da posição defendida por Christopher Wellman, que mobiliza argumentos deontológicos para afirmar a autonomia das comunidades políticas, e o de Michael Blake, para quem a liberdade e sua garantia dependem da possibilidade de a(o)s habitantes de uma comunidade política rejeitarem novas obrigações advindas da entrada de imigrantes.

(ii) não há possibilidade de unir todas essas perspectivas em um único “ismo”. Não são necessariamente e somente liberais, igualitárias, comunitaristas ou nacionalistas. No entanto, parecem estar localizadas em um debate mais geral sobre a justiça social e concordam com a tese de que a aplicação de princípios de justiça distributiva depende da existência das fronteiras e também dos estados.

(iii) todas as perspectivas apresentadas ao longo deste capítulo compartilham, ao menos, quatro argumentos fundamentais: há uma diferença moral entre emigrar e imigrar;

⁶¹ Para uma tentativa de oferecer outras razões que justificariam o tipo de reconstrução proposta neste e no próximo capítulo ver seção 5.5.

estados não podem admitir a entrada de novas pessoas e condená-las a uma situação de subcidadania; a migração não é um direito humano fundamental; a exclusão de uma/um migrante que demanda entrada não pode ser tratada como questão de justiça; e, por fim, os estados detêm o direito de excluírem novos membros fechando suas fronteiras.

Capítulo 5

Fronteiras abertas e o direito humano à imigração

Fronteiras estão repletas de guardas e guardas possuem armas. Essa imagem é parte constitutiva da nossa vida política, embora possa ser facilmente escondida dos olhos das pessoas que tiveram a sorte de nascerem e serem cidadã(o)s das democracias mais afluentes. Para a(o)s haitiana(o)s que atravessam o mar em pequenos botes e precisam enfrentar a guarda costeira, para a(o)s salvatoriana(o)s que atravessam o deserto do Arizona, para os homens e as mulheres que se lançam ao mediterrâneo em direção à [e]uropa, as fronteiras, os guardas e suas armas são uma realidade política incontestável e, na maior parte dos casos, incontornável.

O que justifica o uso da força contra essas pessoas? Se excluirmos a afirmação de acordo com a qual todas e todos que tentam cruzar as fronteiras são sempre e necessariamente criminoso(o)s, subversivo(o)s, então parece necessário responder a seguinte questão: Qual é a base moral que justifica a manutenção dessas pessoas para fora? O que confere o direito a alguém apontar uma arma para ela(e)s quando demandam, apenas, entrada?

Os parágrafos anteriores reproduzem as ideias introduzidas pelo artigo pioneiro, no campo da teoria/filosofia política, escrito por Joseph Carens, “Aliens and Citizens: The Case for Open Borders” (1987)¹. Seu principal objetivo neste texto era o de defender o argumento segundo o qual existiriam poucas justificações para impedir os fluxos de pessoas que saíam dos seus países de origem – na maior parte dos casos, países do terceiro mundo – em direção às sociedades afluentes. Para construir o argumento em favor das fronteiras abertas, ainda no texto de 1987, Carens retoma as três perspectivas que define como mais significativas no cenário da filosofia/teoria política à época: a teoria rawlsiana, a teoria nozickiana e o utilitarismo. Ao percorrer tal caminho, o autor pretendia mostrar que a convergência entre essas posições para a defesa do livre movimento, ainda que substancialmente diferentes em outros tantos temas, revelaria, de um lado, a força de tal posição e, de outro, o nosso comprometimento – enquanto teóricos e teóricas, mas também cidadãos e cidadãs – com o respeito de todos os seres humanos como pessoas livres e iguais (Carens, 1987: 251).

O recurso argumentativo mobilizado por Carens, ao percorrer as principais vertentes da teoria/filosofia política, para determinar quais seriam suas posições para o tema da imigração não é sem razão. O autor nos ensina que a migração internacional pode ser tratada como um problema ético e político que merece atenção especial da filosofia e teoria política contemporânea. Ao seguir o caminho já indicado por Michael Walzer, os escritos de Carens

¹ A ideia é repetida no capítulo 11 do livro *The Ethics of Immigration* (2013).

passam a figurar, desse modo, como ponto de partida tanto para aquelas perspectivas que concordam com suas conclusões – a tese do livre movimento – quanto para aquelas que se esforçam para recusá-las.

Essa é a razão pela qual seus escritos ganham centralidade na reconstrução proposta aqui. A tarefa a ser cumprida neste capítulo não será a de rotular as teses sobre a migração como cosmopolitas, em oposição aos nacionalistas e/ou estatistas². Ainda que organizar o debate seja uma tarefa importante pretendida, o objetivo mais geral deste capítulo, como o foi no anterior, é o de reconstruir teorias e expor suas teses substantivas, levando em consideração seus próprios termos e o modo como tratam a migração internacional como objeto de uma teoria preocupada com questões normativas, especialmente aquelas sobre justiça. Especialmente importante entre esses argumentos substantivos é aquele que tem a ver com a definição de um ponto de partida com base no qual se tentará responder às questões colocadas pelo fenômeno da migração. Se, no caso anterior, o ponto de partida era o estado, a nação ou a comunidade de chegada, neste capítulo a pretensão será a de reunir formulações que afirmam ser a nacionalidade e/ou o local de nascimento uma característica, um dado, moralmente arbitrário e, portanto, irrelevante para restringir demandas por justiça, e, ainda menos, o reconhecimento de direitos.

Reuniram-se, antes, perspectivas que, por diferentes caminhos, defendiam a tese das fronteiras fechadas, aqui o objetivo é reunir teses que afirmam o contrário: fronteiras abertas e/ou o direito humano ao livre movimento internacional. Juntos, os dois conjuntos de argumentos rivais compartilham a pretensão de serem visões morais substantivas. Com isso quero dizer que são perspectivas que afirmam a ideia segundo a qual princípios morais – de justiça, de humanidade – podem ser mobilizados para constranger a seleção ou condenação de práticas e políticas migratórias. No entanto, quando o assunto são as diferenças, a lista é

² Gostaria de retomar o uso do adjetivo “cosmopolita”. Já deve ter ficado evidente que tanto quem defende o fechamento das fronteiras quanto quem defende a abertura das fronteiras pode reivindicar-se como um/uma defensor/defensora do cosmopolitismo. David Miller talvez seja o melhor exemplo disso, pois é um defensor do nacionalismo ao mesmo tempo em que aceita as teses básicas do cosmopolitismo moral. Uma saída, para quem quiser insistir no uso da palavra aplicado ao debate sobre a migração internacional, poderia ser propor uma definição do cosmopolitismo capaz de captar as diferenças fundamentais entre o conjunto de perspectivas agrupadas neste capítulo com base na tese das fronteiras abertas, de um lado, e a tese das fronteiras fechadas, de outro. Thomas Pogge (2013), ao responder ao texto de Michael Blake “We Are All Cosmopolitans Now” (2013a), afirma que o cosmopolitismo é ainda distintivo em ao menos um aspecto, qual seja: posições cosmopolitas defendem a imparcialidade institucional. Ou seja, afirma-se que do mesmo modo que as instituições domésticas devem ser imparciais quando o assunto é promover os interesses específicos de um dado grupo social, quando o assunto são os mecanismos globais de decisão, o mesmo princípio deve valer: o da imparcialidade, os interesses das pessoas devem ser levados em consideração imparcialmente (independentemente dos seus laços nacionais). Independentemente da nacionalidade, do local de nascimento e assim por diante. O debate passa a ser sobre se o comprometimento com a igualdade humana fundamental – o que qualifica o cosmopolitismo moral – resulta ou não em uma defesa da imparcialidade e, a seguir, em uma especificação do tipo de imparcialidade sobre a qual se está falando.

consideravelmente maior. Aponto apenas aquela que me parece ser a mais fundamental, já que os pontos de disputa serão explicitados ao longo das páginas que se seguem: enquanto as perspectivas que defendem a tese das fronteiras abertas e/ou do direito humano a imigrar recusam a relevância normativa da distinção entre cidadã(o)s, residentes, de um lado, e estrangeira(o)s, de outro, aquela(e)s que defendem a tese do fechamento das fronteiras justificam moralmente tal distinção e a mobilizam como ponto de partida.

Para cumprir o objetivo mais geral já indicado, este capítulo foi dividido em quatro seções. A pretensão é a de apresentar à/ao leitora/leitor diferentes caminhos percorridos por aquela(e)s que defendem a tese do livre movimento e a ideia geral segundo a qual a restrição que os estados operam, ao barrar migrantes que demandam entrada, não é trivial do ponto de vista moral e requer justificação específica. Um modo de organizar essas posições é qualificando o tipo de argumento defendido, que especifica posições defensoras do direito ao livre movimento e/ou a tese das fronteiras abertas, lançando mão de (1) argumentos consequentialistas; (2) chamando a atenção para o problema da arbitrariedade moral; (3) cobrando consistência interna de teorias que se reconhecem como liberais e igualitárias; (4) defendendo o princípio democrático como ponto de partida (Higgins, 2013: 60)³. Para além de enfatizar o tipo de argumento mobilizado em cada uma das perspectivas apresentadas, optou-se por construir as seções deste capítulo selecionando representantes das duas principais teses que conformam as posições reunidas aqui: a primeira seção será dedicada à posição defendida por Joseph Carens sobre um princípio de fronteiras abertas (seção 5.1); na sequência as posições de Kieran Oberman, Phillip Cole e, novamente, as propostas de Carens serão retomadas para uma consideração sobre diferentes modos de justificar o direito humano à imigração (seção 5.2). Depois da apresentação das teses substantivas de cada perspectiva escolhida, o objetivo será o de enfrentar a discussão sobre *se* e *quando* é justificável excluir imigrantes que demandam entrada (seção 5.3). Por fim, pretende-se retomar algumas das principais respostas para as críticas apresentadas por aquela(e)s que recusam a tese das fronteiras abertas e do direito humano ao livre movimento/ou a imigração (5.4).

Antes de entrar no detalhe de cada posição a ser reconstruída, vale uma nota sobre como os argumentos tratados a seguir foram organizados na *árvore conceitual* que se encontra no final deste capítulo. Já sabemos que a pergunta normativa que define a divisão central do

³ Haveria outra maneira de organizar os diferentes caminhos que levam à tese das fronteiras abertas. Seguindo a proposta de Carens, expressa em seu “The Case for Open Borders”, seria possível analisar como argumentos que se filiam à tradição do liberalismo igualitário, do libertarianismo e do utilitarismo sustentam a tese das fronteiras abertas e/ou de um direito humano a migrar (emigrar e imigrar). Proponho aqui uma versão alternativa de organização da literatura seguindo algumas das propostas de Peter Higgins em *Immigration Justice* [2013].

debate da ética da migração é se os estados podem reivindicar legitimamente o direito de excluir novos membros fechando suas fronteiras. Quando a resposta é a negação dessa possibilidade, o fundamento com base no qual tal afirmação se justifica é o do *individualismo moral* – a unidade de preocupação moral e o tipo de raciocínio empregado são individualistas –, e disso duas possibilidades surgem: a afirmação de um *valor intrínseco* ou de natureza *instrumental*. Quando se justifica o “não”, por meio da afirmação de um valor intrínseco, outras duas possibilidades argumentativas surgem: a *defesa do direito humano à migração internacional* e a *defesa do ideal de fronteiras abertas*. Se o caminho é a afirmação de um valor *instrumental*, novamente outras duas possibilidades abrem-se: a afirmação da *consequência* que a migração teria para a *justiça global*, mas também o apelo ao argumento da *arbitrariedade moral*.

5.1 Fronteiras Abertas

As fronteiras políticas que delimitam os contornos dos estados existiriam em um mundo justo? Uma concepção liberal e igualitária da justiça é compatível com o direito dos estados de controlar o fluxo de pessoas de modo coercitivo em suas fronteiras?

São essas as perguntas propostas e respondidas por autora(e)s que defendem a tese do livre movimento. Há, no entanto, mais de uma maneira de chegar a essa mesma conclusão. Seguindo uma lógica consequencialista, vária(o)s autora(e)s afirmam que a eliminação das barreiras que limitam o trânsito entre as pessoas aliviaria a pobreza global e, portanto, seria moralmente justificada⁴. A defesa mais bem-acabada desta posição é, sugere Peter Higgins (2013: 62-63), a defendida por Chandran Kukathas (2003; 2005). De acordo com Kukathas (2005: 211), dizer para uma pessoa que vive em uma situação de pobreza que ela está proibida de cruzar as fronteiras para melhorar suas condições de vida é o mesmo que negar a ela a oportunidade de sair da pobreza. A migração deve ser considerada, em muitos casos, como a possibilidade mais adequada que uma pessoa tem de melhorar suas oportunidades. Nesse raciocínio, a liberdade de movimento e a abertura das fronteiras facilitaria a redução da desigualdade econômica global: o movimento de pessoas teria um efeito global, na medida em que envolveria a mudança de pessoas de lugares onde elas seriam menos produtivas para lugares em que elas seriam mais produtivas e estariam, portanto, em melhores condições para perseguir seus planos e projetos de vida⁵.

⁴ Para argumentos que expressam essa posição, ver Huemer (2010); Chang (2007); Kymlicka (2001); Trebilcock (1995); Nett (1971).

⁵ Trata-se de duas consequências: diminuir o sofrimento e o “uso mais eficiente” das capacidades humanas.

Outro argumento, mobilizado por Carens, por exemplo, mas em alguma medida também por Cole, é o de que a cidadania hoje desempenha papel semelhante àquele que o *status* um dia ocupou no mundo feudal. O fato do nascimento e da aquisição de certa nacionalidade ser uma arbitrariedade moral significa que não deveria definir tão significativamente a vida das pessoas a ponto de ser comparado a um tipo de loteria natural e é sobre esse ponto que os dois autores concordam. A tese das fronteiras abertas é uma maneira de reconhecer o papel que a cidadania desempenha hoje nas estruturas que reproduzem as injustiças no nosso mundo (Carens), mas também seria o resultado de uma teoria coerente com seus princípios igualitários mais fundamentais (Cole).

Há ainda um outro caminho percorrido por defensora(e)s da tese das fronteiras abertas. Um caminho que não compartilha necessariamente o espaço de princípios e razões do liberalismo político e estabelece como ponto de partida para a defesa das fronteiras abertas o princípio democrático. Essa é a posição defendida por John Exdell, em “Immigration, nationalism, and human rights” (2009). Exdell chega a uma defesa da tese das fronteiras abertas compartilhando a posição defendida por Carol Gould (2004), para quem em uma democracia as pessoas afetadas por uma decisão política têm o direito igual de influir no processo de tomada de decisão. Inclusive aquelas pessoas que não estão dentro do território ou não são cidadã(o)s da comunidade política em questão. Todas as pessoas cujos direitos humanos são afetados – incluindo o seu direito mais geral ao autodesenvolvimento – poderiam reivindicar o direito de participar do processo de tomada de decisão. Dito de outro modo, Exdell justifica sua defesa das fronteiras abertas com base em uma concepção de um direito devido a toda humanidade de participar democraticamente daquelas decisões que afetam seus direitos. A decorrência do reconhecimento desse direito humano à participação democrática é a de que as fronteiras deveriam ser abertas (Higgins, 2013: 87).

A abertura das fronteiras poderia ser interpretada como uma demanda do direito à participação democrática em dois sentidos. Primeiro, uma política de fronteiras fechadas, afirma Exdell (2009: 138), negaria ao segmento da população mais pobre o acesso a recursos necessários para seu autodesenvolvimento e autopreservação ao longo do tempo. Segundo, e seguindo estritamente o princípio da participação democrática proposto por Gould, Exdell defende que aqueles países econômica e militarmente mais poderosos afetam um grande número de pessoas que vivem além das suas fronteiras. A afirmação da tese das fronteiras abertas seria apenas uma resposta à demanda legítima daquelas e daqueles que gostariam de participar do processo de tomada das decisões políticas que a(o)s afetariam (Exdell, 2009: 139).

Esta seção será dedicada à apresentação de uma defesa das fronteiras abertas que une os três caminhos sugeridos até aqui. Trata-se da posição defendida por Carens ao longo de sua obra e, em especial, em seu livro *The Ethics of Immigration*. Chamarei esse argumento de *fronteiras abertas como princípio*.

5.1.1. Fronteiras abertas como princípio

Joseph Carens, como já afirmado, é um dos principais representantes do argumento que afirma a tese das fronteiras abertas. A importância dos seus escritos repousa não apenas na qualidade de seus argumentos, mas também – e especialmente – na maneira como o autor foi capaz de introduzir um debate sobre ética da migração num campo em que o tema, quando tratado, era apenas reconhecido como um problema de segunda ordem. Sua obra, *The Ethics of Immigration* [2013], é a expressão de um esforço, com início na década de 1980, que tem como principal fim mostrar a importância de analisar o fenômeno da migração internacional contemporaneamente por meio das lentes próprias de um debate ético e político. Carens parece consolidar, em 2013, uma obra que pode ser descrita como uma tentativa de oferecer um mapa do que entende como “ética da migração”. Tal mapa é desenhado tendo como base o *framework* normativo democrático, funcionando como seu compasso moral. Mais especificamente, Carens pretende mostrar a relação entre questões éticas relevantes e o modo pelo qual comprometimentos com princípios democráticos restringem o tipo de resposta que podemos dar a essas questões.

Ao longo do livro, o termo *princípios democráticos* é usado para fazer referência aos comprometimentos morais que enfatizam e justificam instituições e políticas que fazem parte do mundo norte-americano (Canadá e Estados Unidos) e da [e]uropa. De acordo com Carens, os princípios básicos são os seguintes: a ideia de que todos os seres humanos são iguais; a afirmação segundo a qual os desentendimentos devem ser resolvidos por meio do princípio da maioria; a aceitação de que temos o dever de respeitar direitos e liberdades individuais; a ideia de que governos legítimos dependem do consentimento da sua população e de que todos a(o)s cidadã(o)s devem ser tratados igualmente perante a lei; a afirmação segundo a qual a coerção só pode ser exercida quando estiver de acordo com o estado de direito e que pessoas não podem ser discriminadas por causa de sua raça, cor, religião, gênero e/ou sexualidade; o princípio segundo o qual equidade e reciprocidade devem ser parte das políticas e das instituições. É verdade, considera Carens, que existem disputas tanto sobre o significado dessas ideias quanto sobre se o termo “democrático” seria mais adequado do que o termo “liberal” ou “republicano”

para as representar. Porém, essas disputas não são relevantes para o tipo de posição que Carens quer defender. O que o autor pretende é defender o argumento de que, em democracias consolidadas, existem restrições de cunho moral (*moral guidelines* e *moral constraints*) responsáveis por limitar significativamente as opções de qualquer população ou estado comprometidos com princípios democráticos (Carens, 2013: 5). Dito de outro modo, Carens (2013: 9) pretende encontrar um consenso sobreposto, entre teorias políticas, mas também entre cidadãos e cidadãs, sobre princípios morais que conformariam a base de uma ética da migração em sociedades democráticas⁶.

Ao cumprir essa tarefa, o autor formula uma teoria do pertencimento social cujo objetivo é justificar a ideia de que viver em um determinado estado dá lugar ao surgimento de uma série de reivindicações morais e demandas por direitos legais incluindo, no limite, o direito à cidadania. Mas também é uma teoria que lida com questões relativas ao problema da definição de critérios democráticos que justificam ou não a exclusão de pessoas que demandam entrada. Neste primeiro momento do argumento, o autor não enfrenta o problema de definir se os estados detêm ou não um direito de fechar suas fronteiras e de definir os termos da entrada de novos membros. Está pressuposto que os estados exercem essa função. A tarefa de pensar sobre se a migração – especialmente a imigração – é ou não um direito e se as fronteiras são legítimas é cumprida no momento em que Carens enfrenta problemas relativos aos princípios de uma sociedade justa.

Um momento que tem a ver com uma posição específica sobre o que significa produzir argumentos normativos nos limites de uma teoria política preocupada com o fenômeno da migração internacional contemporaneamente. Carens (2013: 297-99) pretende encontrar um modo de pensar sobre a justiça e a imigração que seja, ao mesmo tempo, menos ambicioso do que aquelas tentativas de propor uma teoria da justiça social completa e mais ambicioso do que uma avaliação de práticas específicas que segue um modelo mais próximo da ética aplicada; é uma tentativa de conectar questões reais sobre migração, vivenciadas pelas pessoas, mas que também seja capaz de dar um ou dois passos de distância dos parâmetros que estão dados para poder avaliá-los. É a essa pretensão que se pode remontar os dois principais movimentos da

⁶ A referência de Carens para falar sobre "consenso sobreposto" é o *O Liberalismo Político*. Embora, vale lembrar, possa ser dito que o uso da ideia de consenso sobreposto não está de acordo com a formulação rawlsiana. O que Carens gostaria de evitar, sabemos, é a necessidade de definir princípios democráticos, isto é, gostaria de evitar o trabalho da justificação e da definição desses princípios. A ideia de consenso sobreposto é empregada no sentido de "ideias comuns/partilhadas" e não como parte de uma argumentação sobre razões normativas, tampouco como parte de um argumento sobre a estabilidade normativa, como o emprego rawlsiano do termo propõe. Agradeço à Álvaro de Vita por ter chamado minha atenção para a distinção entre um argumento de justificação normativa e o argumento sobre a interpretação da estabilidade "pelos razões certas".

obra: é uma tentativa de construir uma perspectiva teórica aplicando princípios e ideais democráticos largamente compartilhados às questões sobre migração (teoria política *from the ground up*), mas também é uma perspectiva que se distancia, em um segundo momento, das pressuposições contextuais para se perguntar sobre as demandas normativas relativas ao mesmo fenômeno. É do segundo passo que nasce a defesa da tese do livre movimento e das fronteiras abertas.

Passemos, agora, à defesa de Carens do princípio das fronteiras abertas.

Se, propõe Carens, teóricos e teóricas da política partissem do pressuposto de que nenhuma ordem social é natural e que é uma tarefa a ser perseguida pela teoria política a de repensar os limites do que pensamos como justificável, estável, necessário e “natural”, então, teremos que concluir pela necessidade de repensarmos as razões que justificam a existência das fronteiras dos estados – territoriais e do pertencimento cívico. Sabemos que, do ponto de vista das comunidades políticas, as fronteiras são necessárias, assim como é necessário o uso da coerção para a sua manutenção (Carens, 2013: 226-27). Assim, a pergunta que precisa ser respondida, de um ponto de vista ideal, é sobre a necessidade das fronteiras para a manutenção de um mundo justo (ou seja, diferente daquele no qual vivemos hoje).

Carens não conclui afirmando a tese do fim ou da extinção das fronteiras. Antes, seus argumentos são mobilizados para justificar outra posição, qual seja: a do movimento livre entre as fronteiras dos estados que, como será discutido, em um mundo mais justo do que aquele em que vivemos hoje, manteria o direito dos estados de fechar suas fronteiras em condições muito específicas e devidamente justificadas. Isso significa que o argumento das fronteiras abertas pressupõe a existência das fronteiras⁷. Vale ainda ressaltar que o argumento das fronteiras abertas não pretende formular uma proposta política que deveria ser adotada por democracias reais hoje, aqui e agora. Existe uma diferença significativa, aponta o autor, entre o que é certo como princípio (foco do seu argumento) e o que seria a melhor política a ser adotada dado um contexto específico. Considerando essa distinção e seu objetivo mais geral, o que precisa ser respondido, então, é a pergunta sobre *por que ainda devemos defender um argumento sobre fronteiras abertas se não há qualquer chance desse princípio ser implementado?*

⁷Ter fronteiras abertas não é o mesmo que não ter fronteiras. Mais especificamente, está pressuposto que vivemos em um mundo dividido em estados soberanos – cada estado governa um grupo de pessoas, reivindica o monopólio do exercício da violência em um determinado território e tem o direito legal de controlar a entrada nesse espaço. No entanto, nenhuma dessas pressuposições sustentam a conclusão de acordo com a qual princípios morais não têm lugar nesta engrenagem – para usar uma palavra que não está no texto, mas que expressa bastante bem o que está sendo dito pelo autor. Carens, como já deve ter ficado evidente, não abre mão dos constrangimentos morais sobre o exercício da soberania dos estados, especialmente aquele exercício que se materializa no controle de admissão.

A resposta, propõe Carens, é a de que é importante ganhar uma perspectiva crítica sobre o modo como decisões coletivas devem ser constrangidas, ainda que não possamos alterá-las hoje ou em um futuro próximo (Carens, 2013: 229). A avaliação de arranjos sociais, especialmente aqueles fortemente enraizados, pode depender da formulação de parâmetros críticos que questionam tais arranjos, ou seja, arranjos que estão dados e que a maior parte das pessoas valorizam de algum modo. O movimento percorrido pelos críticos da escravidão à época em que essa era uma prática constitutiva dos arranjos sociais e institucionais daquele mundo dependeu da força de uma crítica a um conjunto de práticas e valores que conformavam esses arranjos. Se a crítica ao que está normalizado e enraizado não pode ser feita porque a mudança é difícil ou porque questiona o status quo, afirma Carens, estaríamos então condenada(o)s a legitimar aquilo que deveríamos (quanto muito) apenas suportar⁸.

O problema que precisa ser enfrentado passa a ser, então, o que nossos princípios morais fundamentais dizem sobre o modo pelo qual os estados devem se comportar. Traçado o limite da discussão proposta, todo o debate sobre a melhor maneira de alcançar um determinado fim ou sobre quais arranjos institucionais seriam os mais adequados não tem lugar na formulação normativa proposta por Carens. Dito de outro modo, na medida em que se aceita a importância de se falar sobre princípios – mesmo quando a realidade barra a sua aplicação ou não temos ainda imaginação sociológica para aplicá-los – Carens se propõe a responder aquela pergunta normativa já apontada como central: *Estados podem, de um ponto de vista moral, excluir migrantes?*

Para responder a essa questão Carens (2013: 226) estabelece três pressupostos que, juntos, constituiriam a base para a reivindicação de legitimidade de qualquer regime democrático: (a) O primeiro pressuposto é o de que não há qualquer ordem social natural; as instituições e práticas que governam os seres humanos foram criadas por seres humanos e, portanto, podem ser modificadas, ao menos em princípio; (b) O segundo pressuposto é o de que, ao avaliar o status moral de formas alternativas de organizações sociais e políticas, temos que começar com a premissa de que todos os seres humanos têm igual valor moral; (c) O terceiro pressuposto é o de que restrições à liberdade dos seres humanos requerem justificação moral.

A pressuposição de que todos os seres humanos têm igual valor moral não significa, esclarece Carens (2013: 227), que nenhuma distinção legal poderia ser estabelecida entre diferentes grupos de pessoas, do mesmo modo que o pressuposto sobre restrições à liberdade

⁸ Há um outro ponto que é repetido diversas vezes pelo autor: quando se pensa sobre princípio, ganha-se pouco ou nada com o exercício de imaginar consequências práticas caso o princípio fosse aplicado.

tampouco significa que nenhuma coerção poderia ser justificada. O ponto é que os dois pressupostos juntos, (b) e (c), aliado à ideia segundo a qual uma ordem social não é naturalmente dada (a), podem ser traduzidos na afirmação de um dever de oferecermos razões para justificar nossas instituições e práticas e, mais, que essas práticas e instituições precisam atender certos critérios morais. Não pode ser suficiente justificar um certo arranjo institucional com a afirmação de que ele é bom para *nós* sem considerar os *outros*, seja lá quem são o *nós* e quem são os *outros* dessa equação. É preciso que se recorra a princípios e argumentos que levem em consideração os interesses de toda(o)s a(o)s envolvida(o)s. Apenas nessa circunstância poder-se-á explicar o *porquê* de um arranjo social ser razoável enquanto outros não o são.

Dados os três pressupostos e o modo como eles se relacionam, segue Carens (2013:227-28), há ao menos uma defesa possível sobre as razões pelas quais *as fronteiras deveriam ser abertas*. As razões são as que se seguem:

(i) O controle do estado sobre a imigração limita a liberdade de movimento. O direito de mover-se é uma liberdade humana importante. É exatamente essa liberdade e tudo o que ela torna possível que é retirada quando somos, por exemplo, presos. A liberdade de movimento é também pré-requisito para o exercício de outras liberdades. Se concordamos com a afirmação de que as pessoas devem ser livres para viver suas vidas, desde que não interfiram na liberdade das outras pessoas viverem suas próprias vidas, então temos que concluir que elas devem ser livres para mover-se para onde quiserem. Essa liberdade de movimento contribui para a autonomia individual direta e indiretamente. Fronteiras abertas aumentam essa liberdade.

(ii) A liberdade de movimento é essencial para a garantia da igualdade de oportunidade. Dentro dos estados democráticos se reconhece que, ao menos em princípio, o acesso a posições sociais deveria ser determinado pelos talentos e pelo esforço individual, o que significa que não poderia estar limitado ao nascimento e a características – como o gênero, a classe social ou ao exercício da sexualidade – que não deveriam interferir, por sua vez, no acesso à uma determinada posição social. Esse ideal de igualdade de oportunidade está intimamente ligado à visão de que todo ser humano tem igual valor moral. O ponto é que uma pessoa deve ser capaz de mover-se para os lugares em que as oportunidades existem. A liberdade de movimento é, nesse sentido, essencial para que as pessoas tenham igual oportunidade de seguirem seus planos de vida.

(iii) Já o comprometimento com o igual valor moral implica algum comprometimento com a igualdade econômica, social e política, seja como um meio para a realização da igual liberdade e da igualdade seja como um fim em si mesmo. A liberdade de movimento contribuiria para a redução das desigualdades sociais, políticas e econômicas. Existem milhões de pessoas que estão hoje condenadas a viverem em situações de pobreza que poderiam encontrar oportunidades em outras comunidades políticas. Se as fronteiras estivessem abertas, mais pessoas poderiam migrar. A exclusão de pessoas que vivem em uma condição de pobreza parece difícil de ser justificada de uma perspectiva que lida seriamente com a reivindicação de que todos os seres humanos são pessoas morais livres e iguais.

Por todas essas três razões as fronteiras deveriam ser abertas, conclui Carens.

Ao justificar essa tese das fronteiras, Carens acredita estar cumprindo o objetivo de explorar as implicações de princípios democráticos para a imigração, quando se trata o direito dos estados de controlar a admissão como um tópico em aberto e não simplesmente como uma questão cuja a resposta já está dada de antemão, ou seja, como consequência do simples exercício da sua soberania e/ou de um suposto direito de autodeterminação. É evidente, lembra Carens, que qualquer conjunto complexo de princípios morais deverá lidar com algum nível de tensões e escolhas difíceis, o que demanda, por suposto, certo equilíbrio de considerações morais em competição. No caso da migração, a proposta é a de suspender a validade da afirmação de acordo com a qual os estados podem restringir a entrada de novos membros de acordo com seus próprios interesses. O que não significa que a liberdade de movimento deva ser defendida como um direito irrestrito. O ponto é que qualquer restrição em relação a essa liberdade requererá uma justificação moral apropriada. Ou seja, a justificação deve levar em consideração os interesses de quem é excluído, assim como deve considerar os interesses de quem já é parte da comunidade de chegada⁹ (Carens, 2013: 227). Afirmar a discricionariedade do estado, quando o assunto é o controle da liberdade de movimento, argumenta Carens, é ir de encontro aos nossos princípios morais fundamentais. Princípios morais esses que nos ajudariam também a concluir que o controle dos estados democráticos sobre a entrada de novos membros exerce um papel fundamental na manutenção das injustiças globais, além de representar uma limitação injusta às nossas liberdades (Carens, 2013: 230).

Podemos concluir que o argumento das fronteiras abertas tem dois componentes básicos: um ideal de igualdade e um ideal de liberdade. Em outras formulações, especialmente no artigo de 1992, “Migration and morality”, o autor chega à defesa da tese do livre movimento, nos limites de uma teoria liberal e igualitária, propondo como ponto de partida os ideais de justiça e de liberdade. Essa formulação importa para a reconstrução pretendida nesta seção, porque Carens elabora mais longamente, neste texto de 1992, o argumento sobre o papel que o local de nascimento e a cidadania desempenham hoje. O artigo perguntava sobre o *que precisa ser feito para que todos os seres humanos sejam tratados como pessoas morais livres e iguais*.

A resposta passa, também nesse caso, pela afirmação da tese do livre movimento. Carens inicia sua formulação com aquilo que em 2013 constituiria um pilar importante da sua posição: a defesa do valor da liberdade aliado à defesa da igualdade de oportunidade e da diminuição das desigualdades globais. Não retomarei a mesma ordem de argumentação já

⁹ Deverá ficar evidente, a seguir, como Carens lida com os casos em que a restrição à liberdade de movimento pode ser justificada atendendo aos critérios impostos por sua posição.

apresentada. Interessa agora o modo como o autor retoma a crítica liberal às práticas feudais que determinam as chances e oportunidades de vida de uma pessoa com base no seu nascimento para, então, defender a tese das fronteiras abertas¹⁰.

A cidadania no nosso mundo, afirma Carens (1992: 26-27), se assemelha muito ao funcionamento do *status* no mundo feudal. Um status que se adquire com o nascimento; que na maior parte dos casos não está sujeito à mudança individual, seja por esforço ou vontade; e que tem impacto substantivo na vida das pessoas. Nascer como uma cidadã no Canadá pode ser comparado com ser parte da nobreza, enquanto nascer em um país como Bangladesh equivale (na maior parte dos casos) a nascer como uma campesina na Idade Média. Nesse contexto, barrar e/ou limitar a entrada em uma país como o Canadá de pessoas que nasceram em um país como Bangladesh significa proteger privilégios advindos do nascimento e, portanto, imerecidos de um ponto de vista liberal e igualitário. Liberais, inclusive historicamente, objetaram o modo como o sistema feudal restringia liberdades, inclusive a liberdade de uma pessoa se mudar em busca de melhores chances de vida. Mas, para concluir o argumento, se as práticas modernas de cidadania e controle sobre as fronteiras conectam as pessoas à terra onde nasceram e aquelas práticas feudais que tinham o mesmo resultado foram identificadas como erradas o que, então, justificaria o arranjo moderno e condenaria o feudal?

Perspectivas que aceitam premissas liberais e igualitárias não poderiam oferecer uma resposta satisfatória a essa interrogação, aposta Carens na apresentação de mais uma razão para sustentar a tese das fronteiras abertas.

O empréstimo realizado por Carens das intuições mais básicas do *igualitarismo de fortuna*¹¹ para afirmar que o fato do nascimento representa atualmente um tipo de privilégio que não poderia ser afirmado por teorias liberais e, especialmente, igualitárias fez escola¹². Juan Carlos Velasco, em *El azar de las fronteras* [2016], por exemplo, parte da afirmação de que a justiça requer que encontremos maneiras de se compensar aquela(s) que são atingida(o)s por fatores que não são fruto da escolha individual para concluir com uma defesa da tese do livre movimento. A nacionalidade e o local de nascimento são o principal objeto dessa compensação.

¹⁰ Para textos que tratam da relação específica entre cidadania e imigração ver: Carens (1987; 1992; 2000a; 2002; 2002a; 2004; 2007; 2008a; 2010; 2013).

¹¹ As teorias da justiça conhecidas como *igualitarismo de fortuna* afirmam que o objetivo da justiça é neutralizar os impactos do acaso na distribuição de oportunidades e recursos sociais. Não pretendo retomar extensamente os termos dessa perspectiva. Importa apenas lembrar que essas teorias propuseram uma distinção fundamental entre circunstância e escolha com o objetivo de desenvolver critérios de justiça capazes de neutralizar os impactos distributivos da sorte bruta (não merecida) na vida das pessoas. Sobre isso, ver: Anderson (1999); Vita (2011); Petroni (2018).

¹² Holtug (2016); Cole (2011). A oposição mais forte a esse argumento é apresentada por David Miller e foi retomada no capítulo anterior.

Assim, a saída encontrada por Velasco é reafirmar o seguinte argumento: se as fronteiras – conectadas ao modo como a nacionalidade, a cidadania e o território se relacionam no modelo dos estados nacionais soberanos – perpetuam desigualdades injustificadas, ao condenarem as pessoas a viverem no local onde nasceram, não é difícil concluir que é normativamente justificável a afirmação da liberdade de circulação como um direito básico de todo ser humano e da abertura das fronteiras como parte de uma concepção de justiça global.

Até aqui foi apresentada uma tese sobre fronteiras abertas. Resta ainda apresentar a tese do direito humano à migração tratada de modo mais ou menos independente de uma defesa das fronteiras abertas. Isso porque, como será mais bem discutido, o comprometimento com a afirmação do *slogan* das “fronteiras abertas” costuma vir acompanhado da afirmação do movimento livre como um direito humano (como é o caso da perspectiva de Carens e Cole), mas esse nem sempre é o caso.

5.2. O livre movimento como um direito humano

Fronteiras são restrições à migração que limitam a liberdade de movimento, bem como são formas de coerção que impedem as pessoas de perseguir seus projetos de vida, de ir para onde preferem viver, com quem gostariam de viver. Sabemos que quando estados liberal-democráticos restringem o movimento internamente precisam lidar com a condenação da comunidade internacional. No entanto, quando as mesmas restrições são aplicadas nas suas fronteiras para barrar o movimento daquelas e daqueles que não são seus cidadã(o)s, mas demandam entrada, a mesma condenação costuma não ocorrer.

Argumentos que pretendem sustentar a tese de que a migração deve ser defendida como um direito humano não raro começam pela alegação de que o controle migratório representa um tipo de restrição a uma liberdade reconhecidamente importante nas democracias e pelas teorias políticas comprometidas com esse ideal. É parte desse enredo lembrar que o direito de se movimentar dentro dos estados é um direito garantido não apenas pelas normas internacionais, como também é parte dos direitos garantidos pelas democracias liberais contemporâneas. Nesta seção, pretende-se reconstruir três posições que partem dessas afirmações para concluir que a migração – o livre movimento dentro e entre as fronteiras dos estados – deve ser considerada um direito humano. A proposta de Carens será retomada primeiro e, a seguir, as defesas oferecidas por Kieran Oberman e Phillip Cole serão reconstruídas. A ideia de retomar as três posições justifica-se, posto que os caminhos argumentativos propostos pelos autores, além de não serem os mesmos, envolvem disputas

entre si. Oberman confronta-se com Carens e Cole no que diz respeito à possibilidade de falar de um direito humano a migrar sem com isso associar-se àquilo que o *slogan* das fronteiras abertas significa ou pode significar¹³. Cole, por sua vez, contrapõe-se a Carens no que se refere à estrutura do argumento: enquanto o primeiro rejeita a possibilidade de falar de questões de justiça, como se pudessem ser limitadas aos estados nacionais, Carens trabalha com a possibilidade de responder às demandas de uma ética da migração dentro dos limites dos princípios democráticos e dos estados territorialmente delimitados.

5.2.1. Do livre movimento ao direito humano a imigrar

A necessidade de justificar a importância da liberdade de movimento, inclusive em um contexto de posições teóricas que reconhecem o valor moral da liberdade, é incontestável, quando se tem como horizonte aqueles argumentos apresentados no capítulo anterior sobre por que o livre movimento não pode ser definido como um direito humano. O exemplo de posição que Carens pretende combater é aquela formulada por Michael Blake¹⁴, mais especificamente, sua posição sobre o que justifica o direito de entrada de pessoas que saem de países pobres em direção a países ricos e o que não justifica o mesmo direito de entrada para pessoas que se movimentam entre países ricos – querer sair do Canadá para ir aos Estados Unidos e ser impedido de entrar não representaria uma restrição à liberdade de quem foi impedida(o), para lembrar a conclusão do argumento.

O primeiro problema dessa visão repousaria em uma inversão no pensamento democrático: o que precisa ser justificado não é o exercício da liberdade, mas sim a sua restrição, afirma Carens (2013: 236-37). A inversão presente na perspectiva de Blake não estaria em desacordo completo com o controle discricionário que estados costumam exercer sobre a migração (especialmente a imigração), controle este que parece inquestionável para grande parte da(o)s cidadã(o)s das democracias liberais ocidentais. Este é um dos momentos do argumento em que Carens precisa mobilizar o princípio – aquilo que define como justo – contra as práticas e aquilo que as pessoas costumam aceitar como correto.

Contra a proposta de Blake, mas também práticas cotidianas dos estados democráticos em suas fronteiras, o objetivo de Carens é o de expor razões para uma defesa sobre *por que* a

¹³ A defesa da posição de que a migração deve ser entendida como um direito humano não se confunde necessariamente com aqueles argumentos sobre como restrições sobre a migração – especialmente a imigração – são moralmente inconsistentes com os direitos humanos já reconhecidos. Para outras posições que oferecem uma defesa do direito a migrar, ver: Burr (1985); Dummett (1992); Steiner (2001).

¹⁴ Apresentada na subseção 4.2.2. do capítulo anterior.

“capacidade de se mover livremente entre as fronteiras poderia ser o tipo de interesse vital que mereceria proteção como um direito humano” (Carens, 2013: 237). Ainda em *The Ethics of Immigration*, o argumento é estabelecido nos seguintes termos: o autor explica por que conceber a liberdade de movimento entre fronteiras como um direito humano está de acordo com o entendimento democrático usual da liberdade individual humana e de sua importância para, então, considerar a liberdade de movimento entre as fronteiras dos estados como uma extensão lógica da já bem estabelecida prática de tratar a liberdade de mover-se dentro do território de um estado como um direito humano¹⁵. Por fim, o autor intenciona estabelecer a compatibilidade entre a afirmação desse direito humano e a redução da desigualdade.

Em sua defesa do direito humano à liberdade de movimento poderíamos dizer que o primeiro passo do argumento é fornecido pela resposta à seguinte pergunta: *Por que a liberdade de movimento deve ser considerada um direito humano?*

A liberdade de movimento é de interesse vital, porque seres humanos têm um interesse vital em serem livres e viverem de acordo com suas crenças e projetos de vida. Escolher o local onde se quer viver é parte importante do que significa ser livre. Ou seja, temos um interesse vital de fazer o que gostaríamos, de ir para onde desejamos, sem que nossa liberdade afete os direitos de outras pessoas. Um modo clássico de definir a liberdade é não estar sujeito à vontade arbitrária de ninguém. Dessa perspectiva, importa consideravelmente que nenhuma autoridade política decida por você o lugar onde se deve viver. A decisão sobre o local onde se quer viver deve ser individual, o que significa que um estado não pode nem definir o local e nem tampouco restringir arbitrariamente o leque de opções disponíveis para as pessoas. Disso não deriva que a liberdade não possa ser restringida em casos específicos, como ocorre com outras liberdades amplamente reconhecidas como direitos humanos.

Outros dois aspectos dessa defesa moral da liberdade de movimento são importantes. Mesmo que o direito ao livre movimento não seja usufruído por muitas pessoas, isso não significa que não se trate de um direito relevante. Direitos, lembra Carens, não se justificam porque são pensados para responder uma demanda da maioria. No mais das vezes, eles são respostas a demandas pela proteção de interesses fundamentais de minorias. Então, a pergunta

¹⁵ É possível, e amplamente aceita, a tese de acordo com a qual o processo democrático tem uma relação intrínseca com certos direitos e liberdades políticas e apenas uma relação instrumental e contingente com direitos e liberdades pessoais (liberdade de consciência, expressão individual e de movimento). Autora(e)s que aceitam a posição defendida por Robert Dahl, em *Democracy and Its Critics* [1989], afirmam ser a conexão entre democracia e liberdades pessoais resultante de uma relação contingencial e não de princípio. Ainda que esse seja um modo de qualificar o que se poderia entender por entendimento democrático usual das liberdades pessoais e sua importância, Carens parece estar mobilizando uma noção de democracia normativamente expandida, o que conferiria suporte para a estratégia argumentativa mobilizada para derivar o direito ao livre movimento. Agradeço à Álvaro de Vita por ter apontado e formulado essa observação.

relevante que deve ser feita não é sobre quantas pessoas querem se mudar, mas sim se isso constitui um interesse fundamental para alguém. Para terminar o argumento, pode ser dito que a garantia de uma liberdade formal perde totalmente a relevância, quando as garantias materiais para seu exercício não estiverem disponíveis. É verdade, reconhece Carens, que recursos materiais tornam efetiva a liberdade de movimento, o que não significa que a garantia dessa liberdade formal não seja relevante. Pelo contrário, significa apenas que somente a garantia de liberdades formais não é suficiente. Se o direito de se mover é um importante aspecto da liberdade, então, ter o recurso material sem a garantia do direito formal pode significar uma restrição à liberdade.

Poderíamos recusar inteiramente a defesa apresentada por Carens, no entanto, ainda assim, precisaríamos reconhecer que há uma possibilidade de sustentar o direito ao livre movimento que se apresenta como independente da justificação normativa sobre a liberdade de movimento. Está-se falando da estratégia argumentativa conhecida como *cantilever strategy*¹⁶ – a ideia básica de começar com um direito que já é reconhecido e amplamente aceito por aquela(s) que estão de acordo com princípios democráticos e que, portanto, não necessitaria de justificação adicional, para concluir afirmando suas implicações para o reconhecimento de outros direitos. A proposta de Carens (2013: 237- 45) é, então, a de derivar o direito humano a imigrar daquele direito já reconhecido, inclusive pelo direito internacional, de mover-se dentro do território de uma comunidade política (Artigo 13 da Declaração Universal dos Direitos Humanos). A pergunta da qual parte o autor é a seguinte: *Se a liberdade de se mover dentro do território de um estado é importante, não seria adequado reivindicar com base nas mesmas razões a importância das pessoas de se moverem livremente para além das fronteiras dos estados?*

O primeiro ponto de desacordo forte em relação àquelas perspectivas que rejeitam a tese do direito humano à imigração é a diferença moral entre o movimento interno e externo aos estados¹⁷. Para Carens, a disjunção radical entre o movimento intra e o movimento inter-fronteiras não faz qualquer sentido moral. Não há uma justificativa razoável que impeça a extensão do direito de movimento já existente no sentido de englobar também o movimento

¹⁶ Cf. nota de rodapé 30 do capítulo anterior.

¹⁷ Importa ressaltar que a estratégia adotada pelo *cantilever argument*, tal como proposta por Carens, não é a de identificar incoerências entre a afirmação de um direito de saída sem a garantia de um direito de entrada (para um argumento desse tipo, ver: Velasco, 2016). O autor pretende derivar o direito humano ao movimento livre do direito de movimento interno. Enquanto na primeira estratégia argumentativa afirma-se que a saída depende da entrada, na segunda a preocupação é a de mostrar que a divisão entre movimento interno e externo não tem sentido moral, já que as razões que justificam o primeiro também poderiam ser estendidas para o segundo.

entre fronteiras. Deveríamos reconhecer a liberdade de migrar, de viajar e de residir onde quer que se escolha como um direito humano, reforça Carens (2013: 239).

Importa ressaltar que, ao tratar da liberdade de movimento dentro das fronteiras dos estados como um direito humano, Carens toma como ponto pacífico a importância moral desse direito. Por se tratar de um direito amplamente reconhecido pelas democracias e pelo direito internacional, isso significaria, portanto, que se constitui como uma base forte sobre a qual poder-se-ia construir a extensão representada pelo direito humano a mover-se entre as fronteiras dos estados. A escolha por não tratar das razões que justificam tal direito é deliberada. Independentemente das razões que poderiam ser mobilizadas para justificar o direito ao movimento internacional, elas também poderiam ser mobilizadas para justificar o movimento externo às fronteiras.

A estratégia de Carens é, para ressaltar um outro ponto, a de deixar em aberto a resposta sobre as razões e os motivos que justificariam o interesse fundamental em mover-se livremente, fazendo o ônus da prova recair, então, naquelas perspectivas que rejeitam tal liberdade. Ou seja, a tarefa de explicar por que a liberdade de movimento dentro de um estado deve ser tratada como um direito humano, enquanto a liberdade de movimento entre fronteiras não deve sê-lo, recairia sobre quem pretende justificar essa disjunção. Um desafio que passa por explicar o que há de específico nas razões invocadas em um caso que não pode ser estendido para o outro.

Dois contra-argumentos são relevantes para a defesa da *estratégia cantilever* tal como apresentada até aqui: o primeiro desafia a própria validade da analogia entre o direito de movimento interno e externo, enquanto o segundo propõe ser a defesa de um novo direito pernicioso para a manutenção daqueles direitos já garantidos.

O primeiro tipo de argumento pode tomar diferentes formas. Pode-se dizer que o livre movimento dentro das fronteiras é parte do processo de construção e manutenção da nação, por ajudar a promover um sentimento de identidade nacional comum e, portanto, não poderia ser comparado com o movimento livre entre fronteiras. Argumenta-se também que o livre movimento entre fronteiras não estaria conectado com a cidadania do mesmo modo que a liberdade de movimento interno o está. Conforme discutido no capítulo anterior, Blake (2001; 2011; 2012) afirma ser o direito à liberdade de movimento interno derivado da relação entre a(o)s cidadã(o)s e a autoridade política; as pessoas que estão sujeitas a determinada autoridade política têm o direito de usufruir da liberdade de movimento. O problema do argumento repousaria, dessa maneira, na sua dificuldade de explicar por que o direito ao livre movimento não pode ser visto apenas como relativo ao pertencimento, e não como um direito humano geral.

Uma terceira crítica que também desafia a analogia é aquela que afirma ser a real justificativa do direito ao livre movimento interno a de impedir a discriminação entre diferentes grupos (Miller, 2013). Por fim, dois outros contra-argumentos são levantados contra a tese do direito humano ao livre movimento entre fronteiras, que partilham a afirmação de que o livre movimento entre fronteiras não constituiria um interesse fundamental. Enquanto há quem chame a atenção para a necessidade de garantir tal direito internamente (Kymlicka, 2001; Miller, 2007), outro contra-argumento possível aponta que o movimento entre fronteiras é um assunto relativo à preferência e não a um interesse vital das pessoas, tal como é o caso do movimento dentro das fronteiras (Miller, 2016).

O problema com a primeira crítica mencionada no parágrafo precedente, sugere Carens (2013: 240-41), é o de que tal objeção não fornece nenhuma justificativa normativa para afirmar a liberdade de movimento como um direito humano. Pode até ser verdadeira a suposição de que o movimento interno tenha efeitos positivos para a construção da nação e que o movimento entre fronteiras não tenha o mesmo efeito. No entanto, a demanda que se coloca é a de justificar o movimento livre como um direito humano e não como uma necessidade. O mesmo ocorreria se o argumento apontasse para possíveis benefícios econômicos que o não reconhecimento dessa liberdade traria: não há razões, replica Carens, para transformar uma política, que até pode ser prudente, em um direito humano reconhecido. Isso porque qualquer justificação plausível deve estabelecer uma relação com os interesses humanos fundamentais, e não com benefícios ou consequências contingentes de uma certa política. Dito de outro modo, o problema com o argumento da construção da nação é o de que, por não ser capaz de justificar o tratamento do movimento interno livre como um direito humano, ele também não é capaz de derivar da afirmação de que o movimento livre entre fronteiras não traz qualquer benefício para a construção da nação uma razão para resistir à extensão do direito ao livre movimento interno para o direito ao livre movimento entre fronteiras.

Já a segunda crítica é rebatida por Carens (2013: 242) nos seguintes termos: o direito ao livre movimento não pode estar condicionado ao pertencimento porque essa liberdade nada tem a ver nem com o pertencimento nem com a participação política. É verdade que a liberdade de se mover contribui para dimensões da liberdade civil, econômica, social e pessoal, assim como contribui para a participação política. E mais, é também verdade que a liberdade de movimento interno pode ser vital para a participação política ou pode provar-se vital para a garantia de direitos políticos fundamentais, entretanto essa importância não provaria a necessidade de transformar um direito humano em um direito específico ao pertencimento.

Sobre a terceira crítica mencionada acima, a disputa travada por Carens diz respeito às origens históricas do direito ao movimento. Enquanto há quem afirme a tese de que o direito ao livre movimento foi uma reação à experiência da Segunda Guerra Mundial e ao contexto de *apartheid*, na África do Sul, Carens (2013: 242-43) sugere que a motivação primária de transformar a liberdade de movimento em um direito humano foi a de que essa seria uma liberdade importante em si mesma - e não algo apenas relevante para a luta contra a discriminação¹⁸. A discordância de Carens, portanto, não é sobre se o livre movimento importa ou não para o combate da discriminação, mas sim sobre se a sua importância pode ser restrita a esse combate. Outro ponto importante é que se reconhecemos que a liberdade de movimento também importa para as lutas contra a discriminação, então, não há justificativas para restringi-la apenas ao movimento interno. Logo, se o argumento da discriminação não é capaz de oferecer razões para justificar o direito humano ao livre movimento, também não é capaz de justificar a inadequação de sua extensão.

As duas últimas críticas – as duas versões da crítica segundo a qual o livre movimento entre fronteiras não constituiria um interesse fundamental – também não seriam suficientes para questionar a analogia entre o movimento interno e o externo.

Sobre a primeira versão dessa crítica: ainda que parta da afirmação de que o movimento interno importa para a garantia *adequada* de liberdades fundamentais, a crítica não é capaz de evitar a conclusão de que o movimento interno pode ser restringido quando um conjunto *adequado* de alternativas estiver disponível, precisamente por não ser capaz de justificar aquilo que é *adequado*. Tal conclusão, sabemos, é inaceitável para a posição defendida por Carens. A última crítica, acredita Carens, pode ser rejeitada pelas seguintes considerações: se o mundo é marcado por desigualdades profundas expressas por diferenças significativas entre os estados, com base em que perspectiva faria sentido afirmar que um cidadão, digamos, da Inglaterra tem o mesmo interesse vital de mover-se internamente no território do seu estado que um cidadão que nasceu em Madagascar? A partir de qual fundamento se justifica a afirmação de que uma habitante de Madagascar não tem o mesmo interesse vital de ter acesso a um leque mais extenso de oportunidades, tal como quem nasceu na Inglaterra tem? O centro do argumento recai agora sobre a reivindicação moral que um ser humano pode fazer de ter protegido seus interesses vitais. No mundo, tal como é no presente constituído, parece pouco plausível supor que o direito ao movimento livre interno atende a

¹⁸ As fontes alternativas referidas por Carens são Glendon (2001); Grahl-Madsen (1992); Jagerskiold (1981); McAdam(2011).

interesses vitais, enquanto o direito ao movimento entre fronteiras protegeria apenas preferências individuais.

Já o segundo conjunto de críticas questionam a validade da extensão de um direito para outro - do direito de movimento interno para o direito de movimento entre fronteiras - afirmando que a garantia do direito ao livre movimento entre fronteiras afetaria outros direitos já reconhecidos. A resposta do autor aqui é mais direta: o direito humano ao livre movimento não é absoluto. Em casos específicos, estritos e sujeitos à justificação moral, a restrição ao movimento é justificada. O que não quer dizer que os estados possam agir arbitrariamente limitando o movimento, especialmente daquela(s) que demandam entrada.

Sobre o último movimento proposto pelo autor, restam duas objeções a considerar. Já foi dito que a tese das fronteiras abertas, tal como proposta por Carens, tem dois componentes essenciais: primeiro, a afirmação de que a abertura das fronteiras contribuirá para a redução das desigualdades; segundo, a afirmação de que a liberdade de movimento deveria ser um direito humano. Contra esses dois componentes, foi dito que seriam concorrentes – enquanto a preocupação com a desigualdade confere prioridade a migrantes mais pobres, a afirmação do direito humano ao livre movimento estaria baseada na ideia de que se trata de um direito devido a toda(o)s igualmente (Woodward, 1992). Ademais, objetou-se que o foco deveria recair sobre a redução da desigualdade internacional e que o aspecto frágil do argumento repousaria na afirmação do direito humano ao livre movimento (Bader, 2005; Seglow, 2005).

Frente a tais objeções, Carens insiste em afirmar que, embora a redução da desigualdade seja um elemento fundamental da sua proposta, existem razões independentes para continuar afirmando a liberdade de movimento como um direito humano. Para o autor, trata-se de dois elementos complementares que se reforçam. Isso significa que não haveria qualquer problema em sustentar, paralelamente, que a(o)s mais pobres poderiam ter prioridade na admissão em países ricos, em situações em que nem toda(o)s podem ser admitida(o)s, e que o livre movimento entre fronteiras é um direito humano. O mesmo desafio se colocaria, por exemplo, sobre o modo como recursos de saúde devem ser alocados em um contexto em que toda(o)s têm direito ao acesso a esse bem. Trata-se da distribuição de um recurso que, se é escasso, precisa ser devidamente justificado.

Para finalizar, e retomando os dois componentes que compõem a tese das fronteiras abertas proposta por Carens, as ideias desta seção e da anterior se articulam nos seguintes termos. Existiriam aspectos da ordem internacional contemporânea que guardariam similaridades incômodas com o mundo feudal: a cidadania e o modo como estados restringem o acesso ao pertencimento de novos membros lembrariam o papel desempenhado pelo

nascimento em um contexto feudal. Em um mundo desigual, composto por alguns países ricos e muitos outros pobres, o direito discricionário dos estados de controlar a imigração desempenha um papel central na manutenção dos privilégios de quem teve a sorte de nascer em um país rico. Aquelas e aqueles que vivem em democracias ricas seriam, enfatiza Carens (2013: 254), cúmplices de um sistema desigual que apenas se mantém pelo modo como as liberdades de movimento daquela(s) considerada(o)s *outros* não são reconhecidas e pelo consequente fechamento das fronteiras de suas comunidades políticas. O reconhecimento da liberdade de movimento como um direito humano é parte de uma consideração sobre o papel que essa liberdade ocupa nas lutas contra as desigualdades injustificadas que marcam as nossas realidades sociais. Algum passo em relação ao reconhecimento do movimento livre como um direito já foi dado e se traduz no reconhecimento do movimento interno aos estados como um direito humano. O argumento central de Carens, a esse respeito, é o de mostrar que a extensão desse reconhecimento deve também abranger o livre movimento entre as fronteiras dos estados.

5.2.2. O direito humano de imigrar

Um argumento alternativo para afirmar a tese do direito ao livre movimento é oferecido por Kieran Oberman, em “Immigration as a Human Right” (2016). Um direito, já podemos definir, assentado no reconhecimento de que as pessoas têm interesses fundamentais em tomar decisões pessoais relevantes e em engajar-se politicamente sem sofrerem restrições impostas por estados. São precisamente esses os interesses protegidos por outros direitos humanos, tais como o direito de liberdade de movimento dentro dos estados, a liberdade de associação, a liberdade de ocupação. À moda do “argumento *cantilever*”, Oberman pretende mostrar que o comprometimento com esses direitos já reconhecidos requer um engajamento com o direito humano a imigrar, sem o qual os interesses subjacentes àqueles direitos já assegurados não poderiam ser suficientemente protegidos.

Então, afirmar um direito humano a imigrar significa, primeiro, que toda restrição é injusta e, segundo, que as fronteiras devem ser abertas?

Para Oberman, a resposta é negativa para as duas perguntas. É importante notarmos que Oberman empreende algum esforço para mostrar que a afirmação de que existe um direito humano a migrar não implica uma demanda por fronteiras abertas. Oberman lembra que Carens descreve sua defesa das fronteiras abertas como um ideal (Carens, 1997: 7). O problema com essa definição repousaria, de um lado, no fato de que o *slogan* das fronteiras abertas seria uma descrição forte demais para informar as práticas institucionais e, de outro, afirmá-lo apenas

como um ideal seria fraco demais. Demasiado fraco, porque algo pode ser definido como um ideal e mesmo assim não significar a imposição de deveres estritos. A aposta do autor é a de que a linguagem dos direitos humanos seja mais adequada do que a das fronteiras abertas para uma reflexão sobre os deveres, que o direito ao livre movimento, implicam (Oberman, 2016: n/r 2). Um direito que demanda o mesmo nível de proteção tanto se o movimento é dentro dos limites das fronteiras de uma comunidade política quanto nos casos em que o movimento é entre as fronteiras das comunidades políticas (Oberman, 2016: 33).

No entanto, tratando da ideia de que toda restrição à migração é injusta, Oberman defende uma visão de direitos humanos em que esses direitos não são entendidos como absolutos. Restrições podem ser justificadas em circunstâncias específicas – quando os custos sociais são altos demais e nada pode ser feito para que o resultado da entrada de novos membros tenha tal consequência. Uma vez mais, a ideia de um direito humano a imigrar é uma demanda pela proteção igual de liberdades básicas (de mover-se, associar-se, expressar-se, trabalhar, casar-se e ter uma religião) tanto quando quem as possui decide exercê-las dentro das fronteiras e/ou entre elas. A restrição à entrada não merece, afirma Oberman (2016: 34), ser tratada como exceção aos direitos que asseguram as liberdades humanas.

Os direitos humanos na proposta formulada por Oberman apresentam quatro características principais:

a- 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 emigrar¹⁹;

b- Os direitos humanos (em sentido moral) são definidos com base na perspectiva de certos interesses qualificados como fundamentais. De acordo com esta posição, os direitos estão fundados naqueles interesses que são suficientemente universais para gerar deveres impostos a outra(o)s²⁰. Defender esse ponto de vista, reconhece Oberman (2016: 35), significa que a defesa de um direito humano a imigrar 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 imigrar 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;

c- O direito humano a imigrar não é absoluto. O que significa que não guarda nenhuma especificidade, nesse sentido, em relação a outros direitos humanos. Oberman, nesse ponto, está

¹⁹ Uma tarefa distinta e que também deveria ser realizada – embora Oberman não se encarregue de fazê-lo – é de argumentar sobre como e por que o direito moral de imigrar deveria ser reconhecido como um direito legal.

²⁰ A referência neste ponto é Tasioulas (2007). Mas poderia ser complementada com outras, tais como: Shue (1980); Pogge (2002); Beitz (2009); Buchanan (2013). Agradeço à Álvaro de Vita pela observação.

de acordo com James Griffin (2008: 76) para quem os direitos humanos são resistentes a *trade-offs*, mas não completamente²¹. Dito de outro modo, nos casos em que os custos da entrada são severos a restrição é justificada;

d- 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 outro²².

Apresentadas as características centrais dessa noção de direito humano, resta que se responda a seguinte pergunta: *Se um direito humano a migrar deve estar fundado em um interesse universalizável, de qual interesse estamos falando?*

Segundo Oberman (2016: 36), os interesses em questão já foram reconhecidos por aqueles direitos a liberdades básicas encontrados nos documentos internacionais de direitos humanos (*human freedom rights*). A Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948), continua o autor, lista o direito ao movimento interno (artigo 13.1), a liberdade religiosa (artigo 18), a liberdade de expressão (artigo 19), a liberdade de associação (artigo 20), a liberdade de ocupação (artigo 23.1) e a liberdade de contrair matrimônio e fundar uma família (artigo 16). A estratégia adotada pelo autor é a de mostrar, primeiro, como o direito à imigração segue-se do direito ao movimento livre interno para, em seguida, acompanhar a lista de direitos sustentando que o mesmo vale para os outros já garantidos²³.

O direito ao movimento interno tem como fundamento dois interesses: um pessoal – o interesse das pessoas de ter acesso ao leque existente de possibilidades quando tomam decisões

²¹ Um olhar mais atento ao argumento mobilizado por Griffin, em *On Human Rights*, pode nos ajudar a compreender a ideia que está sendo interpretada por Oberman. O que Griffin busca elaborar é uma explicação, não apenas para conflitos entre direitos e bem-estar, mas também para conflitos entre direitos e entre direitos e justiça. Para enfrentarmos conflitos que envolvem direitos humanos, uma saída, argumenta o autor, é apelar para os efeitos que poderiam ter nas pessoas. No caso dos conflitos entre direitos e bem-estar, recorre-se aos efeitos que o ganho ou a perda do direito poderia acarretar para o bem-estar pessoal; no caso dos conflitos entre justiça e direitos deve-se recorrer ao peso que recai sobre a justiça. Em todos os casos, deve-se apelar para uma regra moral que não precisa ser um valor moral substantivo. Poderia ser, continua o autor, um valor prudencial como a consideração da relação entre perdas e ganhos em cada caso citado (Griffin, 2018: 81-82).

²² Como já deve ter ficado evidente no capítulo anterior, mesmo posições que rejeitam a tese do livre movimento, das fronteiras abertas e de um direito humano a imigrar costumam vincular – ao menos no plano normativo – a entrada e residência permanente ao acesso à cidadania (Walzer, Miller, Blake). Para posições mais próximas das teses defendidas neste capítulo, ver: Carens (2013); Benhabib (2004) e (2011: cap. 8).

²³ O argumento baseado no ideal de liberdade pode ser diferenciado daquele argumento que trata a imigração como um modo de mitigar problemas relacionados à pobreza global. Oberman dedicou-se à defesa do argumento “da pobreza global” em Oberman (2011; 2015).

importantes sobre suas vidas²⁴ – e outro político²⁵. Oberman segue neste ponto a intuição básica já presente na posição defendida por Carens (1992: 27-8): toda razão que se pode dar para justificar por que uma pessoa tem interesse de se mover dentro das fronteiras de uma comunidade política também pode ser uma razão mobilizada para justificar o movimento entre estados. Em outras palavras, todos os interesses que justificam um direito humano à liberdade de movimento interno também justificariam o direito humano a migrar. O que significa que, se os direitos humanos devem proteger nossa liberdade de acessar um amplo conjunto de opções de vida, a conclusão necessária é a de que devemos ter um direito humano de migrar para outros estados em busca daquilo que definimos como valioso.

Mas a defesa de Oberman não se limita a derivar o direito à imigração do direito ao livre movimento interno. Como já foi dito, a mesma estratégia é empregada para o direito à liberdade de expressão, de associação, de consciência, de ocupação e de contrair matrimônio. Restringir a imigração é, conclui o autor, uma interferência na liberdade de cidadãos, cidadãs e estrangeira(o)s de decidirem com quem vão se comunicar, se associar, professar determinada fé, estudar, trabalhar, se casar. São restrições que impedem que pessoas sigam determinadas carreiras; que pratiquem determinada religião; que persigam ideias e ideais; que se envolvam com aquelas pessoas com quem desejam. Tudo isso significa que atos de restrição ao movimento imigratório funcionam precisamente como aquelas restrições que recaem sobre as liberdades individuais protegidas pelos direitos às liberdades humanas²⁶. Os direitos às liberdades humanas estariam incompletos, conclui Oberman, caso o direito humano a migrar não estivesse contemplado (Oberman, 2016: 39).

Os críticos mais diretos e óbvios dessa linha de argumentação são os que colocam em questão a exatidão da noção de direitos humanos, empregada por Oberman. O ponto em disputa é sobre se os direitos às liberdades qualificados de direitos humanos estão assentados no interesse das pessoas de terem acesso a um amplo leque de opções existentes ou,

²⁴ Por decisões sobre as opções de vida (*life options*) o autor entende aquelas decisões que dão sentido e propósito para a vida: as que dizem respeito, por exemplo, a amiga(o)s, família, associações cívicas, oportunidades expressivas, religião, emprego e casamento.

²⁵ A ideia básica da liberdade de movimento como interesse político é a de que as pessoas têm um interesse essencial em participar de um processo político efetivo e livre. A liberdade de movimento seria essencial para que cada um possa participar e se organizar politicamente, já que para participar, por exemplo, de uma ocupação é preciso que seja possível chegar até a praça, o prédio ou a terra que está sendo ocupada. Liberdade de movimento é condição para a liberdade de associação, sugere Oberman, mas também é essencial para tudo aquilo que a liberdade de associação torna possível – incluindo diálogo político, resolução de conflito e uma troca livre de ideias. Por fim, a liberdade de movimento é necessária para a coleta de informações razoáveis sobre conflitos e assuntos políticos – especialmente naqueles casos em que os dados e as informações dependem da coleta nas áreas afetadas.

²⁶ Steiner (2001) enfatiza a ideia segundo a qual a restrição à imigração viola a liberdade de associação.

alternativamente, se um leque adequado de opções já seria suficiente para definir os interesses essenciais das pessoas²⁷. Poderíamos imaginar um leque suficientemente completo de opções de vida, trabalho, religião, associação, sem com isso precisar considerar todas as opções que se pode oferecer. Os estados que garantem esse conjunto suficiente de opções internamente não precisariam reconhecer o interesse essencial que a entrada poderia representar para opções adicionais. Aceitar tal posição, entretanto, significaria o colapso do argumento sustentado até este ponto.

Contra a tese do *leque adequado* de opções, Oberman acusa tal visão de não ser capaz de justificar os direitos convencionais de liberdade. O direito à liberdade de movimento interno, por exemplo, não poderia ser sustentado somente por essa visão. Isso porque se o direito humano à liberdade de movimento garante somente um leque adequado de opções, então aquela(s) que vivem em um estado que garante mais do que um leque adequado de opções poderia justificadamente barrar o movimento em toda a extensão do território. Se a Bélgica, continua o autor, oferece um leque adequado de opções e os Estados Unidos várias outras, além daquelas oferecida dentro dos contornos do território belga, o resultado seria o de que aquele país estaria autorizado a se dividir em vários pequenos territórios com fronteiras fechadas capazes de restringir o movimento interno. O contra-argumento é simples: uma posição que defende a liberdade de movimento interna, mobilizando a ideia de *leque adequado*, não seria capaz de justificar a razão da circulação interna, em um estado que provê acesso aquilo definido como adequado, ser um direito (Oberman, 2016: 39-40). O mesmo ocorreria com os outros direitos de liberdades mencionados nos parágrafos anteriores.

Ainda sobre o problema de definir os interesses que justificariam o direito humano a imigrar, 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

²⁷ Ver Miller (2007: 205-8); Pevnick (2011: 84-5).

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.

David Miller, conforme apresentado no capítulo anterior²⁸, é um dos fortes opositores da posição defendida por Oberman. Contra Miller e sua primeira objeção de que o desejo de perseguir uma dada religião é um interesse subjetivamente forte de uma pessoa particular, e não um interesse essencial dos seres humanos enquanto tais – o que poderia justificar um direito humano –, Oberman acusa tal posição de cometer dois erros. Primeiro, Miller confundiria interesses universais com a reivindicação de um objeto genérico. É verdade, reconhece Oberman, que direitos humanos estão fundamentados em interesses universais. A ideia de que os interesses universais somente podem ser fundamentados por reivindicações de objetos genéricos é falsa. Pessoas podem demandar o direito de ficarem com quem amam e praticar a religião em que acreditam justamente porque estar com alguém que se ama e professar a religião em que se acredita significa estar de acordo com crenças fundamentais e interesses que todos os seres humanos compartilham. O objeto do amor e da religião variam e não podem ser pré-determinados, mas o ponto é que objetos genéricos não suprimem esse tipo de demanda – qualquer religião, qualquer amor, qualquer movimento social e assim por diante²⁹.

Outro erro apontado por Miller seria o de não se levar em conta o direito que as pessoas têm de se recusarem a associar-se. A disputa aqui gira em torno do problema de justificar por que se trata de um direito que, como sugere Miller, é facilmente limitável por outras reivindicações como, por exemplo, o direito que se tem de não se associar com outras pessoas. De acordo com Miller, determinada demanda, para ser considerada um direito humano, não pode ser tão facilmente limitada como seria o caso da liberdade de movimento.

²⁸ Cf. subseção 4.2.1.

²⁹ O próprio Miller reconhece que o amor e a religião não podem ser simplesmente substituídos como poderia ser o gosto por determinado peixe. O que parece ser incoerente com as suas conclusões sobre o tema.

O segundo erro cometido por Miller, rebate Oberman, seria o de não entender o porquê de as pessoas terem o direito de recusar a associar-se com outras. O direito de recusa, afirma Oberman, não é simplesmente compatível com os direitos humanos. Antes, é consequência deles. As pessoas podem escolher com quem querem se casar, de qual associação participar, qual carreira perseguir e qual religião professar. Quando uma pessoa é forçada a escolher ou a se associar, ela tem seu direito de escolha desrespeitado. Miller cometeria o erro de supor que o direito dos indivíduos a tal recusa seria análogo à ação dos estados ao restringirem as liberdades individuais; como se ambas as coisas apenas fossem diferentes apenas quanto ao grau. O direito de recusa e as restrições que os estados operam seriam, corrige Oberman, coisas opostas. Quando os indivíduos invocam seu direito de recusar, eles estão tomando uma decisão sobre com quem querem associar-se e com quem não querem. Mas quando os estados restringem a liberdade individual, ao bloquearem a interação entre indivíduos, estão negando a possibilidade desses indivíduos escolherem. Ao recusar a associação com alguém, um indivíduo está exercendo seu direito à liberdade; ao passo que, ao imporem restrições injustificadas que impedem as pessoas de se associarem, os estados estão violando tais direitos³⁰.

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 protegeriam 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

³⁰ Sabemos que Miller reconhece a necessidade de justificação, quando os estados operam restrições de entrada nas suas fronteiras. O que está em debate, com Oberman, é o tipo de demanda por justificação requerida quando não se aceita a afirmação da migração como um direito humano. Segundo Oberman, e contra o argumento de Miller, justificar a restrição é uma tarefa consideravelmente mais difícil e demanda mais do que parece supor a tese que sustenta uma distinção normativa forte entre cidadã(o) residente e quem demanda entrada. Ainda que Miller seja um representante importante dos argumentos que rejeitam a tese de um direito humano à imigração, talvez Oberman devesse ver Wellman como o seu principal oponente quando o assunto é defender o argumento sobre a associação.

estão conectadas aos nossos interesses em termos independentes, termos consciência e termos 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.

(i) As pessoas têm um interesse especial na consciência. Entendida como um valor que não se resume à ação que está de acordo com as crenças éticas, mas que também tem a ver com a busca por respostas para aquelas questões últimas: questões sobre a vida e a morte, o significado da existência, as fundações éticas da vida e assim por diante. A consciência tem destaque, na proposta formulada por Oberman, precisamente porque esse é um valor que está atrelado à liberdade. Ou seja, segundo o autor, a consciência necessita da liberdade não apenas para perseguir opções com as quais já estabelecemos laços, mas também para questionar e explorar opções que não estão contempladas no nosso horizonte imediato. Na prática, isso significa que deve ser permitida a associação livre, o aprendizado com os outros e a possibilidade de nos expressarmos do modo como escolhemos, bem como deve ser permitido que cada um experimente diferentes formas de viver, que se estudem diferentes sistemas éticos, culturais e religiosos e, por extensão, que cada pessoa possa viajar e se estabelecer para onde quer que sua consciência a envie. Dito de outro modo, restrições à nossa liberdade de associação, expressão, religião ou movimento são também restrições à nossa consciência, seja quando praticadas dentro dos estados ou nas fronteiras entre os estados³¹.

(ii) Temos igualmente um interesse de tomar nossas decisões mais básicas longe do arbítrio de outros (incluindo o estado). Temos um interesse especial naquilo que Joseph Raz (1988: 377-8) chamou de *independência*. Uma condição da autonomia é violada quando diminuimos coercitivamente as opções disponíveis para alguém. Ainda de acordo com Raz, a coerção infringe a independência e, por conseguinte, a autonomia, mesmo quando ainda é deixada ao indivíduo coagido alguma possibilidade de escolha. Nosso interesse em termos independentes, continua Oberman, envolve o reconhecimento de que somos nós, e não outras pessoas, que devemos determinar o curso das nossas vidas. Assim, dessa perspectiva, um dos propósitos da garantia dos direitos às liberdades humanas pode ser a separação daqueles temas

³¹ Aqui a referência principal é Martha Nussbaum (2008).

sobre os quais o estado pode corretamente reivindicar autoridade daqueles outros, mais básicos, sobre os quais cada um deve poder determinar livremente. Um destes assuntos inclui o local onde se quer viver, com quem se quer viver, quem são seus/suas amiga(o)s, qual o trabalho se quer exercer. Quando um estado interfere nesses assuntos, sem apresentar uma justificação forte, está negando às/aos suas/seus cidadã(o)s o reconhecimento que é devido a cada um como um ser autônomo.

(iii) Por fim, a garantia das liberdades políticas é essencial para a manutenção de uma sociedade livre. Liberdades que incluem a possibilidade de explorar novas ideias, ver outras formas de organização e as consequências de políticas públicas específicas em outras partes, como também incluem a liberdade de as pessoas encontrarem-se, organizarem-se e protestarem. Quando atividades políticas são de algum modo constrangidas, as opiniões formadas e as decisões tomadas estão fadadas a carregar a marca da coerção estatal. Entre as liberdades políticas que devem ser garantidas estaria a liberdade de movimento.

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 imigrar, 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 imigrar para outros estados. Caso sejam impedidas, o leque de opções ao qual elas teriam acesso seria substantivamente afetado. A imigração é, portanto, um direito à liberdade humana³².

5.2.3. Direito humano universal à liberdade de movimento

³² Gostaria de chamar a atenção para o emprego da palavra convencional neste contexto. Para Oberman, em democracias liberais, os direitos humanos convencionais são aqueles traduzidos em uma visão que poderia ser identificada com uma concepção liberal dos direitos humano – os direitos são aqueles identificados como parte do leque liberal e as razões que justificam tais direitos também são parte da mesma família teórica. Contra essa visão, ainda que de modo rápido, poderia ser dito que, ao apelar para um tipo de perfeccionismo moral, torna-se mais vulnerável à crítica relativista, de um lado, mas também não é capaz de diferenciar os direitos humanos internacionais dos direitos especificados por uma concepção liberal de justiça, de outro. O que não significa que a crítica formulada pelo autor à posição defendida por Miller sobre o livre movimento ainda não se sustente. Gostaria apenas de chamar a atenção para uma possível crítica a essa posição, que não necessariamente tem como remente argumentos nacionalistas ou estatistas, e que enfatiza uma concepção de direitos humanos *política* contra uma concepção moral de direitos traduzida para a linguagem dos direitos humanos (Beitz, 2009; Buchanan, 2013; Vita, 2014). Agradeço, uma vez mais, à Álvaro de Vita pela formulação.

Contra o argumento de que a liberdade de movimento é um direito humano, independente do conteúdo da defesa desse direito, é possível afirmar que existe um problema de factibilidade. E se não fosse factível, dado o mundo tal como ele é, questiona-se: *Qual o papel filosófico da defesa exaustiva de uma posição que não é imediata ou necessariamente viável ou factível?*

Para Phillip Cole (2011: 166), a atividade filosófica é desempenhada por meio do questionamento crítico daqueles pressupostos fundamentais que dão forma e conteúdo às nossas visões de mundo. Algumas dessas pressuposições são profundamente abstratas, outras são mais práticas. Cabe à filosofia pensar sobre essas crenças e submetê-las ao escrutínio crítico. Há quem afirme que desse exercício resulte uma definição das crenças verdadeiras, no entanto, em um sentido mais modesto, há quem espere definir apenas aquelas crenças que poderiam ser razoavelmente defendidas (as crenças razoavelmente plausíveis). A proposta defendida por Cole é a de misturar as duas pretensões: ao final de um exame crítico, em alguns casos, as crenças se mostram verdadeiras enquanto que, em outros, a plausibilidade razoável é toda a conclusão possível de ser alcançada. Mas, continua o autor, se tudo a que se pode chegar é à conclusão de que determinada crença é irrazoável, então, mesmo assim, a filosofia já teria feito muito ao oferecer razões para que as pessoas não reafirmem ou institucionalizem determinadas crenças.

Dessa definição sobre o que se pode esperar de um exercício filosófico crítico, Cole deriva dois princípios éticos. Primeiro, quando descobrimos que uma de nossas crenças mais enraizadas é implausível ou falsa então temos boas razões para abandoná-la, e continuar a defendê-la não é apenas irracional como também antiético. Segundo, todas as crenças e práticas devem estar abertas à crítica filosófica. O que significa dizer que não podemos deixar nossos projetos filosóficos serem limitados pelo modo como o mundo político e social é organizado ou por crenças sobre os limites práticos da sua transformação.

Começar com essas definições importa para uma compreensão mais adequada da posição formulada por Cole de um direito humano à liberdade internacional de movimento. Neste caso, o que está em questão não é a viabilidade prática da aplicação desse direito moral, mas sim uma proposta que pretende oferecer razões para rejeitarmos uma crença enraizada não apenas nas democracias contemporâneas, mas também na organização do nosso mundo em um sistema de estados soberanos territorialmente delimitados. Trata-se da crença de que os estados detêm o direito moral de excluir quem demanda entrada. Cole pretende rejeitar tal crença por meio de um argumento positivo sobre o direito humano ao livre movimento e um argumento

negativo, que será matéria da próxima seção, sobre a inconsistência de se afirmar tal direito de um ponto de vista liberal e igualitário.

O embate travado por Cole é mais diretamente contra Wellman e a posição segundo a qual o direito dos estados de excluir pessoas que pretendem cruzar suas fronteiras (cívica e territorial) repousa na legitimidade desses estados, e a legitimidade dos estados é medida por sua capacidade de proteger e respeitar os direitos humanos. Mas, questiona Cole (2011:293), *por que o direito de cruzar as fronteiras políticas internacionais não é um direito humano?*

Contra Wellman, mas também contra a posição de David Miller, Cole tentará justificar a afirmação desse direito valendo-se da combinação entre uma determinada concepção de direitos humanos e de justiça social e um modo específico de afirmar um regime migratório baseado na ética da migração. O primeiro passo do argumento proposto por Cole é o de rejeitar a concepção minimalista e “suficientarista” de direitos humanos, tal como defendida por Miller (2005a; 2016). O segundo movimento é o de sustentar argumentos em favor da liberdade de movimento internacional baseados na afirmação do valor da liberdade e da igualdade. Por fim, o autor conclui defendendo o que afirma ser uma *ordem legal liberal de mobilidade universal*.

Examinaremos o primeiro passo. Não retomarei os argumentos formulados por Miller e já apresentados no capítulo anterior. O que importa, neste ponto, é a avaliação de Cole (2011: 295) sobre eles. Segundo o autor, a posição defendida por Miller contra um direito humano ao livre movimento apresenta dois traços principais: é minimalista e suficientarista. Essas seriam duas características interligadas, isto é, enquanto o foco minimalista recai sobre uma base de medida suficiente para que se atendam aos requisitos de um direito humano, não há um argumento moral que justifique ir além dessa base; trata-se de um argumento que tem por base a definição dos interesses vitais básicos³³. Nessa construção, o direito à mobilidade é atrelado

³³ Já fiz, no capítulo anterior, menção ao texto “Minimalism About Human Rights: The Most We Can Hope For?”, retomo-o para diferenciar maneiras distintas de uma visão minimalista sobre os direitos humanos. De acordo com Joshua Cohen (2004: 192), uma concepção minimalista de direitos humanos pode ser *substantiva* – uma posição sobre o conteúdo dos direitos humanos e, de modo mais geral, sobre a justiça global – como também pode ser *justificatória* – uma visão sobre como os direitos humanos são um elemento essencial para uma concepção de justiça global pensada para um mundo eticamente pluralista. Enquanto o *minimalismo substantivo* tem como ideia central a afirmação de que os direitos humanos protegem basicamente as liberdades negativas, o *minimalismo justificatório*, animado pelo pluralismo e pela tolerância, pretende defender uma concepção de direitos humanos sem conectá-la a uma concepção religiosa ou ética particular, ou seja, a pretensão é basear tal concepção de direitos humanos em uma *razão pública global*. Visões minimalistas podem ou não ser suficientarista. No caso de Miller, pode ser dito que ele combina o *minimalismo substantivo* com uma defesa *suficientarista* dos direitos humanos e da justiça internacional, de modo mais geral. De acordo com Vita (2014: 21), aquelas defesas de acordo com as quais “a justiça distributiva se limita a garantia de um padrão de suficiência para todos, independentemente de quanto tem cada um em relação aos outros em uma sociedade” podem ser chamadas de *suficientarista*. Conforme já mencionado, uma concepção de direitos humanos internacionais que tenha por base um padrão de suficiência (cf. Beitz, 2004; Buchanan, 2008; Cohen, 2004) não está necessariamente comprometida com uma concepção minimalista de direitos humanos (cf. Walzer, 1983; Miller, 2007; Ignatieff, 2001; Rawls, 1999). No entanto, aceitar que uma concepção que recorre a um padrão de suficiência pode ser compatível com a posição de que direitos

a uma justificativa instrumental: é um direito importante somente e na medida em que é importante para a garantia de outros direitos. O problema com essa posição, objeta Cole, é o de que não é capaz nem mesmo de oferecer uma justificativa para o movimento livre interno. Talvez, continua Cole, essa defesa ofereceria um bom exemplo para se pensar sobre a importância de atrelar uma justificativa de tipo instrumental com uma de tipo intrínseca para afirmar um direito humano.

Direitos humanos básicos, continua Cole (2011: 295-96), estão conectados uns com os outros de modo tal que parecem equivocadas aquelas tentativas de desatrelar um direito do outro. Tomemos como exemplo o direito básico à alimentação desconectado de outros aspectos da vida humana. O resultado seria a afirmação de um conteúdo mínimo para esse direito. No entanto, quando se conecta o direito à alimentação com outras características importantes da vida humana, a aposta é a de que o resultado será a afirmação de um conteúdo mais robusto – o direito à alimentação ganhará uma forma substantiva. O mesmo deve ocorrer com o direito à mobilidade humana, na medida em que se conecta a liberdade de movimento com outros direitos humanos e aspectos do interesse humano, o direito à liberdade de movimento tomará uma forma mais substantiva do que aquela aceita pela visão minimalista³⁴.

O ponto é que os direitos básicos estão conectados uns aos outros e em torno do desenvolvimento da agência humana³⁵. Ser um agente humano consiste, segue Cole (2011:296), em ter uma história de vida que pode ser reconhecida como humana, o que inclui condições políticas e sociais, físicas e econômicas que tornam possível o florescimento daquilo que identificamos como humano. Porém, ser gente não inclui somente ter uma história de vida, inclui necessariamente ser sua própria autora/autor, poder definir seus elementos, conteúdos e deter o poder de criar novos caminhos no decorrer do percurso. Wellman (2011: 30-31) já havia reconhecido essa capacidade como central na sua defesa da autodeterminação: “Autodeterminação envolve ser o autor da sua própria vida”. Nesse sentido, os direitos humanos, sugere Cole seguindo Alicia Yamin (2010: 46), são aquelas ferramentas que permitem às pessoas viverem vidas dignas, serem cidadã(o)s livres e iguais, exercerem escolhas

humanos internacionais constituem uma classe especial de direitos, que não se confunde (necessariamente) com os direitos morais especificados por uma moralidade política liberal (ou liberal-igualitária), não é uma possibilidade para Cole, Oberman e Carens. E, por essa razão, poderiam ser acusados de transformar os direitos humanos e o seu sentido político em mais um componente de uma categoria mais ampla (e controversa) de direitos morais. Agradeço à Álvaro de Vita por ter me ajudado a formular o ponto.

³⁴ O problema que leva ao minimalismo, no caso de Miller, é o de tomar um direito particular e buscar uma justificação isolada da relação com outros direitos.

³⁵ Alguns/alguma autores/ autora criticaram essa tentativa de repousar a ideia de direitos humanos em torno de uma concepção de agência humana, retomarei essa crítica no próximo capítulo mobilizando Benhabib (2011) e Buchanan (2008) como referências. O que está em questão aqui é a possibilidade de transformar direitos humanos internacionais em expressões legais de direitos humanos morais.

significativas e perseguir seus planos de vida. Os direitos humanos, define uma vez mais Cole, constituem o *framework* que disponibiliza as condições necessárias para que as pessoas empoderem-se para alcançar a sua humanidade.

Tal definição de direitos humanos tem a pretensão de ser mais robusta do que a minimalista por afirmar que tais direitos são parte de um processo dinâmico de construção da agência humana, e não se resumir, portanto, à definição do que seria básico para a manutenção de um certo ser humano. Cole, contra o minimalismo e o suficientarismo, defende uma visão holista e dinâmica dos direitos humanos e da agência humana, isto é, uma visão que afirma estarem os direitos e a agência humana conectados em uma rede, de modo tal que se torna impossível tomá-los isoladamente ao justificá-los. Quando se olha o direito ao movimento através destas novas lentes, sugere Cole, a conclusão sobre a sua justificação não é apenas a de que seria instrumentalmente válido para a afirmação e garantia de outros direitos, ainda que esse possa ser um aspecto defensável, mas a de que seria um componente essencial da agência humana – parte crucial da habilidade das pessoas de serem capazes de fazer escolhas como seres humanos livres e iguais e como participantes das suas comunidades local, nacional e global.

Mais especificamente, contra o aspecto suficientarista da posição defendida por Miller, Cole (2011: 298) aponta para o problema de restringir a afirmação de um *leque adequado de opções ao nível nacional*. Constrangimentos internacionais, e não apenas os nacionais, podem desempenhar um papel relevante na criação e manutenção de condições de opressão, dominação e desigualdade, especialmente quando se reconhece o papel que as fronteiras desempenham no nosso mundo. Seguindo Chandran Kukathas (2005:213), Cole lembra que uma dessas funções desempenhadas pelas fronteiras é a de restringir o movimento das regiões mais pobres para os países mais ricos. Há uma hierarquia de poder que desenha os contornos do movimento de pessoas hoje e a simples declaração de um direito humano ao movimento internacional livre não muda muito essa estrutura, reconhece Cole. No entanto, esse reconhecimento leva o autor a recolocar a necessidade de se pensar tal direito como parte de uma perspectiva sobre injustiça global e desigualdade, nesse contexto o direito ao movimento ganha um sentido especial. A aposta de Cole é a de que falar sobre o direito ao movimento livre internacional no contexto de uma defesa sobre a justiça global leva a sua perspectiva a refletir sobre o direito a migração em cenários marcados pela opressão e pela dominação. Um passo que não poderia ser dado por aquelas defesas minimalistas e suficientaristas dos direitos humanos.

Voltemos à noção holista dos direitos e da agência humana já apresentada. À ideia segundo a qual o reconhecimento de certos direitos é condição para o empoderamento

individual, Cole adiciona a posição, sugerida por Duncan Ivison (2008:180), segundo a qual os direitos podem ser vistos como veículos, reguladores do fluxo de poder em certas dimensões, ou melhor, como um modo de distribuir capacidades e formas de poder e influência. Lembrando que os direitos representam uma forma distinta de relação de poder. Se o objetivo é combater a dominação, então a chave não é remover qualquer relação de poder de cena, mas redistribuir o acesso ao poder e a capacidades individuais. Nessa distribuição, o reconhecimento de direitos desempenha um papel central.

Chegamos ao segundo movimento argumentativo apresentado por Cole. Os argumentos em favor da liberdade internacional de movimento são vários. No entanto, costumam partir da afirmação do valor da liberdade e/ou do valor da igualdade.

Argumentos que partem do valor da liberdade são mais usuais. Kukathas (2005: 213), para citar um autor já lembrado no início deste capítulo, parte da suposição de que a liberdade é um valor importante e conclui afirmando que qualquer restrição a esse valor requer razões morais fortes para justificá-la. No caso de uma restrição na esfera internacional, a demanda por razões seria ainda mais exigente. Isso porque o controle sobre as fronteiras interfere no exercício da liberdade que as pessoas têm de escapar de situações de opressão, da liberdade de trabalhar naquilo que escolheram, da liberdade de se associar com outra(o)s. O argumento que justificaria um direito à liberdade de movimento, contudo, não para na derivação do valor da liberdade. A proposta é a de combinar o valor da liberdade com o princípio da humanidade: o controle sobre as fronteiras impede pessoas de alcançarem sua humanidade escapando de contextos de pobreza, opressão e até de privação extrema. Dito de outro modo, dizer a uma pessoa que ela está proibida de cruzar as fronteiras para melhorar suas condições de vida é o mesmo que afirmar “você deve contentar-se em viver na pobreza”. A conclusão a que chega Kukathas é a de que, se os valores da liberdade e da humanidade são importantes, temos uma razão *prima facie* para a defesa das fronteiras abertas e de um direito à liberdade de movimento e, nesse caso, considerações de peso precisam ser apresentadas para negá-los.

Há ainda outra possibilidade para se concluir afirmando a existência de um direito humano ao livre movimento internacional. Cole apresenta um argumento baseado no valor da igualdade, mais especificamente, na afirmação do valor igual dos membros de uma comunidade política, que tem como conclusão a importância da liberdade de movimento para esse valor. No entanto, alerta Cole (2011: 300-1), esse argumento somente pode ser desenvolvido na medida em que se aceitam outras formas de pertencimento transcendendo o estado-nação e sua forma específica de pertencer – a cidadania nacional.

Questionar a cidadania de base nacional é uma ideia radical, reconhece Cole, especialmente porque a mobilidade internacional que a questiona também desafia a democracia (tal como a conhecemos). Acompanhado por Antonie Pécoud e Paul de Guchteneire (2005: 16), Cole defende a necessidade de se encontrarem formas alternativas de conciliar a liberdade de movimento com o funcionamento das instituições democráticas, soluções criativas que passam por “desembalar” a cidadania, decompondo-a em suas várias camadas. Dito de outro modo, é preciso que se considerem os vários componentes da cidadania – direito político, civil, social, familiar e cultural – para assim ser possível reconhecer que cada um desses elementos pode ser distribuído seguindo critérios diferentes. Essa maneira de entender a cidadania pretende evitar a lógica binária da exclusão segundo a qual ou uma pessoa detém todos os elementos da cidadania ou nenhum direito. O direito à cidadania não é do tipo *tudo ou nada*, é um direito que pode ser, e frequentemente o é, desagregado (Pevnick, 2009:155).

Cole vai além, agora de acordo com Harald Kleinschmidt (1996) e Yasmin Soysal (1994), e sugere um passo ainda mais radical. Para o autor, seria possível “desempacotar” o próprio estado nacional. A ideia, ou o chamado pela desnacionalização dos modelos de cidadania, informaria uma proposta de personalidade desterritorializada como base para a alocação de direitos de cidadania. A consequência disso seria que toda pessoa teria o direito e o dever de participar da estrutura de autoridade política e da vida pública, independentemente das suas conexões culturais ou de sua história na comunidade em questão. Essa é uma defesa da cidadania cosmopolita que expressa o princípio de acordo com o qual seres humanos podem pertencer a qualquer parte (Fine, 2007: x).

As defesas de uma ideia de pertencimento a uma comunidade política global – tal como aquela expressa na afirmação de membros livres e iguais em uma comunidade global ou ser uma participante igualmente empoderada – estão fortemente conectadas com a ideia de liberdade de movimento. É verdade, afirma Cole (2011: 302), que sua posição é parte de um projeto bastante ambicioso, e reconhecer o sentido utópico dessas ideias de pertencimento e sua conexão com o direito à liberdade de movimento não significa que a garantia desse direito deve estar atrelada à realização de instituições democráticas transnacionais. A esperança do autor é a de ter provado que existem boas razões para afirmar o direito a essa liberdade e poucas para rejeitá-la. E mais, quanto à sua realização, a aposta é a de que as mudanças institucionais em direção à sua realização não seriam tão profundas como se costuma supor. Isso porque a maior parte das fronteiras políticas que desenham o nosso mundo – especialmente as internas – não garantem o direito à exclusão; ou seja, o direito à exclusão não é uma característica necessária da existência de fronteiras políticas.

Por fim, a sugestão é a de que a imigração receba o mesmo tratamento que a emigração já tem recebido (Cole, 2011: 303-06). Cole lembra que o direito a emigrar não é absoluto – é um direito *prima facie* que pode ser limitado em tempos de extrema urgência. O ponto sobre o qual o autor quer chamar a atenção é o seguinte: assim como o direito de emigrar não é absoluto, o direito de emigrar também não precisa sê-lo. Atualmente, estados que querem limitar a emigração precisam cumprir uma série de demandas por justificação que não são cobradas quando excluem imigrantes. E mais, a maior parte das tentativas de justificar normativamente o direito que estados teriam de excluir novos membros estaria baseada em catástrofes hipotéticas e calamidades que não teriam o apoio de evidências empíricas. Sua proposta é, então, a seguinte: na falta de evidências claras de que a imigração causaria ameaça à vida da nação, tal como definido pelo *Princípio de Siracusa*³⁶, a entrada de migrantes deveria ser tratada como parte do mesmo *framework* legal da emigração, criando, assim, uma ordem legal liberal de mobilidade universal. Nessa ordem, o controle migratório tornar-se-ia a exceção e não a regra e, mais ainda, precisaria ser justificado por evidências de que a entrada de novos membros causaria catástrofes internacionais e nacionais, além de precisar estar de acordo com patamares internacionais de justiça, equidade e legalidade. A ideia aqui é a de pensar sobre o direito ao livre movimento em um cenário diferente daquele que costuma fazer parte das justificativas do controle. As fronteiras não precisam ser o lugar da anarquia e da falta de lei. Diferentemente disso, as fronteiras podem ser um espaço governado pela simetria moral e legal. Reconhecer a plausibilidade dessa afirmação, e na ausência de um argumento sobre por que seria indesejada, impõe a tarefa de começarmos – enquanto teóricos e teóricas políticos – a nos dedicar a imaginar o que precisa ser feito para que se torne realidade.

5.3. Razões para excluir

Para todas as posições vistas até este ponto, são válidas as afirmações de que o direito ao livre movimento não é absoluto e a de que as fronteiras deveriam continuar a existir. Ainda

³⁶ Sabemos que o Pacto Internacional de Direitos Civis e Políticos é composto por disposições que não admitem derrogação. Ao estudar as consequências dessas disposições, especialmente para casos em que se proclama “estado de sítio e de exceção”, a Comissão de Direitos Humanos precisou considerar a interpretação e a aplicação de cláusulas de limitação e restrição a esse Pacto. A relevância dessa discussão levou uma série de organizações internacionais – dentre elas a Associação Internacional de Direito Penal, a Comissão Internacional de Juristas, o instituto Urban Morgan de direitos humanos, o Instituto Internacional de estudos Superiores de Ciências Penais – a se reunir, na cidade de Siracusa, em uma conferência para estabelecer aquilo que ficou conhecido como as disposições de limitações e derrogações do Pacto Internacional de Direitos Civis e Políticos. Para uma consulta mais exaustiva sobre as limitações e provisões previstas pelo Princípio de Siracusa à Convenção Internacional dos Direitos Civis e Políticos, ver: <http://hrlibrary.umn.edu/instree/siracusaprinciples.html>

que as teorias apresentem justificativas internas próprias para responder à pergunta sobre quando é legítimo excluir ou fechar as fronteiras, compartilham a posição de que a restrição, e não o movimento, é autolimitada e contingente. As próximas páginas dedicam-se à apresentação dos casos em que razões para excluir novos membros que demandam entrada podem ser legitimadas de um ponto de vista que rejeita a tese segundo a qual estados democráticos podem exercer um direito discricionário sobre suas fronteiras³⁷.

Antes de seguir com a reconstrução, uma importante distinção sobre o papel que a restrição da liberdade de movimento tem nas teorias apresentadas até aqui merece atenção. Carens, a principal referência da tese das fronteiras abertas, tem uma posição sobre a papel que a teoria ideal³⁸ desempenha em sua formulação que o obriga a lidar com o problema de definir a regulação do fluxo de pessoas que demandam entrada como um problema de *second best*. O que a justiça e a moralidade demandam é a abertura das fronteiras, mas, dado o mundo como é, ou seja, a existência de comunidades políticas enfronteiradas conhecidas como estados soberanos territoriais, o teórico se vê impelido a lidar com casos em que as fronteiras poderiam justificadamente ser fechadas e o direito de mover-se livremente, restrito. Já a posição defendida por Cole trata do problema de definir quais são os casos em que a fronteira poderia ser legitimamente fechada de outra maneira. Cole não compartilha com Carens o tratamento da justificação da liberdade de movimento e do fechamento ou abertura das fronteiras como um problema a ser tratado no nível de uma teoria ideal insensível aos fatos. O problema fundamental que Cole enfrenta são as teorias e os paradoxos internos que elas produzem, quando afirmam a um só tempo princípios morais universalistas – como a igualdade humana fundamental – e o direito dos estados de excluïrem imigrantes que demandam entrada. Como resultado, temos uma defesa da tese do direito humano ao movimento internacional livre aliado à tese das fronteiras abertas. A restrição apenas é válida nos casos em que se provar *explicitamente* que a entrada de novos membros causará danos irreparáveis para a comunidade de chegada. Diferentemente de Carens, e devido à natureza do seu argumento, Cole não se dedica a tratar de uma lista de casos em que o impedimento estaria justificado.

Oberman, também diferentemente de Carens, rejeita a objeção segundo a qual a distribuição e a cultura ofereceriam razões suficientes para barrar o direito humano (não-absoluto) à imigração. De acordo com Oberman (2016: 47), custos sociais apenas podem

³⁷ É evidente, a essa altura, que o controle diz respeito ao fluxo de pessoas e, em especial, de imigrantes que demandam entrada.

³⁸ Lembrando que a teoria ideal livre dos fatos é formulada para ser capaz de produzir críticas sobre os arranjos sociais, institucionais e sobre os valores que os apoiam. A referência aqui é G. A. Cohen, conforme discutido e apresentado no segundo capítulo.

justificar restrições a esse direito quando (i) os custos são particularmente severos e (ii) não existem alternativas aceitáveis para mitigá-los. A lógica desse argumento é a de aplicar o mesmo raciocínio formulado para lidar com os *trade-offs* impostos em outras liberdades básicas para o caso específico da liberdade de imigrar. O mesmo peso deve ser dado à liberdade de imigrar, de mover-se, de associar-se, de expressar-se, de professar uma fé, escolher uma/um parceira(o) e uma ocupação.

Por todas essas razões, Carens será o autor central desta seção.

As próximas páginas foram dedicadas à defesa de que a liberdade de movimento pode ser restringida e as fronteiras, portanto, fechadas, nos casos em que a comunidade de chegada reivindica a proteção da sua segurança nacional, da ordem pública, do estado de bem-estar social e da cultura pública comum. Argumentos, importa notar, frequentemente mobilizados também na esfera pública, quando o objetivo é restringir a entrada de novos membros considerados indesejados.

5.3.1. Segurança nacional

Estados poderiam fechar suas fronteiras legitimamente em nome da segurança nacional? Essa é, reconhece Carens, a objeção mais qualificada contra a tese das fronteiras abertas. No entanto, ainda que seja qualificada, tal objeção precisa ser pensada como contingente e autolimitada, ao menos em princípio. É contingente porque só pode ser aceita, quando migrantes realmente impõem uma ameaça à segurança nacional e é autolimitada porque justifica a exclusão de migrantes que realmente impõem uma ameaça. Aceitar a objeção da segurança nacional não provê uma justificação para o controle discricionário sobre a migração, mas apenas um caso que justifica limitadamente o fechamento das fronteiras (Carens, 2013: 276).

5.3.2. Ordem Pública – liberdade e bem-estar

Outra objeção qualificada é aquela relativa à manutenção da ordem pública. Se muitos migrantes chegam e demandam entrada juntos e em grande número, pode ser que o resultado no que se refere à perda de liberdade e de bem-estar seja pior para toda(o)s – migrantes, residentes e cidadã(o)s. Então, assim como no primeiro caso – a segurança pública –, o argumento da ordem pública pode oferecer uma razão suficiente, ainda que limitada, para justificar o controle sobre a entrada de novos membros.

Mas, pergunta-se Carens, esse argumento é mesmo crível? Ou melhor, a possibilidade de entrada de muitas pessoas ao mesmo tempo é uma ameaça plausível?

A resposta do autor é a de que não é, ao menos em um quadro no qual a redução da desigualdade entre estados é, de fato, uma realidade. Para que a restrição da entrada de novos membros, em nome da manutenção da ordem pública, pudesse demandar barreiras significativas à liberdade de movimento, a quantidade de pessoas demandando entrada deveria ser suficientemente grande a ponto de a comunidade de chegada poder afirmar que colapsaria caso abrisse suas fronteiras. Todo direito humano e toda liberdade é sujeita, em princípio, a algum tipo de restrição com base em considerações de ordem pública. No entanto, alerta Carens (2013: 277), a ordem pública não costuma ser um constrangimento sério para os direitos humanos e liberdades básicas.

Uma objeção que poderia ser feita ao argumento – também considerada por Carens – é aquela que afirma estar equivocada a pressuposição da diminuição da desigualdade entre os estados para a consideração da restrição que a demanda pela manutenção da ordem pública poderia causar. Quando se considera que a desigualdade é uma realidade que afeta o fluxo migratório de modo significativo, então o argumento da ordem pública ganharia outra dimensão.

Ao responder essa objeção, Carens pretende mostrar que o questionamento sobre a sua pressuposição – uma ordem global mais justa do que a temos hoje – erra em dois sentidos.

Em primeiro lugar, a objeção não compreende o papel que o argumento das fronteiras abertas desempenha. De acordo com Carens, o propósito do argumento não é o de colocar em movimento um projeto político acabado, mas sim tornar visível a injustiça profunda dos arranjos globais existentes e afirmar o que a justiça iria requerer em princípio como mudança. Para esse fim, o mais importante são as objeções ao ideal de justiça que está sendo proposto, e não ao pressuposto considerado quando se enfrenta a objeção que aparece em nome da ordem pública.

Importa lembrar que o ideal de justiça que está sendo proposto tem, basicamente, dois componentes: (i) o direito ao movimento livre entre fronteiras e a (ii) desigualdade relativamente pequena entre estados. Essas são ideias controversas e a tentativa do autor é a de mostrar como alguém que concorda com valores democráticos deveria também concordar com esse ideal de justiça, além de mostrar que os dois componentes do ideal realmente importam do ponto de vista da justiça. Assim, ainda que as críticas normativamente importantes sejam aquelas relativas ao ideal de justiça, Carens está preocupado em enfrentar argumentos que imaginam consequências negativas, caso as fronteiras fossem abertas e o mundo fosse menos

desigual do que é hoje para, em seguida, considerar casos em que a liberdade de movimento possa ser justificada moralmente (Carens, 2013: 278).

Tal consideração leva o autor àquilo que considera o segundo equívoco da crítica que questiona o pressuposto de seu argumento. Caso se considere o valor de fato da crítica e se aceite que a ordem pública poderia constituir razão suficiente para a restrição da entrada de novos membros, partindo de um contexto mais parecido com o nosso, ou seja, marcado pela ampla desigualdade entre estados, a ordem pública, continua Carens, é um *standard* mínimo que se refere à manutenção da lei e da ordem. Porém, o uso da ordem pública como justificativa para limitar a entrada de novos membros é, da mesma maneira que o argumento da segurança nacional e mesmo sem considerar o pressuposto de um mundo menos desigual, autolimitado e contingente - eis o ponto central da questão.

Isso significa, para repetir o que já foi dito, que a ordem pública somente poderia ser usada como justificação quando o número de migrantes demandando entrada pudesse representar uma ameaça direta à ordem pública. O que quer dizer que qualquer comportamento antagonista ou violento da população da sociedade de entrada que a chegada de novos membros pudesse acarretar não seria um problema relativo ao número de imigrantes; esse seria um caso em que a reação da população – cidadã(o)s e residentes – constituiria uma ameaça à ordem pública, e não a entrada dos/as imigrantes em si mesma. O argumento da ordem pública apenas justificaria a restrição se ela fosse necessária para a preservação dessa ordem, ou seja, não poderia ser mobilizado como uma razão para restringir porque a exclusão serviria aos interesses da população da comunidade de chegada.

5.3.3. O estado de bem-estar social

É comum nos depararmos com o argumento segundo o qual fronteiras abertas poderiam oferecer um risco para a manutenção de um estado de bem-estar social. Essa defesa da restrição à entrada pode vir de procedências diferentes, mas a mais comum é aquela que chama a atenção para o fato de que a entrada de muitas pessoas impossibilitaria a manutenção dos benefícios providos por um regime de bem-estar social. Mesmo nos casos em que migrantes se mudam em busca de trabalho, e não benefícios, o problema seria o de que a entrada deles causaria custos para a saúde e, mais importante, imigrantes ocupariam os postos de trabalho que deveriam ser ocupados pela(o)s cidadã(o)s mais pobres. A oferta de cargos de baixa remuneração, e a presença de migrantes para ocupá-los, iria beneficiar os mais ricos e afetar negativamente os mais pobres, alertam os críticos. É precisamente por essa razão, sugere

Carens, que igualitária(o)s lembram dos efeitos negativos causados pelas fronteiras abertas, enquanto vozes conservadoras, como aquelas expressas em veículos de comunicação do *establishment* como o *Wall Street Journal* ³⁹, apresentam argumentos favoráveis ⁴⁰.

Mesmo ao aceitar-se o pressuposto de um mundo mais igualitário do que o que temos hoje, considera Carens (2013: 280), existiriam variações possíveis em relação aos níveis de bem-estar social que os estados poderiam oferecer. Isso significa que os incentivos para a migração em direção a estados com regimes de bem-estar mais universalistas continuariam a existir mesmo em um cenário global mais igualitário do que aquele que temos hoje. Para repetir: mesmo em um contexto global mais justo, poderia ser argumentado que estados democráticos poderiam continuar restringindo a migração com a justificativa de manter um regime de bem-estar mais universalista.

Também no caso dessa justificativa, ela só pode ser usada de modo contingente e autolimitado, propõe Carens. É contingente, porque depende dos fatos atuais sobre a migração. O caso apenas poderia ser mobilizado como razão para restringir a entrada, quando as pessoas que a demandam estivessem migrando para obter vantagens vivendo em um estado de bem-estar social mais universalista – e não por outras razões. É autolimitado porque uma preocupação em proteger um regime de bem-estar mais generoso não justificaria a restrição à entrada, se a quantidade de migrantes não ameaçasse a capacidade dos estados de manter seu regime de bem-estar relativamente generoso. Porque a preocupação é com um regime de bem-estar mais generoso, o argumento não provê razões para barrar a entrada em estados com um regime de bem-estar menos generoso, estabelece o autor. Um argumento que até poderia parecer menor, porém, sugere Carens, é importante por chamar a atenção para o fato de que essa posição não afeta diretamente a argumentação que sustenta a tese das fronteiras abertas (Carens, 2013: 281).

Aceitar a plausibilidade do argumento sobre o bem-estar social não é equivalente a aceitar os termos/pressupostos nos quais está fundado.

Sobre o pressuposto de que é preciso priorizar compatriotas, especialmente aquela(e)s compatriotas que estão piores situada(o)s, cabe ressaltar que será discutida na próxima seção a posição do autor contra a tese da prioridade. Mas faz sentido adiantar, desde já, que Carens

³⁹Mackrael, K. Forelle, C. (2015) “Some Countries See Migrants as an Economic Bonn, Not a Burden”. Disponível em: <https://www.wsj.com/articles/some-countries-see-migrants-as-an-economic-boon-not-a-burden-1450881706>. Acesso em 18 de janeiro, 2018.

⁴⁰“Conservador” aqui está sendo igualado à posição libertariana sobre a migração. Posições desse tipo podem ser encontradas nas publicações do Instituto Mises como Todea (2010), e também na página *libertarianism.org*. Ver, por exemplo, Babcock (2014).

afirma ser razoável, em um mundo menos desigual, os estados priorizarem suas/seus cidadã(o)s nos programas de bem-estar social. Mas isso não significa que é sempre legítimo excluir imigrantes potenciais do pertencimento pleno em nome da proteção ao bem-estar.

Sobre a ideia de reciprocidade, o ponto a ressaltar é que Carens reconhece a preocupação com a reciprocidade de um ponto de vista moral, inclusive aceita restrições ao acesso a programas de bem-estar para pessoas que acabam de chegar – o tempo de permanência poderia criar uma restrição legítima. No entanto, a manutenção da reciprocidade não é razão suficiente para restringir a entrada. Para a maior parte das pessoas, continua o autor, o pertencimento a um esquema cooperativo em uma comunidade política não é resultado de escolha individual. Antes, é resultado de um acidente: o local em que se nasce. Isso significa que se a falta de cooperação em um dado esquema não é resultado de uma decisão de não cooperar, e sim da falta de oportunidade de fazê-lo, o argumento da reciprocidade não pode ser mobilizado para justificar o fechamento das fronteiras para novos membros.

Sobre a ideia do compartilhamento de valores e atitudes como base para sustentar um estado de bem-estar social, argumenta-se que a entrada de novos membros poderia afetar as pré-condições emocionais para a existência de um estado de bem-estar: o sentimento de identificação mútua, solidariedade e confiança entre membros que torna possível o sacrifício dos interesses individuais mais imediatos em nome do apoio a um estado de bem-estar social. O primeiro ponto contra essa afirmação, considera Carens (2013:182-83), é o de que o número importa. Ainda em um contexto mais igualitário, se o número de imigrantes for pequeno e se o acesso a programas de bem-estar social estiver atrelado à contribuição, então seria difícil sustentar a preocupação com a imigração afetar negativamente a garantia do bem-estar social. Há, no entanto, outro sentido a ser considerado sobre essa crítica. Afirma-se que, em virtude da entrada de novos membros, a(o)s beneficiária(o)s atuais – a(o)s cidadã(os) da comunidade política de chegada – podem deixar de confiar, solidarizar-se e, por essas razões, de contribuir para a manutenção do bem-estar social. O que precisa ser respondido, de fato, é se tal erosão é legítima de um ponto de vista moral.

De um ponto de vista moral, responde Carens, importa substantivamente o motivo que explica a falta de confiança, solidariedade e assim por diante. A erosão pode se explicar pelo racismo, preconceito ou pode ser apenas resultado de certa indiferença em relação ao bem-estar da(o)s imigrantes. Carens reconhece que, de um ponto de vista prático, essas razões não são muito relevantes, já que têm o mesmo efeito na manutenção do bem-estar social. Contudo, continua o autor, para quem está preocupada(o) com a justificação moral das práticas, os motivos também importam. Isso significa que, quando as causas para o fim do apoio a políticas

de bem-estar são moralmente injustificáveis, o fechamento das fronteiras em nome da sua proteção torna-se injustificável. Se a clausura deve ser justificada no nível do princípio então, conclui Carens, não pode ter como base a manutenção de injustiças subjacentes.

Por fim, a principal objeção formulada por Carens contra o argumento do bem-estar é sobre o modo como enquadra a migração. É um argumento que supõe a necessidade de se escolher entre a liberdade de movimento e o bem-estar social. Para Carens, a demanda pela escolha está errada, do mesmo modo que a escolha de uma vítima de um assalto entre a bolsa ou a vida é errada. No caso do argumento do bem-estar, pede-se que se escolha entre a provisão material aos membros de um estado rico e a oportunidade de pessoas que estão em condições ainda piores de perseguir seus projetos de vida e melhores situações. Por que esse *trade-off* deveria ser aceito? Essa pode até ser uma escolha prática, mas o ponto de Carens é mostrar que essa é uma escolha ilegítima moralmente. Em um mundo justo esse *trade-off* não se apresentaria, talvez porque não haveria um agente responsável por tal demanda. A necessidade de escolher entre os piores situados daqui e os piores situados que vivem em outra parte é produto de estruturas e formas de organização humanas e não naturais. E, reforça Carens, trata-se de estruturas e organizações injustas que precisam ser combatidas.

5.3.4. Cultura

Como nos outros casos, a cultura pode oferecer argumentos para justificar o fechamento das fronteiras em condições muito específicas. Estados poderiam fechar suas fronteiras para a preservação de uma cultura, quando se trata de uma cultura pública que possa reivindicar o direito moral de ser protegida. Carens não se estende na explicação sobre qual tipo de cultura pública pode reivindicar esse direito, no entanto, estabelece que se trata de uma cultura que estaria de acordo com compromettimentos democráticos. Seu objetivo, ao considerar o argumento da cultura, é refletir sobre em que medida a preservação da cultura pode oferecer razões para restringir a migração. Ao fazê-lo, assume que estados podem legitimamente preocupar-se com a proteção de certos aspectos da cultura pública – tais como a língua e a vida pública em geral.

Pressupondo-se um mundo em que haveria menos desigualdade entre os membros de estados distintos do que há hoje, mesmo nesse mundo menos ideal, seria legítimo a exclusão, quando a entrada de novos membros pudesse representar um risco para a cultura da comunidade de chegada. O argumento central, nesse caso, mas também nos outros considerados até aqui, é o de que a cultura oferece uma qualificação para o comprometimento com as fronteiras abertas.

Isso significa que o poder de fechar as fronteiras continua sendo dos estados, o que não quer dizer que o estado seja a autoridade moral que pode exercer um controle discricionário sobre suas fronteiras. A posição de Carens tenta levar a sério a importância moral da cultura e o sentido em que ela pode limitar a liberdade de movimento, que é um direito humano fundamental, e chega à conclusão segundo a qual é possível imaginar casos em que práticas de clausura poderiam ser legítimas. No entanto, ainda que o fechamento possa estar justificado no plano do argumento, as práticas precisam atender condições muito específicas – é também uma demanda autolimitada e contingente: a restrição somente é válida quando a entrada de novos membros afetar a cultura pública e, nesse caso, o fechamento poderá durar apenas o tempo necessário para a sua proteção.

5.4. Respostas às defesas do direito dos estados de excluir

As seções anteriores foram dedicadas à apresentação de teses positivas sobre o direito humano à imigração, ao livre movimento internacional, como também perspectivas que defendem ser a abertura das fronteiras a resposta plausível para demandas morais por justiça. Resta ainda enfrentar o modo como essas posições respondem mais diretamente aquela questão anterior e central responsável por dar o tom do debate contemporâneo sobre a ética da migração: *Os estados podem reivindicar o direito discricionário de excluir imigrantes que demandam entrada?* O que não justificaria o controle dos estados sobre suas fronteiras quando se trata do fluxo de pessoas?

Esta seção será dedicada à organização de uma série de argumentos com o objetivo de oferecer razões para a rejeição da defesa normativa do direito que os estados poderiam reivindicar e exercer de excluir imigrantes. O foco da discussão recairá sobre cinco ideias mobilizadas para justificar o direito dos estados à exclusão: a consistência entre a afirmação de princípios liberais e igualitários e o direito à exclusão; a ideia de justiça enfronteirada como a norma; a afirmação da necessidade do direito de clausura para a manutenção de uma comunidade de caráter; a soberania como princípio que justifica o fechamento das fronteiras; a tese da prioridade da(o)s cidadã(o)s.

Vamos aos (contra)argumentos.

5.4.1. As inconsistências do direito à exclusão

Enfrentar o problema de definir o que justifica o direito que estados teriam de excluir novos membros é objeto de debate daquelas perspectivas que também precisam rejeitar esse direito. Philip Cole, no livro *Debating the Ethics of Immigration* [2011], pretende responder essa questão que, segundo o autor, não teria sido devidamente enfrentada pelo debate que se fez no campo da ética da migração. Dito de outro modo, a obra também pode ser lida como uma tentativa de preencher aquilo que Cole (2011: 163) diagnostica como um *gap* no debate sobre a ética da migração, qual seja, uma resposta adequada para a pergunta: *O que confere ao estado o direito de controlar a migração?*

O problema que envolve tal questão não se resume à resposta dada por aquelas posições que defendem fronteiras abertas ou fronteiras fechadas. É possível elaborar argumentos desse tipo apenas pressupondo a rejeição do direito que estados teriam de controlar o fluxo de pessoas em suas fronteiras. Ou seja, não importa (de um ponto de vista moral) quão parcialmente fechada ou parcialmente aberta devem ser as fronteiras. O importante é se o estado tem ou não o direito de fechar suas fronteiras em qualquer grau – pouco, muito ou em nenhum caso. A importância da posição defendida por Cole no debate sobre a ética da migração reside precisamente nesse objetivo. Até este ponto, vimos que a defesa apresentada por Carens sobre um direito universal ao movimento e de fronteiras abertas já seria suficiente para que se entenda os termos de um argumento que compartilha daquilo que foi definido como *cosmopolitismo epistemológico*⁴¹. Gostaria de reforçar a importância da proposta de Cole com base em seus próprios termos. Com Carens, temos uma resposta possível para a pergunta sobre como defender um direito humano ao movimento livre entre as fronteiras dos estados e uma utopia das fronteiras abertas. Com Carens, também encontramos argumentos que justificam esse direito e essa utopia como parte da defesa de um ideal de justiça que afirma a igualdade e a liberdade como valores fundamentais. Com Carens, finalmente, aprendemos que há uma distinção importante entre fechar as fronteiras em casos específicos – devidamente justificados – e o controle discricionário dos estados sobre as suas fronteiras. No entanto, não há uma resposta *direta* sobre por que o estado não tem um direito de excluir, para além da afirmação da liberdade de movimento como um direito humano⁴². Ao contrário de enfrentar esse problema, sabemos que Carens, ao partir da constatação de que os estados exercem esse direito de excluir cotidianamente, propõe como objetivo elaborar princípios morais que exporiam as injustiças causadas por esse direito. Cole dedica-se, então, diferente de Carens, a uma resposta

⁴¹ Para definição do que se entende aqui como *cosmopolitismo epistemológico* ver capítulo 1 seção 1.1.

⁴² Sobre esse ponto, o mesmo poderia ser dito sobre a posição de Oberman. O que há é uma resposta que pode ser derivada da afirmação do direito humano à imigração e do princípio das fronteiras abertas.

mais direta para a seguinte questão: *O direito dos estados de excluir novos membros que demandam entrada é ou não justificável de um ponto de vista moral?*

Parte do capítulo anterior foi dedicado à apresentação da tese defendida por Wellman na forma de um direito de excluir. Esta seção será dedicada ao objetivo de apresentar um argumento radicalmente oposto àquele defendido por Wellman, qual seja: o de que os estados não têm um direito unilateral de controlar o pertencimento, o que significa que, de um ponto de vista moral, os estados não gozariam de um direito de excluir novos membros que demandam entrada.

A estratégia proposta por Cole para defender sua posição é a de reconciliar a afirmação do direito a excluir exercido por estados democráticos em suas fronteiras com uma perspectiva liberal e igualitária comprometida com o universalismo ético e com o princípio da igualdade moral da humanidade (Cole, 2011: 210). A essa altura, já não é de se esperar que cause surpresa a conclusão a que chegará o autor: a junção de todos esses elementos é incompatível. Ou seja, uma posição comprometida com o liberalismo igualitário – fundamentada no universalismo ético e no princípio da igualdade humana fundamental – não pode justificar moralmente o direito dos estados de excluir e deve afirmar, conforme já discutido, a liberdade de movimento internacional como um direito humano. Afirmação que se apoia em outra impossibilidade, qual seja, a de fundamentar eticamente a distinção entre cidadão e migrante. Distinção essa que cria a assimetria moral mobilizada para justificar por que estados liberais podem exercer o direito de exclusão cívica e territorial.

Sobre esse percurso argumentativo e o campo de debate em que está inserido, vale ressaltar que, embora o contexto de disputa esteja circunscrito aos contornos da discussão liberal-igualitária sobre os temas do pertencimento e da migração internacional⁴³, as críticas de Cole podem ser mobilizadas para qualquer perspectiva que aceite o princípio da igualdade humana fundamental – *princípio da humanidade*, nos seus termos. Então, para ficarmos com uma possibilidade, comunitaristas que não abraçam por completo o particularismo ético também estão sujeito à crítica formulada por Cole ao direito de exclusão⁴⁴. Um comunitarismo, vale especificar, que não abandona o princípio da humanidade e acredita que esse princípio ainda tem algum papel na teoria e nas práticas, além de traduzir o comprometimento moral com

⁴³ Para ser ainda mais exata, como deverá ficar mais evidente ao longo desta seção, Cole pretende argumentar que não pode haver uma distinção eticamente fundamentada entre cidadã(o)s e migrantes que um estado liberal poderia apelar para exercer um direito de exclusão cívico ou territorial (Cole, 2011: 309).

⁴⁴ Direito de exclusão significa o direito que estados liberais e democráticos reivindicam de excluir indivíduos que demandam entrada. E a exclusão é tanto cívica – da cidadania – quanto territorial – aquela que acontece nas fronteiras dos estados.

a humanidade em geral na ideia de direitos humanos universais. Tal posição ainda seria comunitarista por causa do seu comprometimento com o princípio da comunidade: a comunidade continua a ter prioridade moral, tal como os direitos nacionais e nossas obrigações com a(o)s cidadã(o)s.

Outra estratégia argumentativa mobilizada por Cole é a de questionar o uso de analogias por parte das teorias que pretendem justificar o direito dos estados de excluir quem demanda entrada. Por fim, Cole chama a atenção para como essas posições costumam negligenciar o passado e o presente das migrações. Sobre o passado, tais argumentos esquecem que o colonialismo e a escravidão existiram e que desempenharam um papel central sobre o modo como os fluxos migratórios ocorrem hoje; sobre o presente, a desigualdade e outros elementos que levam a instabilidades causadoras da migração internacional são apresentadas em termos restritos, pois, se essa noção de desigualdade e de justiça social que dela deriva fosse apresentada em um sentido mais exaustivo, a aposta é a de que se chegaria a conclusões mais radicais sobre a importância do movimento livre.

Sobre o argumento da inconsistência, como já foi afirmado, é possível decompô-lo em dois movimentos. Primeiro, a inconsistência reside naquelas posições que afirmam o universalismo ético e o princípio da igualdade moral da humanidade e que pretendem defender o direito dos estados de excluir novos membros. Contudo, existe ainda uma segunda inconsistência que, para ser mais precisa, é anterior à conclusão sobre o direito de excluir. Trata-se da inconsistência entre a afirmação daquele princípio e do universalismo ético e a defesa da existência de um fundamento ético que justificaria a assimetria entre cidadã(o)s e imigrantes, entre *nós* e os *outros*. Quais seriam exatamente os termos dessas inconsistências?

O princípio da igualdade humana fundamental é resultado da afirmação do universalismo ético e, como postulou Kymlicka (2006), as teorias liberais contemporâneas tomam esse princípio como fundamental. Nesse sentido, uma teoria é igualitária, quando aceita que todas as pessoas de uma certa comunidade política têm o mesmo status moral. Dito de outro modo, as teorias igualitárias requerem que os estados tratem toda(o)s a(o)s suas/seus cidadã(o)s com igual consideração moral e respeito. Essa noção mais básica de igualdade, lembra Cole, pode ser encontrada tanto no libertarianismo de Nozick quanto no comunismo de Marx.

Dessa interpretação sobre as teorias igualitárias, especialmente aquelas preocupadas com a justiça social, podemos concluir que o princípio da igualdade humana fundamental é aplicado dentro de certo limite que, não raro, é o limite das fronteiras das comunidades políticas. É esse recorte que define as fronteiras da aplicação do princípio da igualdade humana questionado pelo argumento cosmopolita moral, para, em seguida, rejeitá-lo (Cole, 2011: 177).

Em outras palavras, o que a posição cosmopolita faz é perguntar *por que as fronteiras dos estados devem ser vistas como pressupostos da justiça e não como instituições cuja justiça deve ser avaliada* (O'Neill, 2000: 4).

Questionar os limites da aplicação do princípio de acordo com o qual as pessoas têm igual valor moral é parte de um argumento que pretende colocar as fronteiras da exclusão, e com ela o direito de excluir, sob escrutínio. É evidente, lembra Cole (2011:178), que quando se questionam os limites da aplicação de um princípio por teorias que afirmam o universalismo ético não se pretende concluir afirmando que a única saída é o fim das fronteiras. O objetivo é mostrar que, ser coerente com os pressupostos e pontos de partida, significa requerer justificação moral sempre que o limite em questão – no caso as fronteiras – produzirem ou reproduzirem arbitrariedades morais.

A pretensão de Cole é a de cobrar justificação moral da distinção que opera exclusões entre quem é parte do *nós* e, portanto, é parte da distribuição de bens sociais, e quem são os *outros* que estão fora dessa distribuição. Lembrando que um dos bens mais importantes a serem distribuídos, como bem formulou Michael Walzer, é o pertencimento. Então, a pergunta a ser respondida por quem adota o universalismo ético é aquela sobre como se justifica a exclusão de novos membros da distribuição do pertencimento. E, ao formular essa pergunta, Cole chama a atenção para a centralidade do problema do pertencimento para a coerência do projeto liberal preocupado com a centralidade da justiça social. Não podemos estabelecer, continua Cole (2011: 179), que um determinado recurso está sendo distribuído equitativamente entre membros de um certo grupo, sem antes perguntarmos sobre o modo como o pertencimento a esse grupo foi distribuído. Então, o resultado é o de que ao menos nos casos em que podemos dizer que as fronteiras foram construídas de modo justo, isto é, de acordo com princípios morais básicos sustentados por teorias liberais, o fato de os membros de uma determinada nação distribuírem um certo recurso de modo equitativo não conta muito. O esquecimento por parte de teorias liberais da justiça social do problema de definir os termos de uma distribuição justa do pertencimento, conclui Cole (2011: 179), colocaria tais formulações em uma zona de risco. Trata-se do risco de cair em um tipo de incoerência ética fundamental.

O desafio das teorias da justiça social que levam a sério o problema do pertencimento justo e que, ao mesmo tempo, pretendem justificar o direito que os estados têm de excluir tem a ver com o reconhecimento da arbitrariedade das fronteiras nacionais. As fronteiras são arbitrárias, define Cole, em ao menos dois sentidos diferentes. Primeiro, a sua localização geográfica é arbitrária e, segundo e mais importante, o lado onde se nasce é também arbitrário. Desse modo, as teorias liberais que aceitam a afirmação segundo a qual aquilo que uma teoria

da justiça deve regular são as desigualdades nas perspectivas de vida entre cidadã(o)s que surgem de posições sociais iniciais, as desvantagens naturais e contingências históricas (Rawls, 1978: 56), não podem simplesmente concluir justificando a existência de algo que comprovadamente é parte da manutenção de desigualdades fundamentais.

Parece difícil contestar a afirmação de que o local de nascimento não está sujeito à escolha individual, e, no entanto, ainda que seja matéria da fortuna, é uma daquelas contingências que têm significado inquestionável na vida de uma pessoa. Inquestionável precisamente por criar desigualdades e exclusões que deveriam ser objeto da justiça e não simplesmente aceitas como um dado. Há inclusive, lembra Cole, uma variedade de posições que vai além ao afirmar que as perspectivas de vida de uma pessoa não deveriam ser determinadas por fatores que estão além de seu controle. A nacionalidade, normalmente, é um fator desse tipo. É o que defende, por exemplo, Julian Le Grand (1991: 87): a distribuição resultante de fatores que estão além do controle individual é geralmente considerada injusta enquanto a distribuição que resulta da escolha individual não o é. Porque o pertencimento nacional costuma não ser matéria da escolha individual quando sua distribuição respeita apenas os desvarios da fortuna, nos termos de Le Grand, é injusta. O que significa, continua Cole (2011: 180), que a arbitrariedade moral do pertencimento nacional o torna uma base não apropriada para a distribuição justa de recursos e outros valores, tornando o poder de excluir pessoas do pertencimento, ao invés de um direito normativamente justificado, apenas mais uma forma de exercício do poder.

Um contra-argumento poderoso, porque desafia tudo o que foi dito até aqui, é o de que um estado liberal necessita do controle sobre suas fronteiras e, portanto, exercer o direito de excluir novos membros, se quiser manter aqueles aspectos valiosos de uma comunidade política que são necessários à sua preservação⁴⁵. Cole confessa que considera seriamente a possibilidade dessa posição estar correta empiricamente. No entanto, ainda assim, não se trataria de um impasse teórico. Realistas liberais – e aqui o termo é emprestado da teoria das Relações Internacionais – ao rejeitarem o que afirmam ser o moralismo no nível internacional, afirmam ser o interesse nacional o único *standard* a partir do qual as condutas dos estados poderiam ser julgadas. O processo de governar é, enfatiza o arquiteto da política internacional estadunidense, um exercício prático e não moral (Cole, 2011: 309). A moralidade é barrada nas fronteiras nacionais e questões relativas à justiça global não pode ser considerada para além do autointeresse nacional. Então, quando acreditamos que certas instituições são cruciais para a

⁴⁵ O que é valioso varia, pode ser a justiça social, a cultura, os bens públicos e assim por diante.

manutenção de um estado justo devemos estar preparada(o)s para tomar as medidas necessárias para protegê-lo, argumentam realistas liberais, sem qualquer preocupação com o fato de que a ordem justa somente provê justiça a um grupo moralmente arbitrário de pessoas.

Mas quando se olha para o mesmo contexto, não mais tomando o realismo como enquadramento teórico, mas sim a justiça global, o universalismo ético e os direitos humanos, o curso do argumento muda drasticamente. A conclusão a que se chega, propõe Cole (2011: 310), é a de que defender um estado liberal justo discriminando imigrantes compromete a base ética daquelas instituições que se pretende proteger e toda a filosofia mobilizada para justificar sua importância. Em última instância, continua o autor, a posição realista só pode justificar a distinção entre o *nós* e os *outros*, e a consequente restrição ao acesso a instituições democráticas, porque esse *nós* deseja protegê-las, não por alguma razão ética razoável.

Se teorias que se afirmam como liberais pretenderem justificar moralmente algum grau de exclusão dos *outros* para proteger o bem-estar social ou outras instituições relevantes para a manutenção do *nós*, precisam, antes de mais nada, enfrentar duas conclusões não palatáveis: ou apostam em um liberalismo universalista que se contradiz e é incoerente com seus princípios ou apostam em um liberalismo realista que é coerente e consistente, mas paga o preço de abandonar a moral (Cole, 2011: 311)⁴⁶. Teorias liberais que escolhem um ou outro caminho não podem encontrar uma justificação para o controle do pertencimento e se manterem como uma filosofia política coerente.

Enfrentar as questões morais e políticas que surgem quando se encara a existência das fronteiras e do movimento entre elas não significa aceitar a suposição de que a filosofia/teoria não poderia produzir respostas plausíveis, razoáveis. As questões sobre o pertencimento constituem os limites da moralidade política liberal, mas não o limite da teoria política e sua capacidade de imaginar alternativas. A saída encontrada pelo autor é a de imaginar uma teoria política “genuinamente libertadora e inclusiva” (Cole, 2011:311). Entendendo que cabe à teoria usar a imaginação para construir possibilidades, um exercício que também é necessário para o exame crítico de nossas crenças, se não estamos preparados para imaginar, conclui Cole, então não estamos preparados para produzir teoria.

Consideremos agora o problema do uso de analogias⁴⁷. É evidente que Cole pretende rebater primariamente a posição defendida por Wellman de acordo com a qual estados têm o

⁴⁶ Volto a lembrar que, embora seja essa a visão defendida por Cole, as duas alternativas apresentadas não seriam as únicas que poderiam ser construídas nos termos de um liberalismo igualitário.

⁴⁷ Neste debate contemporâneo sobre ética da migração e pertencimento político, embora tenha sido Walzer quem introduziu o uso de analogias – estado como clube, bairro e família –, o recurso a analogias também é mobilizado por Wellman e Miller.

direito de não se associar com indivíduos estrangeiros⁴⁸. Mas, para lidar com aquilo que identifica como um problema, a proposta é enfrentar mais diretamente a posição defendida por David Miller e seu apelo à analogia com o casamento quando o assunto é definir direito de saída e entrada.

O ponto da disputa aqui é a possibilidade de derivar o direito de chegada de outro direito já amplamente reconhecido, qual seja, o direito de saída. Segundo Miller, como já sabemos, da afirmação do direito de saída não se pode derivar a afirmação de um direito de entrada em uma determinada comunidade política. Se você pretende sair do estado X e o estado Y recusa sua solicitação de entrada, tal recusa não impossibilita que você saia, o que está sendo proibida é apenas a entrada em Y. Ao propor esse argumento, Miller (2007:209) recupera a analogia com o direito ao casamento nos seguintes termos: do mesmo modo que uma pessoa não pode necessariamente casar-se com a(o) parceira(o) que idealizou, ainda que tenha a oportunidade de casar-se com alguém, uma pessoa pode sair de um estado e esperar que algum outro estado irá aceitar sua solicitação, ainda que não seja necessariamente aquele estado que ela idealizou.

O problema com essa analogia, sugere Cole (2011:203-04), é o de que no exemplo do casamento o direito de saída implica a dissolução completa de toda a associação, mesmo que as partes não estejam de acordo sobre isso. E quando as partes não estão de acordo sobre o seu fim, no caso da associação pelo casamento, uma série de obrigações e limites são impostos pela lei que não se sustentariam para o caso do direito de saída de um estado. Mas, ainda poderia ser dito a favor de Miller, que o que se pretende com essa analogia é tratar o direito de entrada como um direito de oportunidade, o que significa dizer que a recusa do direito de se casar com uma pessoa específica não implicaria a perda total do direito ao casamento. Uma pessoa não tem o direito de casar com outra pessoa em particular, do mesmo modo que uma pessoa não tem o direito de entrar em um estado em particular. Então, mesmo reconhecendo os problemas da analogia, ela ainda poderia ajudar a dar uma forma mais concreta para o direito de entrada.

O erro dessa resposta, continua o autor, é o de não perceber que, quando uma pessoa sai de um casamento, ela não precisa necessariamente entrar em outro casamento. Isso ocorre com várias outras associações, porque há um espaço que pode ser ocupado indefinidamente sem muitas dificuldades⁴⁹. É por essa razão que parece plausível, para o casamento, a suposição segundo a qual um direito de saída não implica um direito de entrada, precisamente porque o

⁴⁸ Cf. capítulo quatro subseções 4.1.3.;4.5.1.

⁴⁹ É evidente que a suposição aqui é de uma sociedade em que a separação e/ou o divórcio não constituem um problema social.

direito de saída não depende da entrada em outro lugar para ser garantido e, em última instância, existir. Uma pessoa pode, continua Cole (2011:204), exercer seu direito de saída dessa associação (o casamento) sem nunca mais precisar entrar em outro tipo de relação associativa como a anterior; há um espaço fora da associação que pode ser ocupado por alguém que gostaria de seguir com seus projetos de vida fora do casamento. Esse, no entanto, não é o caso de quem migra.

Sair de um estado – um tipo de associação bastante específica⁵⁰ – implica sim a possibilidade de entrar em outro estado. Existe, é verdade, um espaço que poderia ser ocupado por pessoas sem estado. Entretanto, depois dos eventos da Primeira Guerra Mundial e, sobretudo, da Segunda Guerra Mundial, condenar uma pessoa ao status de sem estado, além de ser moralmente condenável, significa esquecer o passado e voltar a cometer erros que levaram milhões de pessoas aos campos de extermínio. O que Cole está nos dizendo é que, no caso dos estados nacionais – o que é substantivamente diferente de outras associações como o casamento ou o clube de golfe –, o direito de saída depende, para o seu exercício, da garantia de entrada em outra associação do mesmo tipo. Nesse caso, ainda que não possa ser estendido necessariamente para outros exemplos, o direito de saída implica a garantia do direito de entrada.

Para Cole, a afirmação de um direito – o de saída – depende do reconhecimento do outro – o de chegada. Tal conclusão é construída quando se recusa o recurso à analogia do estado com outras associações e ao se tratar do modo como os estados lidam com a entrada e com a saída de seus membros. A especificidade do estado tem a ver com a não existência de um espaço entre a entrada e a saída, o que é necessário para se afirmar a coerência da analogia proposta com o casamento ou com um clube de golfe. Se a analogia não sustenta a conclusão

⁵⁰ Essa afirmação é importante, posto que as analogias são usadas para sustentar o argumento da assimetria e mostrar como os estados funcionam, em relação às suas normas de pertencimento, como outras associações. Tenta-se transferir o tipo de justificativa ética dada para as assimetrias em algumas associações para o caso dos estados nacionais: se a justificativa é plausível para um caso, então o será também para os estados. Brian Barry, em seu texto “The Quest for Consistency: A Sceptical View” (1992: 284), por exemplo, apela para o casamento e o emprego para afirmar que é uma característica geral dessas associações as pessoas terem o direito de sair, mas não o de entrar. Contra esse tipo de argumento, Cole (2011: 206-207; 2000:72) sustenta que as associações são diferentes e com frequência têm diferentes regras de entrada e de saída e isso significa que as regras de pertencimento de uma associação não podem ser simplesmente transferidas para outra, quando se trata de associações de caráter distinto. Pode ser que se possa encontrar aspectos compartilhados entre o clube, o casamento e o estado, todavia o direito à exclusão não pode ser simplesmente resolvido com uma analogia. Se o estado tem ou não um direito de exclusão, isso deve ser resolvido independentemente da analogia. Barry não afirmou que sua analogia demonstra o que quer que seja sobre a justiça das regras que definem o pertencimento nos estados nacionais; mais precisamente, o que ele fez foi partir da afirmação de que quase todas as associações operam com uma assimetria entra a entrada e a saída para concluir em favor de um pressuposto da assimetria. No entanto, alerta Cole, Barry não apresenta um argumento moral que justifique a assimetria, o que faz é uma observação sobre as práticas correntes. A afirmação da assimetria precisa de mais do que um argumento que se limita a chamar a atenção para a semelhança entre práticas de diferentes associações.

do direito dos estados de excluir, tampouco o faz a adoção dos princípios liberais igualitários. Essa é a linha argumentativa que propõe Cole para concluir sobre a incoerência do direito a praticar a exclusão de novos membros por meio de um ideal de igualdade humana fundamental, ponto de partida de qualquer teoria liberal e igualitária.

5.4.2. Justiça enfronteirada

A visão da justiça enfronteirada foi apresentada no capítulo anterior como se fosse a norma. Com base nessa visão, poderia ser dito que o argumento das fronteiras abertas exageraria na reivindicação moral de acordo com a qual as pessoas que não são parte de uma comunidade política poderiam demandar àqueles e àquelas que são seus cidadã(o)s. Dessa perspectiva, como longamente discutido no capítulo anterior, demandas por justiça nasceriam primeiro dentro das fronteiras dos estados. Então, mesmo se o movimento entre as fronteiras ampliar a liberdade e a igualdade, estados democráticos não estariam obrigados a abrir suas fronteiras, especialmente se a entrada de novos membros tem algum custo para seus próprios cidadãos e cidadãs.

Como ponto de partida, Carens (2013: 256) compartilha a ideia de acordo com a qual o pertencimento importa moralmente, tal como formulado por Michael Walzer. Carens admite que, mesmo se as fronteiras fossem abertas, ainda assim haveria distinções importantes e legítimas entre as responsabilidades de um estado por aqueles a aquelas que estão dentro e as responsabilidades para com a(o)s demais. Porém, Carens distancia-se dessa posição de Walzer ao recusar a afirmação de que o escopo da justiça estaria limitado às relações estabelecidas dentro de uma comunidade política e entre cidadã(o)s, o que significa que a exclusão de pessoas que demandam entrada pode, sim, ser injusta.

O primeiro problema com essa visão, segue Carens, é a de que ela pressupõe como moralmente legítima a coerção usada para a exclusão de migrantes pacíficos que buscam entrar em uma nova comunidade política para construir uma nova vida. “Uma das virtudes do argumento das fronteiras abertas”, afirma o autor, “é a de lançar luz neste problema”⁵¹ (Carens, 2013: 257). O ato de recusar a entrada de um novo membro é um ato coercitivo e mesmo aquela(e)s que concordam com o argumento da justiça enfronteirada também concordam com a posição segundo a qual o exercício da coerção por parte de um estado gera questões de justiça. A coerção precisa ser justificável para aqueles e aquelas que são o seu objeto, o que não

⁵¹ O problema do uso da coerção nas fronteiras.

significa que é preciso persuadir cada indivíduo provando que ela(e) está sendo tratada(o) de maneira justa. Demandar razões significa reivindicar uma justificação da autoridade política que faz uso da coerção estatal; razões, especifica Carens, abertas à crítica e à contestação e que respeitam a afirmação de todos os seres humanos como agentes morais⁵².

E se, poderia ainda ser dito, a coerção que os estados exercem dentro das suas fronteiras for significativamente mais relevante, de um ponto de vista moral, quando comparada com a coerção exercida nas fronteiras contra quem demanda entrada? Isso significa que as demandas por justificação são diferentes nos dois casos?⁵³ O problema dessa posição, rebate Carens (2013:257), é o de não ser capaz de reconhecer a importância da ação do estado quando recusa a demanda por entrada, mais detidamente, não reconhece que o efeito na vida de quem é recusada(o) é tão profundo quanto nos casos em que a coerção é exercida dentro de um estado. E mais, completa o autor, não deveríamos ver como coerção apenas as ações que o estado pratica diretamente ao excluir novos membros. Há um conjunto de ações e regras que são anteriores e que fazem com que as pessoas acreditem que a migração impõe um custo alto demais. A existência de restrições coercitivas e o modo como a informação sobre elas circula funcionaria como um ato preventivo que retira a possibilidade de as pessoas pensarem que migrar pode ser um caminho a ser tomado no curso de sua vida. Para muitas pessoas, e o ponto importante da posição de Carens reside neste passo, o exercício do poder dos estados na vida cotidiana não tem o impacto profundo que se pode encontrar na determinação sobre quem pertence a qual lugar e qual o lugar em que se deve ou não viver.

A maioria da(o)s teórica(o)s da justiça enfronteirada apoia suas posições em uma alegação sobre a legitimidade moral do modo como o mundo está organizado hoje, ou seja, em estados soberanos territorialmente delimitados. Simplesmente, iniciam suas formulações com a suposição de que o problema primário da justiça é a justificação moral da autoridade dos estados sobre aquela(e)s que estão sujeitos a ela. Mesmo que historicamente esse seja o problema conectado com o nascimento e justificação das democracias, o comprometimento com a igualdade e com a liberdade como valores fundamentais requer muito mais. Isso requer, afirma Carens (2013: 258), que teóricos e teóricas encarem o modo como o mundo está organizado hoje questionando se tal organização é ou não justa e, caso não o seja, é urgente que se responda o que poderia ser feito para que mudanças substantivas ocorram.

⁵² Carens está seguindo a posição defendida por Abizadeh (2010). Nesse ponto, o autor lembra que Nagel (2005), que costuma ser identificado com o argumento da justiça enfronteirada, é uma exceção à suposição de que a coerção deve ser justificada àquela(e)s que são coagidos.

⁵³ A referência aqui é Michael Blake (2001).

O argumento ganha força quando se pensa naquelas pessoas cujas expectativas e possibilidades de vida são consideravelmente limitadas pelo local de nascimento. A defesa da limitação não apenas do âmbito de aplicação dos princípios, mas também do tipo de questão que deve ser respondida por uma teoria da justiça social nas fronteiras das comunidades políticas, precisa enfrentar um mundo repleto de pessoas que nasceram do “lado errado” da fronteira. E se as pessoas que são indesejadas e nasceram desse “lado errado” começassem a se perguntar sobre alternativas de organização do mundo mais adequada aos seus interesses? E se chegassem à conclusão de que modos alternativos existem, por que elas deveriam submeter-se ao modo como esse mundo é organizado hoje?

Outro argumento frequentemente mobilizado pela posição da justiça enfronteirada é aquele sobre a inexistência de mecanismos internacionais para assegurar o cumprimento das exigências da justiça global. O problema com essa posição, rebate Carens, é o de que toma o que deveria ser modificado, um desafio que precisa ser enfrentado, como uma explicação sobre por que estamos desobrigados a tentar. “Se temos a obrigação de manter instituições justas, também temos a obrigação de criar instituições justas onde elas ainda não existem” (Carens, 2013: 259). A falta de instituições reais que garantam a justiça global deveria ser razão para ação e não para a resignação.

Além disso, continua Carens, a questão sobre os arranjos institucionais é secundária. Ou melhor, é secundária e derivada da questão sobre princípios. E isso significa que queremos arranjos institucionais que reflitam princípios de justiça e não princípios de justiça que reflitam arranjos institucionais. Com essa posição, Carens não pretende negar a possibilidade de criarmos instituições justas como respostas aos problemas que surgem nas práticas e somente articular sua lógica moral depois. Tampouco recusa que obrigações morais possam surgir com a criação de novas instituições. Mas nada disso significa que a afirmação das instituições existentes é suficiente para produzir algum julgamento moral sobre a sua justiça ou injustiça. O problema surge quando o argumento atrela as obrigações morais que temos àquelas instituições e aos arranjos existentes, criando limites ao nosso horizonte moral, e, ao fazê-lo, o argumento restringe-se apenas a reproduzir e a legitimar os defeitos morais que esses arranjos e instituições contêm.

O debate contemporâneo sobre justiça global costuma responder às críticas formuladas pelo argumento da justiça enfronteirada provando que os estados estão interconectados, que existe cooperação, coerção e/ou uma estrutura básica que não está limitada aos estados nacionais e que, portanto, pode ser objeto de uma teoria da justiça global. No entanto, afirma Carens, é um erro imaginar que questões de justiça surgem apenas quando provamos a

existência de relações densas entre as fronteiras dos estados. Em sentidos importantes, continua Carens, o sistema internacional estabelece e limita as possibilidades de interação e relação. Por meio da definição do pertencimento de um indivíduo a uma comunidade política determinada e, depois, ao restringir o movimento, esse sistema modela a vida e as oportunidades das pessoas, de todas que vivem neste sistema. Isso significa que questões sobre justiça e injustiça surgirão independentemente da cooperação existente. Como não poderia deixar de ser, quando se aceita que não podemos simplesmente assumir que aquela(e)s que nada têm (os “*have-nots*”) devem calar-se e não questionar a justiça ou a injustiça dos arranjos institucionais que controlam as fronteiras. Se concluirmos, então, que os arranjos institucionais que organizam e governam as fronteiras são justos, a conclusão a que chegaremos é a de que temos o dever de mantê-los. Mas se a conclusão for a de que esses arranjos são injustos, então temos o dever de tentar modificá-los.

5.4.3. Comunidade de caráter

Foi Michael Walzer quem propôs os termos do argumento mobilizado para defender a ideia de que a *clausura* é condição necessária para que existam “*comunidades de caráter* historicamente estáveis, uma associação de mulheres e homens comprometida(o)s uns com a(o)s outra(o)s e com algum sentido especial de vida comum” (Walzer, 1983: 62). E mais, com Walzer aprendemos que as democracias modernas provavelmente requerem o tipo de amplitude [*largeness*] e enfronteiramento [*boundedness*] que só os estados podem prover.

Walzer apresenta a *clausura* como condição para que comunidades de caráter existam. Não seria possível sustentar uma comunidade de caráter sem a existência de pessoas que viveram ali a maior parte de suas vidas e que se identificam umas com as outras, partilhando um senso de *distintividade* em relação a outras comunidades. Sobre esse ponto Walzer provavelmente está correto, reconhece Carens (2013:261 e seg.). Porém, se a necessidade de *clausura* significa que não é possível sustentar uma comunidade de caráter, a não ser que se exerça controle sobre os fluxos de pessoas nas suas fronteiras, então ele estaria errado. Tudo dependeria de quantas pessoas estão demandando entrada, se poucas pessoas entrarem em uma comunidade grande, a chegada de novos membros não impõe qualquer ameaça à manutenção da comunidade de caráter. A *clausura* somente é necessária, continua o autor, quando o número de pessoas que querem entrar é significativamente grande a ponto de ameaçar a manutenção da comunidade de caráter.

Mas, questiona Carens, por que esse seria um cenário possível? Ou melhor, por que uma comunidade de caráter um dia enfrentaria um problema como esse? O pressuposto no argumento de Walzer é o de que as comunidades de caráter são parte importante daquilo que possibilita o florescimento das capacidades de cada ser humano e o leva a viver a melhor forma de vida possível. Supondo-se que ele estivesse correto, a pergunta se mantém: Por que um número significativo de pessoas iria querer migrar? Por que muitas pessoas estariam dispostas a abandonar sua própria comunidade de caráter que, como propõe Walzer, é um bem tão valioso?

Walzer reconhece que apenas em situações especiais as pessoas (especialmente em grande número) saem de suas comunidades. Mas, independentemente da importância que confere às comunidades de caráter, sua principal preocupação, em um mundo de fronteiras abertas, é com o grande número de pessoas que estariam dispostas a sair de suas comunidades em direção a outras partes.

Se Carens estiver correto até aqui sobre a lógica do argumento walzeriano, uma série de perguntas surge. Por que o foco da perspectiva walzeriana recai sobre medidas defensivas (a clausura) em nome da proteção de uma comunidade política da pressão causada por fluxos grandes e intensos de pessoas, e não sobre medidas positivas que impediriam tais fluxos? A preocupação primeira não deveria ser com encontrar aquilo que impede a existência da comunidade que expulsaria seus membros em massa? Não seria esse o foco mais adequado para a maior parte dos seres humanos e não apenas para aquela(e)s que nasceram na melhor comunidade de caráter? Não seria moralmente preferível o florescimento de comunidades de caráter sem a necessidade da clausura?

Para Carens, a defesa proposta por Walzer de um controle discricionário sobre as fronteiras falha precisamente por não ser capaz de oferecer respostas adequadas a esse conjunto de questões, que tampouco são consideradas pela perspectiva de Walzer.

5.4.4. Soberania

Como compatibilizar a afirmação de que os estados são soberanos com a afirmação da tese das fronteiras abertas ou do direito humano ao movimento livre? Uma tarefa que parece bastante difícil se lembrarmos o modo como o exercício da soberania, o controle sobre as fronteiras e o fluxo de pessoas povoam nosso imaginário político como dois lados de uma mesma moeda. Mas será que a afirmação da soberania leva necessariamente à afirmação do controle discricionário sobre os fluxos?

Carens desenvolve o argumento das fronteiras abertas admitindo um cenário marcado pela divisão do mundo em estados, estados soberanos, que reivindicam o direito de exercer o poder soberano em um determinado território e de controlar a admissão nesse território. No entanto, e isso é especialmente importante, não podemos confundir a reivindicação de que estados têm o direito de exercer poder soberano com a reivindicação de que todo exercício do poder soberano deve ser tomado como moralmente correto. Aceitar a legitimidade da soberania dos estados não requer o abandono da ideia de que seu comportamento pode e precisa ser criticado. O argumento das fronteiras abertas tem esse papel: reivindica que é moralmente errado a exclusão de imigrantes pacíficos que demandam entrada (Carens, 2013: 270).

Além do mais, quem mobiliza o argumento da soberania para afirmar que os estados têm um poder discricionário sobre suas fronteiras está mobilizando a ideia de soberania de modo equivocado, ao menos no contexto dos estados democráticos de direito. Não há nada na natureza da ideia de soberania, lembra Carens (2013: 271), que impeça estados democráticos de identificar aquela(e)s que não são parte da comunidade política como pessoas que têm o direito moral de entrar e residir em seu território e, portanto, de reconhecer que têm a obrigação de permitir a entrada, ao menos em circunstâncias normais. Ainda que estados democráticos possam não concordar com essa ideia, a recusa não se deve à preservação do direito de exercício da soberania.

A suposição de que o controle das fronteiras é essencial para a soberania é relativamente nova e não necessária. Por algum tempo, continua Carens, não havia qualquer conexão entre o exercício do controle sobre as fronteiras e a restrição da entrada de novos membros, de um lado, e o tipo de jurisdição territorial suposta na ideia de soberania. Os estados modernos começaram a controlar e regular suas fronteiras de modo mais sistemático somente no final do século XIX. Lembrando que os passaportes foram introduzidos apenas depois da I Guerra Mundial. O ponto que Carens enfatiza aqui é simples: não há uma relação necessária e inevitável entre soberania e restrição da migração.

Para além do argumento da novidade e de exemplos que corroborariam sua defesa, Carens adiciona: tudo o que o argumento das fronteiras abertas pede é que os estados concordem em limitar o exercício da sua soberania, quando o assunto é o controle do fluxo de novos membros⁵⁴. O que, reconhece Carens, pode não captar as consequências e o significado

⁵⁴ Um passo, vale ressaltar, que parece criar uma confusão na linearidade do argumento. Uma coisa é dizer que não há uma relação de necessidade entre o exercício da soberania e o controle das fronteiras; outra coisa, bem diferente, é dizer que os estados precisam concordar em limitar o exercício da sua soberania no sentido de abrir mão de controlar o fluxo. Não fica explícito se os estados abrem mão da sua soberania ao deixarem de exercer o

prático desse argumento, no entanto, completa o autor, “o ponto aqui é conceitual” (Carens, 2013: 272).

Abrir as fronteiras pode significar um fluxo massivo de migrantes, considera Carens (2013: 272-273). E isso significa que a restrição à migração costuma ser necessária para proteger uma comunidade quando essa comunidade goza de privilégios econômicos que a colocam na posição de ser foco desse fluxo intenso. Restringir significa manter privilégios. Então, se as diferenças políticas e econômicas entre estados no mundo não fossem tão grandes não haveria qualquer razão para ver o direito ao livre movimento como uma ameaça à soberania. O argumento das fronteiras abertas caminha lado a lado com a afirmação de uma concepção de justiça global. Mesmo que esta última não seja desenvolvida por Carens, seu objetivo é o de afirmar que qualquer justificação para limitar a entrada de novos membros deve apelar para algo mais do que apenas o conceito de soberania. Como conceito, a soberania somente requer que o estado decida qual será sua política migratória, o que não significa que a política migratória que adotar não possa ser restringida por considerações que se justificam um ponto de vista moral.

5.4.5. Prioridade para compatriotas

Um caminho para justificar o controle discricionários dos estados sobre a migração consiste em afirmar que tal controle representaria o resultado legítimo das obrigações que compatriotas têm uns para com a(o)s outra(o)s. As obrigações que a(o)s cidadã(o)s têm umas/uns para com a(o)s outras(o)s possuem precedência em relação às obrigações que possam ter com a humanidade em geral.

Ao considerar esse argumento, Carens não recusa a tese de que não estamos autorizados a dar mais atenção e cuidado para aquela(e)s que estão mais próximos de nós em comparação a estrangeiros. O princípio do igual valor moral não necessariamente leva a um universalismo abstrato de acordo com o qual os deveres que temos em relação à humanidade toda são os mesmos que temos para com nossa melhor amiga. O cosmopolitismo admite diferentes formas e variações. Isso significa, para o argumento de Carens, não negar a relevância de vínculos particulares, mas afirmar que eles devem ser restringidos por considerações de justiça. Em alguns casos é, sim, possível justificar moralmente o

controle sobre o fluxo nas suas fronteiras, ou se o controle não é uma derivação necessária do exercício da soberania.

favorecimento de compatriotas, mas não em qualquer situação. No caso da exclusão de pessoas, não é moralmente justificável excluir quem demanda entrada por meio do argumento de que a(o)s nacionais precisam privilegiar suas/seus compatriotas.

Do mesmo modo que costuma ser aceita a afirmação de que o nepotismo – o favorecimento de membros da família na ocupação de cargos públicos – é moralmente injustificável, sem que para isso seja preciso aceitar o argumento segundo o qual não devemos nada de diferente a um membro da família das obrigações que temos para com a humanidade em geral, poderia ser aceita a tese de Carens sobre o controle da migração. Pode ser aceito que cidadã(o)s têm prioridade em alguns casos – quando se demanda a proteção de uma cultura pública particular, por exemplo -, sem que se considere que um desses casos é o controle discricionário sobre o fluxo de pessoas nas fronteiras.

Afirmar que as fronteiras devem ser abertas, continua Carens, não significa ignorar laços particularistas: eles continuam a importar. Continuaríamos a ter responsabilidades especiais em relação aos membros de nossa comunidade política. Afinal, garantir que temos responsabilidades especiais uns em relação aos outros – no contexto de uma comunidade política – é condição de necessidade para que decisões coletivas possam ser tomadas, para que serviços públicos possam ser oferecidos, para que impostos possam ser cobrados e assim por diante. No entanto, nada disso significa que essas responsabilidades não tenham limites. E, sugere Carens, devemos recusar a afirmação de que os direitos humanos dos não membros podem ser desrespeitados, em nome da proteção de responsabilidades especiais entre os membros de uma comunidade política. Então, se (e para Carens trata-se de um direito) mover-se livremente entre as fronteiras é um direito humano fundamental, é errado promover os interesses dos membros violando esse direito.

5.5. Considerações Finais

As perspectivas apresentadas neste capítulo partilham ao menos uma posição normativa forte: os estados democráticos não podem excluir legitimamente pessoas que demandam entrada, ou melhor, não detêm poder discricionário sobre o controle do fluxo de pessoas em suas fronteiras.

É verdade que os diferentes argumentos normativos apresentados se encontram na afirmação ou de ideal de fronteiras abertas ou na justificação de um direito humano ao livre movimento entre as fronteiras. Sobre as diferenças, espera-se que tenham ficado evidente os seguintes pontos.

Acredito que Cole (2015) tem razão ao propor que a diferença fundamental entre a sua posição e aquela defendida por Carens, desde os anos 1980 até a sua principal obra – *The Ethics of Immigration* –, diz respeito à estrutura do argumento e ao caminho escolhido para chegar a conclusões muito parecidas: fronteiras abertas e um direito humano ao livre movimento, na defesa de Carens, fronteiras abertas e um direito humano ao movimento livre internacional, na defesa de Cole. Mas, porque na teoria a “estrada” importa tanto quanto o ponto final da jornada, a reconstrução proposta neste capítulo pretendeu mostrar dois aspectos: enquanto Cole afirma ser o pertencimento o ponto fundamental de uma teoria da justiça política e social concluindo que qualquer tentativa de lidar com questões de justiça que as confina nos limites dos estados nacionais é necessariamente incompleta e incoerente; posto que não se dedica ao problema do pertencimento, Carens concede a possibilidade de haver questões sobre justiça social que são anteriores ao problema do pertencimento.

Entendo que a perspectiva de Carens se mostra bastante desafiadora, porque o autor pretende oferecer tanto uma resposta para o problema do pertencimento político que surge nas democracias reais, quando a migração é uma realidade, como também uma resposta para o que a justiça requer em termos de princípio sobre o mesmo contexto. E a ideia é a de que os dois componentes sejam coerentes entre si, ou seja, que a tese do livre movimento e das fronteiras abertas seja coerente com a resposta que os comprometimentos com os princípios democráticos, em uma determinada comunidade política, podem dar para os problemas⁵⁵ da ética da imigração.

Já a proposta de Cole se mostra mais circunscrita a uma família de teorias, termos e problemas normativos. Trata-se do liberalismo igualitário. Seu argumento é inteiramente construído tomando como ponto de partida o comprometimento com a igualdade moral de todos os seres humanos e a pretensão é a de que reconhecer a força desse princípio levaria a uma defesa irresistível da tese das fronteiras abertas, na medida em que essa seria a única ordem política em que a igualdade moral dos seres humanos poderia ser totalmente realizada (Cole, 2014: 603). Os desafios que precisam ser enfrentados neste aspecto são também grandes. Para além de uma teoria que se mostra bastante coerente com seus pontos de partida, a pretensão de derivar uma resposta para os problemas que podem ser organizados em torno de uma concepção de justiça social da afirmação do direito à liberdade de movimento internacional e da defesa do caso das fronteiras abertas é bastante ambiciosa e demanda mais do que apenas o exercício de derivação e de cobrança de coerência.

⁵⁵ Problemas que envolvem o trabalho temporário, a residência e permanência de não cidadã(o)s, o acesso de migrantes à bens públicos e assim por diante.

A estratégia de cobrar coerência é também, em alguma medida, empreendida por Oberman. Vimos que o autor opta por defender o direito humano à imigração como uma derivação do direito ao movimento livre interno, mas também de uma lista de direitos de liberdade já amplamente reconhecidos. Ainda mais pontual que as defesas de Cole e de Carens, a proposta de Oberman é interessante não apenas por responder diretamente àquelas posições defendidas por Wellman e Miller, mas também por levar adiante a proposta argumentativa de Carens de uma maneira distinta. Oberman toma como ponto de partida direitos já reconhecidos para, daí, concluir pela necessidade de afirmar outros direitos, e isso não apenas para manter a coerência com os princípios previamente afirmados, como também para garantir a preservação de interesses já reconhecidos como importantes.

Os termos do debate que ficou conhecido, no campo da teoria política contemporânea, como *ética da migração* foram colocados e discutidos nestes dois últimos capítulos. O passo seguinte poderá ser lido, então, como uma tentativa de oferecer uma mirada distinta e alternativa sobre as questões substantivas desse debate (parte II). A pergunta teórica que organizará as páginas que se seguem é aquela sobre as implicações normativas e conceituais advindas do reconhecimento, (i) primeiro, de quem migra, e, é considerado indesejada(o) como a autoridade epistêmica, mas também, (ii) e em segundo lugar, da consideração da natureza específica da relação que se dá na fronteira quando o estado coage quem não considera bem-vinda(o) e pode envia-la(o) aos centros de detenção. Se, até então, esses contornos só puderam ser apresentados enquanto uma proposta, o próximo capítulo será dedicado a demonstrar as diferenças mais substantivas acarretadas pela adoção de uma concepção específica de quais seriam as tarefas de uma teoria crítica e normativa, aliada a defesa sobre o papel epistemológico que a(o) migrante deve ter nesta construção (de perguntas e respostas).

Contra a estratégia argumentativa defendida poderia ser dito que se o próximo passo não será o de enfrentar as nuances do debate proposto, nada justificara o espaço dedicado à apresentação e interpretação das diversas visões que compõem o já vasto campo de disputa da ética da migração. Bastaria sintetizar, em linhas bastante gerais, cada posição e partir para a tese que se pretende construir.

Com o intuito, uma vez mais, de justificar as rotas percorridas nestes dois últimos capítulos, ofereço à/ao leitora/leitor três razões de natureza distinta.

Em primeiro lugar, é preciso reconhecer que o debate contemporâneo sobre a ética da migração ainda não foi devidamente explorado por quem faz teoria/filosofia política no Brasil. O que significa afirmar que nem os termos, tampouco a(o)s representantes das diferentes posições, são parte do repertório usual das pesquisas feitas no país. A tarefa de reconstrução

empreendida, nesse sentido mais pedagógico, cumpre o papel de apresentar um certo debate que circunscreve a migração internacional como objeto relevante para a teoria/filosofia política contemporânea.

Outra razão que justificaria o percurso é a seguinte: esta tese sustenta o argumento, de acordo com o qual, o problema normativo que surge quando, de um lado, levamos a sério as reivindicações da(o)s migrantes, e, de outro, compreendemos o processo por meio do qual se cria uma vida que pode ser enviada para um centro de detenção, deixa de ser aquele sobre se os estados podem ou não excluir, se existe ou não um direito humano à migração. Reconhecer a existência dessas pessoas e os modos por meio dos quais sua agência moral é afetada, quando são colocadas no lugar da fronteira, significa propor uma nova questão normativa que, argumento, é central para qualquer ética de migração, a saber: *A quem os estados devem justificar o regime coercitivo em suas fronteiras?* A atitude de questionamento do cosmopolitismo e do estatismo/nacionalismo epistemológico e metodológico só poderia ser sustentar depois de se dar a cada uma das perspectivas que representam essas posições suas melhores versões. E mais, para além desse ponto metodológico, porque se realizou a tarefa difícil de produzir uma descrição (sem desejo)⁵⁶ das várias formulações, o último passo do argumento defendido poderá amparar-se, sempre que necessário, em uma apresentação qualificada dos termos e das posições do debate. O que previne o argumento de reinventar aquilo que já está consolidado, ao mesmo tempo em que carrega a potencialidade de oferecer um ponto a mais na trama argumentativa de um campo de disputas e embates que nem sempre se apresentam de forma clara e organizada.

Por fim, a terceira razão que justificaria o percurso é a seguinte: ao propor a necessidade de uma mudança tanto das questões, quanto de suas respostas, está pressuposto que as rotas já colocadas foram, de algum modo, exauridas. O que pretendi, neste e no capítulo anterior, foi explicitar (a partir das vozes da(o)s própria(o)s autora(e)s) as aporias de um embate criado por suas diferentes perspectivas. Não é preciso colocar um elemento externo à essas teorias para notar como internamente elas apresentam rotas que não necessariamente se configuram como uma saída adequada para os problemas estabelecidos.

⁵⁶ Descrição com desejo é aquela que ou adiciona ideias para aproximar uma perspectiva da defesa que está sendo proposta ou esconde aspectos e proposições que une argumentos que se apresentam como distantes.

Capítulo 6

Uma teoria política crítica e normativa para migrantes

Definir as especificidades da migração internacional contemporânea não é tarefa fácil. Se o fenômeno tem alguma singularidade, isso não pode ser atribuído à sua escala: dificilmente o fluxo de pessoas entre países chegará a ser comparável à quantidade de indivíduos deslocados durante o comércio atlântico de escravos, na colonização europeia do Canadá, Austrália, América e África do Sul, ou às desnaturalizações em massa operadas pelos estados nacionais, durante a Primeira e a Segunda Guerra Mundial (Phillips, 2001: 276). Entretanto, sem necessariamente comprometer-se com a ideia de singularidade, pode ser dito que alguns dos padrões da migração entre fronteiras estão em transformação. Stephen Castles e Mark Miller, em um estudo clássico da década de 1990, já haviam identificado algumas características que tornam o fenômeno da migração internacional contemporâneo distinto e merecedor de atenção especial: a globalização (extensão) da migração – mais países são afetados por migrantes originados de diversas áreas; a diferenciação da migração – cada país pode atrair simultaneamente refugiada(o)s, pessoas em busca de oportunidades de emprego por curto período e pessoas que procuram residência permanente; a feminização da migração¹ – o que diferencia os desenvolvimentos correntes do que antes era um movimento dominado por homens; por fim, a crescente politização da migração – políticas domésticas e bilaterais, relações regionais e políticas de segurança nacional são cada vez mais informadas pela migração internacional (Castles; Miller, 2003: 7-9; Ventura, 2013).

Ao lado da feminização, da “globalização” dos países atingidos, da diferenciação de tipos de migrantes e da politização do controle, poderia ser adicionado um outro aspecto, conectado ao contexto mais geral dos fluxos migratórios: a migração internacional (especialmente aqueles fluxos de pessoas consideradas *indesejadas*) continua a acontecer em cenários entrecortados pela herança da escravidão, dos colonialismos e das práticas neocoloniais (Cole, 2011). Partir desse reconhecimento impõe alguns desafios para o debate teórico-normativo sobre a migração.

O mais imediato deles tem a ver com os conceitos, as ideias e ideais que costumamos aceitar sem muita reflexão sobre seus usos e significados ao longo da história. Com isso, estou longe de afirmar que todos os modos de teorizar e produzir raciocínios filosóficos deveriam estar comprometidos com o contexto do surgimento e usos das ideias, ideais, conceitos e

¹ Para um relatório abrangente sobre a feminização da migração, inclusive com uma revisão bibliográfica do tema, ver: Fleury (2016).

princípios. Entretanto, as características do fenômeno analisado demandam alguma discussão sobre esse contexto (que é também teórico-conceitual), o que não é necessariamente válido para outros objetos. Tentarei explicar, ao longo dos próximos parágrafos, o *porquê* da necessidade de se levar esse contexto a sério. Isso pode ser lido como o preâmbulo de um argumento que pretende, antes, responder às demandas do objeto mais do que se filiar a essa teoria ou àquela(e)s autora(e)s.

A primeira justificativa para a relevância teórica de se reconhecer as características que marcam o contexto do fenômeno da migração de pessoas normalmente consideradas *indesejadas* está diretamente relacionada com os modos por meio dos quais as diferentes teorias normativas – reconstruídas nos capítulos anteriores – interpretam esse cenário. Dito de outra maneira, o que estou supondo é que tanto o modo pelo qual o contexto é definido quanto o lugar que esse contexto ocupa nas teorias éticas da migração têm implicações na definição sobre qual tipo de questão normativa surge quando pessoas transitam entre as fronteiras dos estados.

Argumentarei, ao longo deste capítulo final, que o modo como a caracterização do fenômeno informa perspectivas normativas carrega implicações substantivas para o tratamento do fenômeno da migração internacional tanto como um *problema* relativo ao *funcionamento* dos estados, da justiça social/distributiva, da cidadania, das fronteiras, quanto como um *problema* que remonta ao contexto de *injustiça distributiva* que divide o mundo entre países ricos e pobres. A aposta é a de que o reconhecimento da organização do nosso mundo como muito mais complexa do que a imagem de estados separados entre ricos e pobres, e que essa complexidade se deve a uma construção histórica que distribui acessos ao poder – de decidir sobre o seu destino e de sua população, de participar das decisões internacionais, de ser reconhecido como um “bom” país e assim por diante² –, nas esferas nacionais e internacionais, trará resultados substantivos para a formulação da questão normativa emergente nos contextos

² Talvez a expressão na esfera pública mais óbvia dessa divisão seja a posição defendida por Donald Trump. Um discurso particular merece destaque, em 11 de janeiro de 2018, na Casa Branca, o presidente Trump questiona por que seu país está recebendo pessoas de “*shithole countries*” (“Por que nós estamos recebendo todas essas pessoas de *shithole countries* aqui?”). Os senadores que saíram em defesa de Trump rebateram as críticas questionando se a(o)s crítica(o)s prefeririam morar na Noruega ou no Haiti. Poderia citar outros exemplos, mas o ponto é sempre o mesmo: há uma divisão entre migrantes bons e migrantes ruins, desejada(o)s e indesejada(o)s que é parte do debate público e eleitoral sobre migração. O problema para o qual estou chamando a atenção é relativo ao papel que esse tipo de divisão desempenha ou não nas defesas normativas apresentadas nos dois últimos capítulos. Poderia ser dito, contra a posição construída, que uma teoria sobre a justiça da migração é necessariamente ideal e só pode ser devidamente formulada em um plano livre dos fatos que marcam esse mundo. O ponto de disputa seria, então, não sobre a importância da herança colonial e pós-colonial, mas sim sobre a importância que isso tem para responder a pergunta sobre as demandas por justiça no contexto migratório. Para além dessa questão mais metodológica, vale explicitar que o caminho proposto neste capítulo é o de mostrar que esses tipos de decisão têm consequências substantivas para o tratamento normativo que o tema da migração suscita.

da migração. Para além dessa mudança, pretende-se sustentar que a migração não precisa ser necessariamente tratada como um *problema*.

A segunda justificativa que explica a relevância teórica de dar centralidade às especificidades do fenómeno migratório contemporâneo está diretamente conectada com a naturalização do fato de que os centros de detenção estão povoados por migrantes, não-brancos, vindos (em sua maioria) de países que sofreram as consequências do colonialismo e/ou são identificados como “subdesenvolvidos”³. Tais pessoas normalmente são foco do uso do direito dos estados de excluírem novos membros. A teoria política precisa enfrentar o desafio de lidar com um passado em que exerceu papel importante na justificação da construção daqueles “outros distantes” que podiam ser explorados, colonizados e dominados. E mais, precisa estar atenta ao papel que pode continuar a desempenhar na justificação dessas distinções. O que está sendo defendido, dito de outro modo, é o argumento segundo o qual considerações sobre injustiça histórica devem desempenhar um papel relevante em uma reflexão normativa sobre a migração internacional. Nesta tese, essas considerações serão mobilizadas, em um primeiro momento, para questionar as teorias apresentadas nos capítulos anteriores com a seguinte pergunta: *Quem pode ser legitimamente excluído pelas teorias que justificam a exclusão?*⁴. Em um segundo momento, a ideia será mobilizada como uma razão contextual para justificar a entrada de novos membros.

Quem se propôs a lidar e a denunciar o papel que a teoria política e as ciências sociais, em geral, exerceram no passado/presente⁵ colonial foram os autores e autoras conhecidas como pós-coloniais. A variedade de perspectivas – que foram muito além da denúncia e alcançou a produção de um campo de estudos e pesquisas próprio – teorias abrigadas na rubrica *pós-colonial* é ampla e não será tema de debate desta tese, tampouco deste capítulo⁶. Mas duas

³ Desconheço dados gerais sobre qual é a origem das pessoas que estão detidas – nos mais diversos regimes – em razão da migração. A afirmação que estou fazendo está baseada nos dados sobre os fluxos e, especialmente, sobre o tipo de construção pública do personagem migrantes *ilegal, clandestino e indesejado*. Os debates eleitorais e públicos nas eleições gerais dos últimos anos (2016-2017) nos EUA, França, Holanda, Áustria, e nas disputas sobre o Brexit na Grã-Bretanha, corroboram essa afirmação. Ainda que não tenha realizado uma pesquisa exaustiva sobre a construção dessa imagem pública e o modo como elas se relacionam com a criminalização de um certo tipo de migração, estou seguindo os seguintes trabalhos: Furman; Epps; Lamphear (2016); Bosworth (2014).

⁴ Gostaria de acenar desde já à/ao leitora/leitor que com essa afirmação não pretendo questionar o conteúdo das posições que defendem um direito à exclusão dos estados. O questionamento existe, mas o seu foco recai sobre a forma dessa argumentação. Agradeço Álvaro de Vita por ter destacado a importância de explicitar esse passo do argumento.

⁵ O passado e presente aqui não representam um jogo de palavras. Estou de acordo com Spivak (1990: 166) quando afirma que “[v]ivemos em um mundo pós-colonial neocolonizado”.

⁶ Não quero comprometer o argumento construído neste capítulo com a afirmação segundo a qual toda teorização pós-colonial precisa ser discutida à luz do fenómeno migratório. O que está pressuposto, como bem propôs Parvati Nair (2013:1), é que o encontro entre teorias pós-coloniais e migração ocorre quando os “deslocamentos” [“dislocation”] passam para o primeiro plano da análise. Para teorizações que ocorrem no encontro entre o

ideias desenvolvidas nesse campo foram reformuladas e tomadas como ponto de partida neste trabalho. A primeira ideia é a de que as lentes analíticas *pós-coloniais* são especialmente relevantes por ajudarem a enxergar quais relações de poder estão em jogo, quando um estado exerce o pretense direito de fechar suas fronteiras⁷. A segunda ideia é a de que migrantes indesejada(o)s, vista(o)s normalmente como inferiorizada(o)s, abjetos, sem qualquer possibilidade de ação no mundo, encontram mecanismos de resistência e a migração pode ser pensada como um *tipo de resistência*. Tal ação ganha traços especiais em um mundo que, desde as perspectivas de quem transita e não é considerada(o) bem-vinda(o), é murado, cercado, enfronteirado, violento e perigoso⁸. Ou seja, se queremos levar a sério o papel das fronteiras na teoria normativa, não podemos ignorar essas duas contribuições centrais de um raciocínio pós-colonial.

Então, a pergunta que precisa ser respondida é sobre qual é a relação entre essas “duas ideias” e o argumento construído ao longo desta tese. A primeira ideia está ligada àquilo que chamarei de “ponto teórico-conceitual” e a segunda, de “ponto substantivo-prático”.

A primeira ideia é relevante para o ponto teórico-conceitual que gostaria de expor e desenvolver. Esse ponto consiste na afirmação de acordo com a qual é preciso diferenciar questões de poder e de justiça, de um lado, e questões de cuidado, benevolência e misericórdia, de outro. O fenômeno da migração contemporaneamente, a despeito do que parecem supor os argumentos cosmopolitas, estatistas e nacionalistas⁹, é um fenômeno que não pode ser reduzido nem somente às questões de justiça social, tampouco às questões de cuidado, misericórdia ou

fenômeno da migração e teorias pós-coloniais, além da própria Nair (2013), ver Mains; Gilmartin; Cullen *et al.* (2013), Brah (1996); Loomba (2005).

⁷ Para exaurir o problema de definir quais relações de poder estão em ação, no contexto contemporâneo da migração internacional, a pesquisa a ser realizada não pode seguir o desenho proposto por este trabalho. O que quero dizer ao afirmar que, com as lentes analíticas pós-coloniais, pode-se ver, ou mesmo identificar, as relações de poder que estão em jogo quando um estado exerce aquilo que reivindica como direito de fechar suas fronteiras, é que reconheço a relação entre estruturas, agência e contexto que é parte da definição sobre: quem pode falar, qual interesse é legítimo e pode ser definido como razão para abrir ou fechar as fronteiras, quem pode fazer parte das deliberações políticas sobre o regime das fronteiras, quem conta na definição dos termos legítimos do uso da coerção nas fronteiras. Com essas afirmações, não esgoto o que poderia ser chamado de “relações de poder que ocorrem nas fronteiras”, mas acredito que, ao reconhecer a existência dessas relações, torno o argumento mais sensível e coerente com a relação entre o contexto da migração, a definição de quem importa e quem não importa na definição (normativa e política) dos regimes migratórios e das estruturas de coerção que entram em ação nas fronteiras dos estados, quando precisam lidar com as demandas de novos membros.

⁸ Afirmar que aqueles e aquelas que migram resistem não significa dizer que quem não migram pode ser identificada(o) simplesmente como alguém que se resignou aos infortúnios e as injustiças que marcam suas vidas. A resistência possui mais de uma face, e a migração é apenas uma possibilidade. Com a ideia de que migrar é uma forma de resistir, gostaria de uma vez mais destacar a importância de tratar teoricamente a(o) migrante como um sujeito portador de capacidade de agência. Já os adjetivos mobilizados para qualificar uma certa experiência de quem vive no lugar social da fronteira são resultado de uma análise que *ouviu* o relato de Caetano.

⁹ No capítulo quarto e quinto, propus que o uso desses adjetivos somente tem valor quando associados aos argumentos defendidos por cada proposta apresentada e discutida nos capítulos anteriores. A mesma afirmação continua válida aqui.

benevolência. Mais especificamente, quando falamos do exercício da coerção dos estados em suas fronteiras e olhamos para quem pode fazer parte do procedimento (normativo, mas também político-deliberativo) que o justifica, estamos falando de relações de poder que um conjunto de estados exerce sobre um determinado grupo de pessoas. É verdade que o que estou chamando de problema de poder encontra morada em um mundo profundamente desigual. No entanto, o que está sendo negado ao migrante que demanda entrada, como naquelas experiências de desrespeito narradas na Introdução desta tese, não são apenas os recursos, mas sim a possibilidade de ser tratada(o) com igual na definição de como a coerção deve ser exercida naquela fronteira¹⁰. O que está sendo negado, então, é o tratamento de quem migra como alguém que pode fazer demandas e cuja voz, história e projetos têm importância no momento da avaliação dessa demanda e da decisão sobre qual regime de fronteiras é justificável.

Há ainda um ponto substantivo-prático que também deverá ser desenvolvido. Ao agir nesse mundo enfronteirado, a(o) migrante o desestabiliza, tencionando a “normalidade” de algumas das peças que compõem a engrenagem dos estados nacionais. Busquei mostrar – especialmente ao longo do terceiro capítulo – como a tentativa de compreender uma das facetas do fenômeno dos centros de detenção acaba por desvelar a relação entre “estado”, “direito”, “fronteira” e “território”. É difícil concluir – para desespero daqueles diagnósticos cosmopolitas mais controversos – que o mundo está se dirigindo para a desterritorialização da política, da lei e do direito, como querem David Held et al. (1999: 32) e, com ele, Seyla Benhabib (2002: 179). Ao contrário, concordo com Saskia Sassen (1996: 66 e seg.), quando ela compreende a ação dos estados em relação à migração como uma forma de (re)nacionalização da política – e não sua cosmopolitização. A proposta a ser defendida, então, não pode ser a derivação de um princípio cosmopolita traduzido em um direito humano internacional, por exemplo. Estar atenta(o) ao modo como os estados renacionalizam a política, mas também reterritorializam a possibilidade de demandar direitos significará, neste capítulo, buscar uma resposta para a natureza específica da relação criada entre quem migra e a comunidade política de chegada. Com efeito, sustento que o tipo de tratamento normativo dado ao fenômeno precisa levar em consideração um aspecto importante, entendido como parte constitutiva das muitas realidades de quem migra, qual seja, a existência dos estados e de suas fronteiras definidas como lócus do

¹⁰ O que estou dizendo não é que a privação material, por exemplo, não seja parte importante da experiência da(o)s migrantes, especialmente aquelas pessoas que ganham o status de indesejadas. Estou afirmando que a marca comum da experiência de quem migra e é considerada(o) indesejada(o) parece ser outra. Isto é, o que une a experiência de quem vive nos centros de detenção na Itália e nas pensões na Áustria não é a privação material, mas sim o tratamento a eles destinado, como objetos da lei e do arbítrio do estado receptor. São pessoas que estão condenadas a viver uma vida de espera, uma vida que, não raro, é descrita como “pausada”.

exercício da coerção. A outra consequência substantiva, qual seja, a de se levar em consideração a interação entre a(o) migrante nas fronteiras e o estado, foco da sua reivindicação, é a de propor tratar tal interação como uma demanda por justificação sobre o uso da coerção nas fronteiras. Porque a relação pode ser descrita nesses termos é necessário que se precise qual é o procedimento por meio do qual se definirá como o pertencimento será distribuído, e se essa reivindicação pode ser descrita como um chamado por justiça em certo contexto de justificação. Por fim, por se tratar de um procedimento de justificação, é preciso que se responda a seguinte pergunta: *A quem os estados devem justificar seu regime de fronteiras?* (seção 6.1)

O argumento a ser elaborado sugerirá que a experiência de quem migra carrega demandas normativas de justificação que apenas podem ser respondidas se tratarmos essa pessoa tanto como um “outro generalizado” quanto como um “outro concreto”. Se a presença desse outro generalizado demanda um tipo de reconhecimento de quem recebe a reivindicação – reconhecimento como respeito – a presença do outro concreto demanda que sua história, suas razões, suas reivindicações tenham espaço no momento da justificação e no momento da deliberação política sobre qual regime de fronteiras adotar.

Em um primeiro momento, a demanda por respeito entra em cena e define a necessidade de se recorrer a um exercício de “mentalidade alargada” e de “reversibilidade de perspectivas” para responder àquilo que a justiça requer nesse contexto: que o exercício da coerção por parte dos estados em suas fronteiras seja justificado por razões que nenhum da(o)s envolvida(o)s poderia razoavelmente rejeitar. No segundo, a rede de narrativas, isto é, as histórias particulares passam a ser centrais para a definição daqueles critérios práticos que definem os termos da seleção que cada estado democrático deverá formular¹¹. Se, no primeiro nível da justificação, o respeito é tratado como uma demanda moral, no segundo nível, o respeito passa a significar a garantia de que os agentes envolvidos possam lutar pelos termos da relação que pretendem estabelecer com a comunidade de chegada (seção 6.2). A tarefa de aplicar esse modo de definir o procedimento da justificação para o tipo de razões que foram apresentadas nos capítulos anteriores para a exclusão será realizada com o intuito de demonstrar que a formulação proposta, para além do seu sentido teórico, também carrega consequência para a maneira pela qual o regime de fronteiras pode ser definido (seção 6.3). Ao final, espero ter mostrado *por que* falar das perspectivas da(o)s migrantes importa e é ponto de partida

¹¹ Ao propor essa distinção entre os níveis de justificação, o argumento não precisa lidar com o refúgio como um caso especial. Isso porque se as razões para a migração são parte constitutiva do procedimento de justificação, para aquelas pessoas que são obrigadas a sair de suas casas por motivos de conflitos armados, perseguições religiosas ou políticas, ou por causa do exercício da sexualidade, dificilmente poderia ser direcionada alguma justificativa razoável para a sua exclusão.

necessário para a conclusão que se pretende chegar nesta tese, qual seja: a de que a utopia realista pela qual deveríamos lutar é a de “fronteiras porosas não-opressivas” – pelo menos mais porosas e menos opressivas do que aquelas que existem hoje.

6.1. Sobre o contexto migratório internacional

Aprendemos com os estudos pós-coloniais que a expansão da liberdade e da democracia tem, ao menos, um aspecto ainda pouco discutido, qual seja: sua base na brutalidade, na exploração e na dominação dos muitos *outros*. Em um só tempo, as nações europeias consolidaram seus processos de independência e autonomia pautados em noções como dignidade e humanidade e, ao mesmo tempo, foram responsáveis pela destruição de outros modos de organização social e política, mas também daqueles e daquelas que não cabiam no seu modelo de humano. Daí surge a indignação, já bastante conhecida¹², de Emmanuel Chukwudi Eze (1997:12) ao se perguntar: “Como (...) pode a mesma modernidade europeia e iluminista que promoveu ‘preciosas ideias como a de dignidade da pessoa’ e a ‘democracia’ estar também íntima e intrinsecamente implicada na escravidão e em projetos coloniais?”

Esse tão falado “projeto inacabado da modernidade” foi perseguido por meio da negação daqueles e daquelas construídos como *os outros*, os necessariamente *não europeus*. Foi negando dialeticamente a África, afirma Eze, “[que] a Europa foi capaz de supor e representar a si mesma e sua contingente historicidade como o ideal de cultura, o ideal de humanidade e o ideal de historicidade” (Eze, 1997: 13). Ou então, ainda sobre o mesmo ponto, para que a Europa emergisse enquanto tal, ou seja, “como o lugar da plenitude civilizacional, o mundo colonizado teve que ser esvaziado de significado” (Gandhi, 1998: 15). Colonialismo entendido, com Leela Gandhi (1998: 16), como aquilo que marca um processo histórico em que o “Ocidente” tenta sistematicamente cancelar, negar, apagar a diferença e outros valores que não os marcadamente “ocidentais”¹³.

Como já afirmado, não pretendo retomar toda a complexa discussão pós-colonial. Do que foi dito nos últimos parágrafos, uma ideia é especialmente importante. Uma das tarefas as

¹² Sobre esse ponto, ver: Igwe (2004:362); Ahluwalia (2001:17); Cole (2000: 216 e seg.).

¹³ Essa é uma tese forte que, mal interpretada, pode significar a afirmação de que as relações coloniais e pós-coloniais são sempre de imposição do lado mais forte sobre o mais fraco. Interpretação essa que está longe de ser precisa, já que os estudos pós-coloniais nos mostram exatamente o contrário. Quero destacar o papel central que a mistura, o hibridismo, a resignificação pode ter nos cenários de colonização e pós-coloniais. Afirmar que existem estruturas e agentes que definem quais são os papéis sociais que as pessoas devem exercer não significa afirmar que a(o)s agentes atuantes não têm qualquer espaço para subversão. A ideia de tratar a migração de pessoas consideradas indesejadas como resistência é resultado desse reconhecimento.

quais o pós-colonialismo dedica-se, nas suas mais variadas vertentes, é a de evidenciar os caminhos e os modos em que as *resistências* operam em contextos nos quais normalmente o que sobressai são as estruturas de dominação, um agente da opressão, as determinações externas. Afirmar a possibilidade de ação em um contexto em que as pessoas parecem, em um primeiro momento, condenadas ao arbítrio das instituições das sociedades receptoras, da má sorte, é passo importante para um argumento que pretende combater tanto o silenciamento quanto o apagamento da experiência de quem migra em um debate sobre a ética da migração – para ficar com apenas uma direção da discussão feita ao longo desta tese¹⁴.

Uma teoria política que se orienta no mundo e que aceita desafios pós-coloniais (ao menos alguns deles), deve levar em consideração o modo pelo qual as relações entre as pessoas também têm sido influenciadas por uma história colonial, especialmente aquelas relações marcadamente de poder em que caberia o papel de definir para alguns e de ser definido para outra(o)s (Cole, 2000). Reconhecer esse lugar ocupado pelas ideias – democracia, liberdade, dignidade, humanidade, autonomia, justiça, direitos humanos para ficarmos apenas com algumas – não significa que elas precisem ser todas dispensadas e recusadas em virtude de seus usos condenáveis; também não é o caso de, enquanto teórica(o), colocar-se em uma posição de sempre tentar salvar as ideias dos seus usos e abusos prático-políticos. A proposta aqui é a de pensar o fazer teórico também a partir de sua potencialidade de repensar e ressignificar conceitos, ideias e ideais dando a eles novos conteúdos e, o que é relevante nesta proposta, expondo tanto quanto possível os seus limites. Isso significa que aquela posição ocupada por quem se propõe essa tarefa, a da *fronteira*, não implica uma recusa total de propor conteúdos, para além da fixação com a denúncia sobre seus limites¹⁵.

¹⁴ Vou adiantar um argumento que faz parte do ponto conceitual e que pode ajudar na compreensão da importância desse movimento. Quando se afirma que o/a migrante não é capaz de qualquer agência o passo para a conclusão de que o que estados devem para aqueles e aquelas que não são seus cidadã(o)s é cuidado (David Miller), a benevolência/generosidade (Stephen Macedo) ou misericórdia (Michael Blake) não é nem ilógico tampouco difícil de ser dado. Isso porque quando se sustenta que um sujeito é objeto dessas ações se supõe que ele é apenas receptor de algo, tanto a definição dos termos da distribuição do cuidado, da misericórdia e da benevolência quanto aquilo que é objeto dessas ações não passa pela afirmação desses sujeitos enquanto capazes de definir o que é o cuidado, a benevolência e a misericórdia.

¹⁵ Em *The Idea of Justice*, Sen enfrentou a crítica, que ganhou redação específica na obra *Humanity: Moral history of the twentieth century* [1999] sobre como “o [i]luminismo superestimou o alcance da razão” fazendo, a meu juízo, as questões certas. Nas palavras do autor “ (...) um dos principais pontos a favor da razão é que ela nos ajuda a inspecionar a ideologia e as crenças cegas. A razão de fato não foi a principal aliada de Pol Pot [no Camboja]. As convicções frenéticas e desarrazoadas desempenham esse papel, sem deixar espaço para uma análise arrazoadas. As questões interessantes e importantes que a crítica de Glover à tradição iluminista vigorosamente levanta incluem a pergunta: onde pode ser encontrado o remédio para o mau uso da razão? Há também uma pergunta relacionada: qual é a relação entre razão e as emoções, incluindo a compaixão e a solidariedade? E, além disso, devemos nos perguntar: qual é a justificação última, se houver alguma, para recorrer à razão? A razão é apreciada como uma boa ferramenta, e, se é uma boa ferramenta, serve para buscar o quê? ” (Sen, 2011: 66). Agradeço à Álvaro de Vita pela lembrança desta passagem e da saída encontrada por Sen, quem reconhece os

Então, é importante enfrentar mais detidamente a pergunta sobre: *Por que importa colocar o debate teórico e filosófico no contexto pós-colonial?*

Para além de reconhecer a migração internacional de quem é *indesejada(o)* como uma forma de resistência, é preciso notar o papel que os regimes migratórios desempenham quando o assunto é a manutenção dos padrões atuais de desigualdades de poder e recursos. O traço empírico é o de que existem estados que usam seu poder e influência para definir e dar forma, direção, cor e gênero ao movimento global de pessoas e recursos, e esse direcionamento desempenha papel central na manutenção de relações de dominação e exploração daquela(s) identificados como *os outros*. Como afirmado no início deste capítulo, não precisamos tentar aproximar as características do atual movimento internacional de pessoas com aquele que ocorreu no período colonial para definir uma característica que se repete: do mesmo modo que, durante o período colonial, o regime global migratório foi um sistema de dominação e exploração, o regime global de migração contemporaneamente desempenha o papel de mantenedor de relações de exploração e dominação (Cole, 2000: 221-22).

O que está sendo discutido, para ser mais precisa, não é o direito exercido por cada estado de controlar o fluxo de pessoas especificamente nas suas fronteiras. Está-se chamando a atenção para a existência de um conjunto de estados que detém o poder de criar um regime de migração internacional e que age de modo tal a impedir a entrada dos mais pobres e considerados “sem habilidades”, ao mesmo tempo em que estão em busca daquelas pessoas consideradas “economicamente valiosas”, “com habilidades”. A abertura ou o fechamento de suas fronteiras é uma decisão que atende às necessidades de quem é parte da definição do regime internacional de fronteiras. A União Europeia, para citar um exemplo (Cole, 2000: 222), opera exatamente dessa maneira: enquanto o movimento de cidadãos e cidadãos dos países membros é livre, promove-se a entrada de pessoas altamente qualificadas do “mundo em desenvolvimento” e cria-se uma verdadeira fortaleza murada, conjuntamente com um regime de detenção, para aquela(s) considerados indesejada(o)s. Esse é um regime de controle de fluxo de pessoas que desempenha não apenas um papel importante na manutenção das desigualdades globais, como também é parte importante da manutenção de desigualdades extremas de poder, entendendo-se isso com base no acesso à definição de *quem* fará parte das arenas de decisão sobre o tipo de regime coercitivo das fronteiras e *como* fará parte.

Outro ponto importante, mencionado acima, tem a ver com a racialização do controle das fronteiras e o modo como os estados controlam suas fronteiras. A pergunta que precisa ser

possíveis efeitos dos maus usos das ideias sem simplesmente rejeitar a possibilidade de continuar vendo na razão um caminho para seguirmos pensando.

respondida, sugere Cole (2011:217), é a seguinte: Caso se admita que os estados têm o direito de excluir, então, *como evitar que, nesse caso, a raça desempenhe um papel significativo na aplicação desse direito?*

Uma réplica possível é aquela que questiona a suposição de que a raça poderia exercer um papel preponderante. É aqui, segue Cole, que a história entra em ação.¹⁶ Em *Philosophies of Exclusion* [2000], o autor nos ensina que a formalização de práticas racistas nas leis migratórias modernas tem início no século XIX com a restrição do fluxo de trabalhadores chineses para os Estados Unidos e outras partes do globo. O decreto das leis migratórias baseadas em critérios raciais e culturais se deu mediante o *Chinese Exclusion Act*, estabelecido nos EUA em 1882, o *Chinese Immigration Act*, no Canadá em 1885, e do *Immigration Restriction Act*, instituído na Austrália em 1901 (Plender, 1988: 70). Estudos específicos dedicados às políticas migratórias aplicadas nas colônias autogovernadas do Império Britânico (Nova Zelândia, Natal, bem como Austrália e Canadá) chegaram à conclusão de que sua força e motivação central advinha do medo da miscigenação racial. É o que enfatiza Robert Huttenback ao afirmar que o “ódio racial era a força motriz por trás da legislação [que recaía sobre a migração]” (Huttenback, 1976: 323-324). O mesmo aspecto foi enfatizado por James Jupp (1998: 73) em sua análise sobre a legislação australiana conhecida como “white Australia” (1901-1958), tanto suas motivações quando suas definições podem ser identificadas como racistas. Por racista, define Jupp (2002: 2), entende-se “(...) uma posição bastante complexa que sustenta a ideia segundo a qual raças claramente identificáveis não apenas existem, como também podem ser hierarquicamente graduadas”. Poderíamos ainda citar, com Cole (2011: 217-219), a batalha eugenista vitoriosa nos EUA e a definição de cotas que restringiam a migração de europeus “inferiores”, além das legislações que, no Reino Unido, refletiam o medo de quem poderia migrar e que, a partir de 1948, pontua Anne Owers (1984: 6), foram promovidas para acabar com a possibilidade da imigração, especialmente aquela de migrantes negra(o)s. Em todos esses casos, a conclusão é sempre a mesma, sugere Teresa Hayter (2000:21): “o controle imigratório tem origem no racismo. De tempos em tempos, na história do controle, torna-se claro que o que o explica não é o número excessivo de migrantes, ou alguma avaliação realista sobre os efeitos da imigração no emprego, na moradia, no crime ou

¹⁶ Importa notar que a pretensão não é a de questionar o argumento sobre o direito dos estados de fechar suas fronteiras acusando-o de ser racista em sua aplicação. A proposta é apenas a de reconstruir alguns daqueles traços que marcam o contexto da migração contemporaneamente e que impediriam, por exemplo, a conclusão de que é um *problema* que poderia ser resolvido *apenas* por princípios humanitários ou de justiça distributiva. Como também é uma tentativa de oferecer uma direção para a resposta daquela pergunta formulada na introdução: Quem costuma ser legitimamente excluída(o)?

na saúde, e sim a suposição de ‘não-assimilação’ [*non-assimiability*] ou de que deve haver um ‘estoque inferior’ [*inferior stock*] de certos imigrantes” (Hayter, 2000: 21 *apud* Cole, 2011: 217-219).

Ao se pontuar o cenário marcado pelo neocolonialismo e por uma história das práticas de controle migratório profundamente racializadas, vale fazer a pergunta: *O que muda na formulação teórica quando partimos desse contexto?* A resposta apresentada na próxima subseção é a de que poderia mudar precisamente a pergunta normativa a ser respondida.

6.1.1. Contra as epistemes nacionalistas, estatistas e cosmopolitas

Não parece muito rápida a conclusão de acordo com a qual os argumentos mobilizados e defendidos pelas teorias normativas da migração, apresentadas nos dois últimos capítulos, não dependem do reconhecimento do contexto das práticas dos estados em suas fronteiras, tal como apresentado até aqui. Essa afirmação parece ser mais simples de ser provada no caso das justificativas do direito que estados teriam de fechar suas fronteiras.

A posição defendida por Miller e Wellman, por exemplo, trata o fenômeno internacional como um *problema* que afeta o *funcionamento* dos estados, da justiça social, da cidadania, das fronteiras. Blake, com uma defesa mais elaborada do que a dos autores anteriores, também deriva sua posição da afirmação daquilo que o estado é: uma autoridade jurisdicional que controla suas fronteiras e o fluxo de pessoas através delas. O ponto de vista a partir do qual essas teorias foram construídas e respondidas é o do estado ou do estado-nação (no caso da proposta de David Miller), e o que importa saber é como justificar normativamente a existência das fronteiras, o funcionamento dos estados e sua ação, quando excluem novos membros. Não é de espantar que raramente o debate é proposto nos termos do que significa migrar, para quem precisa enfrentar a realidade dos trajetos da migração, e é parte de um contexto em que a distribuição do acesso a recursos, bens e *status* está bem definida e parece intocável.

Uma saída possível para essa observação – que ainda não é necessariamente uma crítica – é a de que as perspectivas apresentadas tinham alguma resposta para o problema sobre o que estados devem para quem não é sua/seu cidadã(o) ou residente. E mais, essas teorias reconheceriam que a migração internacional ocorre hoje em um mundo marcadamente injusto.

Concedo esse ponto. Isso não significa, contudo, concordar com as posições substantivas defendidas por aqueles autores, nem negar a afirmação de que a injustiça internacional tem algum papel naquelas propostas. Ainda que se afirme, no mais das vezes, uma

concepção minimalista e suficientista de direitos humanos e deveres de humanidade, no caso de David Miller, ou a posição segundo a qual o envio de ajuda humanitária por um país o desobrigaria de lidar com migrantes que demandam entrada e poderiam ser qualificados como refugiada(o)s, como quer Wellman. Seja como for, mesmo admitindo-se essas qualificações, o problema persiste.

Afirmar que a migração internacional ocorre em um mundo profundamente injusto pode gerar respostas mais ou menos abrangentes sobre o que os estados devem para aquelas populações que vivem em contextos de dominação e opressão e não são suas cidadãs. Essa é uma resposta – seja em termos de deveres humanitários ou de justiça global – que não exige necessariamente alterações substantivas na estrutura de poder que é parte de cenários marcados pela dominação e pela opressão. As pessoas cujas vidas não atingem o patamar mínimo daquilo que é definido como uma vida decente, com acesso a um leque suficiente de oportunidades, não tem qualquer espaço na decisão sobre se o que ela precisa é de ajuda proveniente de remessas de dinheiro internacional ou de poder escolher onde quer viver. O problema que estou apontando reside precisamente nesse ponto.

O estado e a sociedade de chegada não são os únicos sujeitos moralmente relevantes da equação que resulta do movimento de pessoas entre as fronteiras. Concordo, uma vez mais, com Cole e sua rejeição da suposição das assimetrias morais sobre as quais as teses das fronteiras fechadas costumam repousar¹⁷. E se tivermos que lidar com um contexto mais complexo, marcado não apenas por traços históricos do colonialismo, da escravidão, mas também 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? Ou, então, será que a pergunta sobre o direito de excluir permanece como a mais relevante, de um ponto de vista normativo? E mais, o que justifica a suposição de que o estado, ou o estado-nação, é a unidade a partir da qual o conhecimento – analítico e normativo – sobre a migração deve ser produzido?

Se os argumentos das fronteiras fechadas padecem com a falta de contexto referente à migração internacional e com a suposição de um reconhecimento assimétrico dos sujeitos que compõem a relação que se estabelece entre migrantes e comunidades de chegada (nas fronteiras), o argumento das fronteiras abertas e do direito humano a imigração não oferece uma resposta satisfatória para o lugar que o contexto deveria ocupar e para o reconhecimento da agência de quem migra como relevante normativamente.

¹⁷ Esse argumento foi reconstruído na subseção 5.4.1.

Tomemos o caso de Joseph Carens e de seus seguidores a favor das fronteiras abertas – em especial a posição defendida por Juan Carlos Velasco (2016). Sabemos que Carens propõe a divisão de seus argumentos em dois níveis: um diz respeito àquilo que princípios democráticos requereriam das práticas migratórias e o segundo se resume à tentativa de responder a pergunta sobre o que a justiça requer das práticas migratórias. Não retomarei os meandros da sua posição, o importante é a defesa feita pelo autor do papel de um argumento ideal e sua defesa consequencialista do direito ao livre movimento como parte das lutas contra a desigualdade global.

O que a justiça requer, pergunta-se Carens, das práticas migratórias? A resposta é o princípio das fronteiras abertas, um princípio que não responderia às necessidades das práticas políticas, tampouco poderia ser lido como um projeto político completo – ou seja, como uma ideologia política nos termos já definidos¹⁸. A defesa de um princípio das fronteiras abertas é o resultado de um exercício argumentativo que isola o raciocínio normativo dos fatos – e das relações de poder que compõem o nosso mundo – para lançar luz sobre as práticas injustas que conformam a ação dos estados em suas fronteiras. Com efeito, pensar as fronteiras abertas seria, no sentido definido pelo autor, um princípio crítico das práticas usuais das democracias liberais. Dito de outro modo, porque a proposta de Carens é capaz de se afastar do mundo tal como ele é também teria força crítica.

Estou de acordo com a posição defendida por Oberman contra a tese do princípio das fronteiras abertas. Como princípio, não fica claro quais obrigações ele cria e quem seria o sujeito dessas obrigações, e como ideal regulador de práticas políticas, a posição dele demanda mais do que poderia ser realizado. Assim, o que estou questionando não é exatamente se o que um ideal de justiça requer é o princípio das fronteiras abertas, mas o papel que esse tipo de argumento tem na produção de crítica às injustiças que marcam o nosso mundo. Estou questionando, em primeiro lugar, o papel que esse tipo de construção teórica tem.

Por que os fatos que compõem o fenômeno em questão não podem ser levados em consideração quando se define o que é justo ou injusto? A resposta de Carens poderia ser a de que é preciso ganhar alguma distância em relação àquelas crenças partilhadas e das instituições como funcionam para, desse modo, produzir parâmetros com base nos quais algo possa ser definido como injusto ou como justo. A minha pergunta seria, então, de quem são os valores e quais instituições estão sendo levados em conta? Já sabemos que a resposta é simples: são as crenças e as instituições das democracias liberais. O problema repousa justamente nesse ponto.

¹⁸ Faço referência à introdução do capítulo quarto.

Nada na teoria justifica por que as crenças e as instituições que questionam as práticas usuais dos estados em suas fronteiras não poderiam informar a resposta sobre o que demanda a justiça nesses casos. Se o ponto de partida fosse a(o) migrante – especialmente aquela(e) considerada(o) indesejada(o), suas demandas e os contextos de violência ao qual normalmente está submetida(o), ao longo da sua trajetória –, a afirmação de um princípio fraco demais para justificar direitos e obrigações e forte demais para guiar práticas políticas reais perde a força “crítica” e transformadora que Carens pretende alcançar. No limite, seus esforços de justificação para afirmar um princípio que se pretende radical e crítico perdem o sentido para além de se constituir como uma resposta para o problema de definir o que requer a justiça, independentemente daquilo que constitui o fenômeno sobre o qual a pergunta sobre a justiça é formulada.

Sobre a associação da luta contra a desigualdade e a migração é possível afirmar que existem, ao menos, dois problemas graves a esse respeito: o primeiro é cometido ao se justificar um direito com base em suas consequências, e o segundo diz respeito à confusão posta pela sobreposição da desigualdade com a migração internacional¹⁹. A posição de Carens, bem como a de Velasco (2016), começa com a afirmação de que o controle migratório dos estados exerce papel central na manutenção de desigualdades globais e na injusta limitação da liberdade humana para, então, apresentar as diferentes maneiras de aliviar a pobreza no mundo e minorar as desigualdades. O resultado dessa posição é o de que, do ponto de vista prático, os estados continuariam autorizados a excluir. Ou então, argumenta Velasco, na esteira da posição defendida por Pogge (1997), que a transferência internacional de recursos para combater a pobreza global seria muito mais eficiente do que a acolhida de migrantes pelos estados ricos e, nesse sentido, reconhece que os países poderiam fechar suas fronteiras justificadamente quando fosse comprovada a ajuda aos países mais pobres.

Diante dessas posições não fica explícito se a liberdade de movimento é um valor incondicional para a concepção de justiça global, defendida tanto por Carens quanto por Velasco, ou então se uma concepção de justiça global que resolva os problemas da pobreza e, até mesmo, da desigualdade é suficiente. Tampouco, se o problema da arbitrariedade moral do local de nascimento seria satisfeito com uma concepção de justiça global focada no problema distributivo. Dito de outro modo, não é possível saber qual é a resposta para o problema sobre como os estados devem agir nas suas fronteiras, quando a desigualdade e a migração não estão sobrepostas.

¹⁹ Essa crítica já foi apresentada em Ventura (2017b). Aqui, apenas estendo a crítica feita à proposta de Velasco também para a posição defendida por Carens. No entanto, os argumentos são os mesmos.

É também necessário precisar em que medida conformar o problema da migração internacional com foco na pobreza não levaria a posição dos autores a questionar menos o papel dos estados – inclusive epistemologicamente – do que potencialmente poderia fazê-lo. Os estados parecem continuar a atuar como atores centrais quando se definem quais práticas responderiam às obrigações para com outros estados e indivíduos que não são cidadã(o)s. Fechar suas fronteiras ainda prefigura como uma saída possível quando os estados cumprem com seus deveres de assistência, por exemplo. E, nesse aspecto, a posição defendida por Carens e Velasco, curiosamente, vale ressaltar, não se distancia sobremaneira das conclusões a que chegam Miller e Wellman.

Seria possível traduzir os possíveis limites dessa posição para a história de Olga Flores. “Não existe trabalho (...) A única coisa que uma mulher pode fazer é se casar, ter filhos e cozinhar para toda a sua família”, explica Flores em um tom que parece expressar uma tentativa de justificar o que a levou a migrar ilegalmente para os Estados Unidos. Em janeiro de 1998, aos vinte e um anos, Flores, nascida em uma pequena cidade do estado de *Hidalgo*, México, começou a planejar o seu trajeto de imigração: pegaria um avião até Sonoyta – cidade localizada na fronteira com o Arizona – onde se encontraria com o *coyote*, quem tornaria a travessia possível. Foi o que aconteceu. Flores lembra-se de alguns detalhes da viagem: “Éramos cerca de doze pessoas (...) em um pequeno caminhão, sem os assentos. Eles nos disseram para ficarmos abaixados, cabeça nos pés e pés na cabeça, para ter espaço para todo mundo (...). Estava frio, eu não tinha uma jaqueta (...). Nós dormimos no carro e comemos no McDonald’s. Foi o primeiro *burger* que comi. (...)”. O trajeto lhe custou mil dólares (Toobin, 2015: s/p).

Ela nasceu no lado *errado* da fronteira, em um local que determina seus projetos e expectativas de vida ao casamento, a ter filhos e cozinhar para toda a sua família. Ela é vítima de uma injustiça quando é obrigada a permanecer em um país que a condena a viver uma vida que não escolheu e não considera valiosa. Mas Flores também sofreu uma forma de injustiça quando teve sua liberdade de movimento impedida pela existência de uma fronteira que limita o seu trânsito. Outra forma de injustiça seria aquela sofrida pelo México, e toda a sua população, resultante das ações do país vizinho. A imigração não resolverá o problema da subordinação da economia mexicana à estadunidense, tampouco o problema da desigualdade que assola o México, isso para não falar sobre a desigualdade que se verifica também nos Estados Unidos. Do mesmo modo que tornar os Estados Unidos verdadeiramente responsáveis pela pobreza e desigualdade no México não resolverá o problema da arbitrariedade moral do fato do nascimento em um contexto de estados enfronteirados. Isso significa que enfatizar a relação entre a pobreza e a imigração pode não ser adequado para que possamos pensar os significados

da complexidade das injustiças a que são submetida(o)s migrantes e as injustiças a que são submetidas as pessoas que vivem em uma situação de pobreza. São dois problemas que na prática podem se entrelaçar, é verdade, mas que analítica e normativamente merecem tratamentos diferentes.

Ainda há um último ponto sobre a relação entre pobreza e migração que gostaria de enfatizar. Porque se rejeita por completo aqueles “isomorfismos” entre o conjunto de cidadã(o)s de um mesmo país, solidariedade entre um grupo, a nação e uma ideia de jurisdição exclusiva sobre um certo território (soberania), tratados no primeiro capítulo, a migração não precisa ser tratada sempre como um *problema*, como um fenômeno anormal. Faz algum sentido tratá-la sempre e necessariamente como um obstáculo a ser enfrentado, como uma anormalidade, quando (e apenas quando) os estados soberanos territorialmente delimitados, mas também os estados-nacionais, são tratados como a regra, como o parâmetro para a definição daquilo que é “normal”. Quando comparamos com o caso da pobreza, não me parece correta, ao menos no sentido normativo, aceitar que a pobreza poderia não ser tratada como um “problema” moral e político. Para além dessa diferença fundamental, é preciso enfatizar que mesmo que reformas institucionais na ordem social e política global fossem realizadas com o propósito de *abolir* a pobreza severa no mundo, ainda assim a questão da migração internacional persistiria; sua existência, ao menos no seu sentido contemporâneo, depende da existência de unidades políticas enfronteiras que reivindicam o controle sobre o fluxo de pessoas e não da existência da pobreza e da desigualdade. O que mudaria, em um mundo menos pobre e até mesmo menos desigual, vale lembrar, poderiam ser as razões que levam muitas pessoas a migrar. Ou seja, em um mundo sem pobreza, as razões mobilizadas nas demandas por entrada seriam outras, o que não significa dizer que deixariam de ser demandas que poderiam ser consideradas legítimas.

Com essa crítica, que não se pretende exaustiva, a ideia é chamar a atenção para dois pontos. Primeiro, as perspectivas criticadas não estão preocupadas em justificar seus pontos de partida. Quando se reconhece que, ao se falar sobre migração internacional em um contexto marcado por aquelas características descritas no começo desta seção, não me parecem óbvias as escolhas que têm em vista a elaboração de uma resposta normativa sistematicamente silenciadora daquelas e daqueles que são considerados indesejada(o)s. Se são teorias sobre o que a justiça requer no contexto da migração, o que, do ponto de vista epistemológico, justifica a exclusão daquelas vidas que gritam *isso é injusto*?

Questionar o nacionalismo e o estatismo epistemológicos, de um lado, e o cosmopolitismo epistemológico, de outro, é parte de um exercício que pretende não reproduzir – no plano da formulação das teorias – formas de injustiça epistêmicas que, dentre outras

características, é marcada pelo silenciamento de perspectivas que continuamente, no plano social, costumam já ser apagadas²⁰. Para colocar o que está sendo criticado nos termos que serão introduzidos neste capítulo, e responder a uma possível crítica²¹: se, por um lado, as posições nacionalistas e estatistas transformam o outro concreto em um outro generalizado, isto é, generalizam a experiência de um certo ponto de vista concreto, por outro, as posições epistemológicas cosmopolitas, nas suas formulações sobre princípio, não têm qualquer preocupação com o outro concreto – seja porque no plano dos princípios a pergunta que importa é o que a justiça requer independentemente dos fatos, seja porque o que importa é a coerência interna de uma teoria – e, quando precisam lidar com as práticas reais, acabam por oferecer conclusões muito próximas daquelas visões que pretendem combater.

Mas também, e em segundo lugar, estou colocando em questão o lugar que o contexto da migração deve ocupar e qual contexto é relevante. O que me leva a propor uma reformulação da pergunta normativa central que precisa ser respondida. Se a migração pode ser vista como uma forma de agência, de resistência de quem foi condenada(o) a viver no local em que nasceu e se o regime de fronteiras é parte do desenho de uma ordem internacional desigual, injusta e com traços "neocolonizado", então a pergunta normativa relevante é aquela que questiona o lugar de quem migra na justificação de certo regime coercitivo nas fronteiras. Dito de outro modo, a existência de indivíduos que cruzam as fronteiras cria um problema de legitimidade do uso da coerção por uma autoridade política, que se afirma democrática. Com efeito, a pergunta relevante passa a ser: *A quem estados devem justificar seu regime de fronteiras?* Quais são os termos (o procedimento) dessa justificação?

Sobre a existência de pessoas que cruzam as fronteiras e a implicação disso para a fundamentação desta tese, justifiquei, no primeiro capítulo, que a defesa elaborada não se esgota na afirmação de uma epistemologia do ponto de vista. O tipo de “perspectivismo realista” defendido possibilita ao argumento caminhar no sentido da necessidade de afirmar certo ponto de partida epistemológico sem recair, entretanto, na suposição de que esse é o único ponto de vista que importa ou de que é o único relevante. Não é difícil concluir que os sujeitos deste trabalho, isto é, a(o)s migrantes considerados indesejada(o)s são continuamente silenciados tanto na esfera do debate público – quer por serem tratados como simples vítimas

²⁰ Para uma definição sobre o que se entende aqui como injustiça epistemológica, ver o capítulo 1, seção 2.

²¹ Estou pensando em críticas que questionam a afirmação de que não há uma justificação para a perspectiva epistemológica a partir da qual as teorias tratadas são formuladas. É verdade que há alguma explicação interna para as escolhas em relação a esse ponto, ainda que ela não seja explicitada (o que pode ser considerado um problema interno, dada a natureza do fenômeno estudado – a migração internacional). Então, posso até conceder nesse ponto. No entanto, nada disso significa que a escolha do ponto de vista cosmopolita, nacionalista ou estatista seja a mais adequada.

das circunstâncias, quer por serem tratados como ameaça real e cruel²² –, nas instituições que foram projetadas para recebê-la(o)s, como também, e esse é o ponto que aqui deve ser ressaltado, pelas teorias normativas dedicadas à ética da migração.

6.2. Coerção nas fronteiras e demanda por legitimidade

Afirmar, ainda no primeiro capítulo, que a alternativa proposta nesta tese aprendeu com Seyla Benhabib e Iris Young sobre a possibilidade de se aliarem raciocínios normativos às tarefas de uma teoria crítica²³. No entanto, diferentemente das duas autoras e, em especial, de Benhabib, que se propõem a contribuir para a construção dos fundamentos da ética comunicativa no contexto das tarefas de uma filosofia prática, os propósitos deste trabalho são bastante diferentes. Isto é, o problema e a intenção que movem esta tese são consideravelmente diferentes do problema e da intenção que movem Benhabib, ao menos, desde *Critique, Norm, and Utopia* [1986]²⁴. A suspeita inicial era a de que as teorias normativas dedicadas à ética da migração não respondiam adequadamente as perguntas que surgem do movimento de pessoas através das fronteiras. Ora, o problema fundamental que move esta tese surge especificamente nos espaços das fronteiras políticas e com a criação de um sujeito/objeto que, por ser indesejada(o), pode ser enviado para os centros de detenção. Transformar e traduzir essa constatação em problema normativo significa, como foi sustentado na seção anterior, responder a seguinte questão: A quem os estados devem justificar o uso da coerção em suas fronteiras? Trata-se, portanto, de uma questão sobre demanda por legitimidade no contexto do movimento de pessoas entre as fronteiras dos estados.

Ao longo do terceiro capítulo argumentou-se que, nos diferentes trajetos da migração, aquela(s) considerada(o)s indesejada(o)s são vítimas de relações de *desrespeito*. Relações de desrespeito nas quais as pessoas são forçadas a exercer papéis que as transformam em objetos

²² Alessandro Pinzani (2010) chama atenção para essa dupla imagem da(o) migrante.

²³ Ainda que as tarefas propostas neste trabalho não sigam exatamente o projeto proposto por Benhabib, estou chamando a atenção para o modo como a autora alia tarefas normativas com objetivos críticos. O próximo passo é definir – no argumento proposto – qual é o papel dos princípios e que tipo de raciocínio normativo é compatível com o que foi dito na primeira parte deste trabalho.

²⁴ Nas primeiras páginas do livro, Benhabib anuncia que aquele projeto começou com uma suspeita e uma questão. A questão era se o esforço empreendido por Jürgen Habermas, ao embasar a fundação normativa da teoria crítica na ética comunicativa, era ou não bem-sucedido e a suspeita era a de que um retorno à crítica de Hegel a Kant, em especial, à teoria moderna dos direitos naturais, poderia ser um caminho alternativo para fundamentar a teoria crítica normativamente. Sabemos que Benhabib, logo recoloca seu projeto inicial de propor uma alternativa à perspectiva habermasiana, transformando-o em uma tarefa conjunta de continuar a pensar sobre as bases normativas da teoria crítica. Já foi dito que esta tese não partilha com Benhabib a intenção de formular respostas para os problemas do fundamento normativo da teoria crítica e tudo o que isso implica. No entanto, esse modo de apresentar os propósitos de um texto me parece especialmente interessante.

– no caso do direito e da lei – sem o reconhecimento da contraparte de poderem produzir demandas legítimas nesses mesmos sistemas normativos. Se olharmos mais de perto, uma vez mais, a resposta de David Miller (2016) ao *Pacific Solution*, não é difícil compreender como, com base na assimetria moral entre membros e não membros, entre o *nós* e os *outros*, o autor conclui que o envio dessas pessoas para centros de detenção *offshore* não representa um problema moral, já que quem migrou sabia que as regras do jogo – que conferem o direito discricionário dos estados fecharem e abrirem suas fronteiras da maneira definida como mais adequada – estavam estabelecidas de antemão. E mais, a ação do estado australiano pode ser justificada à luz de argumentos consequencialistas que apontam para a diminuição de mortes nos trajetos, quando se desvincula a chegada a um território e a possibilidade de criar demandas. Vale retomar as palavras do autor sobre a migração de pessoas do continente africano em direção à europa:

[s]ou até simpático com o homem africano que tenta cruzar as cercas, [mas, trata-se de] um sentimento temperado com um tipo de indignação. Certamente, eles precisam entender que esse não é o modo de entrar na europa. (...) Eles pensam que possuem algum tipo de direito natural de entrar na Espanha desafiando aquelas leis que se aplicam a todas as outras pessoas que pretendem mudar-se? Ainda que eu possa entender o dilema que enfrentam (...) também penso que eles estão iludidos e são responsáveis por essa ilusão (Miller, 2007: 2-4).

Para além de um possível problema de incoerência que recairia sobre uma perspectiva apoiada em princípios morais universais – tal como o *princípio da humanidade* – que justifica tratamentos morais desiguais (e não apenas diferentes), em relação a membros e não membros, conforme já notado por Cole, gostaria de tratar de um segundo problema, qual seja, aquele relativo ao tipo de demanda normativa criada pela existência de sujeitos nas fronteiras dos estados e da sua ação, quando agem coercitivamente definindo quem é e quem não é desejado²⁵. Por que a teoria política formulada por David Miller pode simplesmente desconsiderar o “homem africano” – quem, não raro, é enviado para os centros de detenção em funcionamento no território espanhol – como sujeito relevante da sua formulação normativa?

Parte da resposta para essa pergunta já foi formulada quando se discutiu o tipo de limite que o nacionalismo epistemológico cria ao definir quais são os agentes e as estruturas que importam para a análise. Minha pretensão é a de ir um pouco mais longe e afirmar que essa

²⁵ Foi Arash Abizadeh (2007; 2010) quem chamou a atenção para a relação entre coerção nas fronteiras e a demanda por justificação.

desconsideração resulta em uma falta teórica grave²⁶, qual seja, a de não ser capaz de lidar com o tipo de demanda normativa que surge, quando se pressupõe que a(o) migrante que demanda entrada pode ter uma reivindicação legítima ao tentar cruzar as fronteiras. Para responder a essa falta, proponho enfrentar nesta seção dois problemas: primeiro, é preciso justificar mais pormenorizadamente em que sentido a ação do estado em suas fronteiras, ao produzir pessoas que não são bem-vindas, coloca um problema de justiça, na medida em que é um caso de coerção política que demanda legitimidade – é um problema de justiça que nasce em um contexto de demanda por legitimidade criada, por sua vez, pela presença de quem demanda entrada em uma nova comunidade política²⁷; segundo, é necessário justificar *por que* o estado e a(o)s migrantes podem ser tratados como agentes morais cujas ações são passíveis de responsabilização moral.

Um dos desafios que pretendo responder, então, é o de traduzir a reivindicação política (mas também pessoal) da(o) migrante que grita *isso é injusto* em uma formulação normativa que envolve o uso da coerção, as demandas por legitimidade e, portanto, pode ser tratada como um problema de justiça. Ao fazê-lo, pressuponho que aquela(e) que migra representa um ponto de vista moral incontornável na definição das práticas de abertura e clausura das fronteiras, e que a tradução da experiência da injustiça pode ser pensada como a condenação dessas pessoas a ocupar um *lugar social* em que não podem ser reconhecidas como sujeitos capazes de definir os rumos da sua vida e de serem reconhecida(o)s *apenas* como objetos da lei.

Para realizar esses dois propósitos, esta seção encontra-se dividida em duas subseções. Na primeira, propõe-se em que sentido os estados podem ser tratados como agentes morais e qual a definição de coerção é mobilizada para, na sequência, formular a relação entre coerção e demanda por legitimidade.

6.2.1. Os estados e a(o)s migrantes como agentes morais

Em um sentido formal, as fronteiras dos Estados são, primordialmente, realidades jurídicas. Elas constituem uma linha que delimita a jurisdição de uma comunidade política, definindo o espaço do exercício de sua soberania. Isso significa que, formalmente, as fronteiras marcam o ponto em que um corpo de leis termina e outro começa (Goodin, 1992: 6-7). Ainda

²⁶ Conforme apresentado, que depois é resolvida por Miller por meio de malabarismos conceituais e uma tentativa torta de explicar por que o tipo de ação dos estados não é coercitiva, mas sim impeditiva. Ver. seção 4.4.

²⁷ Apresentarei mais detidamente uma definição do que significa falar em um problema de “justiça”, aqui vale a formulação “justiça como o uso legítimo da coerção política”.

que verdadeiras, do ponto de vista daqueles e daquelas que se aventuram nos caminhos da migração, essas são afirmações apenas parciais. As fronteiras são também espaços sociais, políticos e culturais em que os limites do reconhecimento – de quem é cidadã(o), de quem é membro, de quem é portador de direitos, de quem é parte do *nós* –, e a definição do *status* – legal-ilegal, regular-irregular, migrantes-refugiada(o)-asilada(o) –, dos indivíduos que transitam e/ou vivem entre elas são definidos e redefinidos.

Argumentarei que esses são também espaços em que os estados exercem coerção; ação coercitiva que pode ser replicada quando as funções das fronteiras cívicas e territoriais são repetidas em outros espaços. Esse é o caso dos centros de detenção. O que significa dizer que as ações dos estados em suas fronteiras não se caracterizam apenas como impedimento do trânsito livre, do movimento. Ou seja, as ações dos estados nas suas fronteiras – quando excluem, colocam em ação aparatos de “segurança” e controle, criam um sistema de detenção – não podem ser facilmente definidas como um simples impedimento de um curso de ação específico, em um cenário no qual outras possibilidades ainda poderiam existir²⁸. Com efeito, vale a pergunta: Para além do sentido trivial do significado da coerção, o que se está definindo como coerção?

Tal como será tratada neste capítulo, a coerção deve ser entendida como coerção política. Para que uma relação seja de coerção política ela precisa atender a três condições: é preciso que haja (a) um agente responsável em relação aos (b) constrangimentos não triviais à liberdade de alguém, (c) tomando-se uma base adequada como critério de comparação (Valentini, 2011a: 210; 2011b: 130-1). Assim, dadas as três condições, um agente A coage politicamente B se A coloca restrições evitáveis e previsíveis à liberdade de B utilizando para isso instituições comuns aos dois como recurso de poder²⁹.

Examinemos, mais detidamente, ainda seguindo a proposta formulada por Laura Valentini, cada uma dessas condições.

a) O primeiro componente dessa definição diz respeito à ideia de um agente moral que pode ser responsabilizado. Entende-se que um agente moral com capacidade de compreender e agir de acordo com razões morais pode ser responsabilizado por suas ações. A responsabilidade deriva da possibilidade de imputar previsibilidade e evitabilidade à ação. Notemos que isso é

²⁸ Essa é precisamente a posição de David Miller. Ver o capítulo 4, seção 4, desta tese

²⁹ Sigo, ainda que não literalmente, Laura Valentini em seu livro *Justice in a Globalized World* e no texto “Coercion and (Global) Justice”. Enfatizo, mais do que Valentini, o caráter político da ideia de coerção que está sendo definida. Valentini (2011a: 210) define “coerção interacional” nos seguintes termos: “Um agente A coage outro agente B quando A impõe, de modo previsível e evitável, restrições não-triviais à liberdade de B, em comparação com a liberdade que B teria na ausência da intervenção de A (mantendo outros fatores iguais) ”.

mais fraco do que exigir intencionalidade com respeito às consequências da ação e mais forte do que afirmar a responsabilidade causal. O que se requer é que, para ser coercitiva, uma ação precisa ter um grau razoável de controle e previsibilidade sobre as consequências em questão, mas não precisa necessariamente ter intencionalidade. Um agente moral pode ser individual ou um grupo. No caso do grupo, poderá ser tratado como um agente moral na medida em que responder a dois critérios. O primeiro critério estabelece que uma coletividade pode ser tratada como um grupo quando sua identidade não se transforma com as mudanças relacionadas ao pertencimento. Por exemplo, um estado, enquanto instituição política se mantém relativamente independente das pessoas específicas que habitam seu território. Nesse sentido, o estado é um grupo. O segundo critério estabelece que um grupo pode ser tratado como agente quando tem domínio das condições gerais para agir de acordo com certas razões morais. De acordo com o terceiro, a um agente coletivo pode ser imputada responsabilidade quando atende a um critério formal de tomada de decisão de maneira procedimental (Scanlon, 2008: 166-79). Contra uma visão de acordo com a qual as unidades políticas e a linguagem moral existem em planos diferentes e sem qualquer ponto de intersecção, defende-se a possibilidade de definir os estados também como agentes morais coletivos, cujas ações podem ser limitadas e julgadas com base em razões morais. Não é difícil aceitar como os estados, especialmente os que se qualificam como um estado democrático de direito, atendem às três condições elencadas (Valentini, 2011b: 131-33).

b) Pela ideia de constrangimentos à liberdade de um agente (individual ou grupo), entende-se qualquer ação que impõe restrições à ação de outra pessoa. O conceito de liberdade, assim como o de coerção, é amplamente controverso no campo da teoria política. A liberdade pode ser definida, para ficar apenas com dois sentidos, tanto como não interferência na agência humana (“liberdade negativa”), como por não estar sujeito ao poder arbitrário ou controle alheio (“liberdade como não-dominação”). As divergências são tantas que não cabem no escopo do que se pretende discutir nesta tese³⁰. Com Valentini, defendo que a noção de coerção que está sendo definida não precisa se comprometer com uma ou outra definição de liberdade, basta apenas afirmar que na maior parte dos casos reais nossos julgamentos sobre a liberdade, e a falta dela, convergem, independentemente da uma noção particular desse valor. E o que poderia ser dito sobre a condição da não trivialidade? Afirmou-se que, ao se avaliar uma ação como coercitiva, não se deve considerar aquelas restrições *triviais* à liberdade. Também nesse caso,

³⁰ Por meio da distinção entre liberdade negativa e positiva, de um lado, e liberdade natural e cívica, de outro, Horacio Spector (2010) propõe um interessante modo de organizar o debate contemporâneo sobre a liberdade. Para uma discussão mais ampla sobre o conceito na tradição da teoria/filosofia política cf. Kukathas (2007).

o que é e o que não é trivial pode ser matéria de um logo debate. Ainda com Valentini (2011b: 134-135), defendo que o julgamento comumente compartilhado, em um contexto democrático, pode oferecer um caminho. Tomemos como exemplo um cenário em que Maria e Joana estão almoçando e Joana come o último pedaço de torta e, com isso, priva Maria da oportunidade de desfrutar da comida. A restrição da liberdade de Joana imposta por Maria é tão trivial que não deveria contar como coerção, e por isso é difícil concordar com a conclusão de que, nesse caso, a ação de Joana restringiu a autonomia de Maria. Isso não significa que não possamos criticar a ação de Joana que, com a sua ação, privou Maria de um pedaço de torta. O ponto é que essa crítica não utiliza critérios político-institucionais. O caso seria diferente se Joana tivesse forçado Maria a passar por um controle alfandegário: de modo previsível e evitável, Joana utilizou recursos institucionais coercitivos para impor restrições à liberdade de Maria (sejam essas restrições legítimas ou não). Pode-se afirmar que se trata de um objeto sobre o qual podemos produzir um juízo baseado na justiça na medida em que são “questões (...) aptas a cair sob a alçada de instituições políticas” (Valentini, 2011b: 135)

c) A base a partir da qual uma ação que constrange a liberdade alheia é avaliada toma como referência o curso esperado dos eventos na ausência da intervenção de A sobre B. Esse é o passo contrafactual da definição.

Se olharmos para o modo como a ação dos estados nas fronteiras limita a liberdade de movimento, especialmente daqueles indivíduos considerados indesejados – os muros, as cercas, os equipamentos de segurança, as leis administrativas e criminais que transformam um ser humano em uma pessoa *ilegal, clandestina* –, parece difícil recusar que se trata de uma restrição não trivial à liberdade de uma pessoa de mover-se em comparação, por exemplo, com o que ocorre com aquela(e)s que não são considerados indesejada(o)s, ou então ao curso da ação daqueles casos em que o regime de fronteiras não opera no sentido de coagir quem não é considerado bem-vinda(o). Então, se os estados coagem nas suas fronteiras, se são agentes morais cujas ações podem ser julgadas e são passíveis de responsabilização, as restrições operativas podem ser tratadas como objeto da justiça. Daí surge a pergunta: *A quem os estados devem justificar o uso do aparato coercivo em suas fronteiras territoriais?*

A validade dessa questão está vinculada à aceitação do ponto de vista segundo o qual um argumento normativo oferece razões nas quais discussões, negociações e determinações de casos particulares podem se apoiar para justificar as decisões sobre o regime de abertura ou clausura de uma comunidade política. O que não quer dizer, como veremos, que não exista um espaço importante (e determinante) para a deliberação política democrática. A justificação da coerção é pensada aqui como um processo composto por mais de um nível, ainda que ordenado

em uma certa sequência. Com isso, não se pretende afirmar a prevalência da moral sobre a política ou vice-versa. Um estado legítimo, do ponto de vista democrático, deve justificar certo regime de controle migratório – e o respectivo emprego de coerção em suas fronteiras – para os membros e não-membros da comunidade política, valendo-se de razões que as/os envolvida(o)s não poderiam razoavelmente recusar³¹. Esse é o tema da próxima subseção.

6.2.2. Coerção e demanda por justificação

Na literatura dedicada à discussão sobre se os estados exercem ou não coerção em suas fronteiras, quando excluem novos membros, Arash Abizadeh (2008) é a principal referência, especialmente para argumentos que qualificam esse tipo de ação dos estados democráticos como coercitiva³². Com Abizadeh, estou propondo que a resposta para a pergunta sobre se um estado democrático tem o controle unilateral de fechar suas fronteiras para estrangeira(o)s não pode ser respondida antes que se defina para quem a justificação do controle das fronteiras é devida. Ou então, a resposta sobre se um estado tem ou não o direito de fechar suas fronteiras é dependente da definição sobre a quem o estado deve justificar o uso da coerção nas suas fronteiras e quais razões podem contar como legítimas. Com isso, a questão do direito de excluir torna-se dependente de um critério que define quando é legítimo excluir. O que depende, por sua vez, da identificação de quem deve ser considerado no momento de justificar a ação dos estados em suas fronteiras.

Com esse passo, pretendo buscar respostas alternativas àquelas propostas por David Miller e Christopher Wellman, na medida em que rejeito a pressuposição de uma assimetria moral entre membros e não-membros. Sabemos que Miller defende a necessidade de haver algum tipo de justificação para a exclusão, no entanto, o autor é explícito ao afirmar que tal justificação não é aquela de tipo democrática, ou seja, nos termos propostos, não pressupõe o reconhecimento dos sujeitos da demanda como capazes de criar reivindicações que devem ser respondidas pelo estado. Wellman é ainda mais radical e da sua defesa é possível depreender a afirmação de que os estados podem, sempre que julgarem necessário, fechar suas fronteiras independentemente daquelas pessoas que estão nas suas fronteiras demandando entrada. Mas a posição que está sendo construída nesta seção também é uma proposta alternativa àquela

³¹ Dito de outro modo, está-se defendendo a ideia de que o estado é igualmente *accountable* em relação a membros e não-membros e pode ser responsabilizado tanto por cidadã(o)s como por não cidadã(o)s. Ainda que os termos da responsabilização sejam diferentes e o contexto do surgimento da demanda por justificação não seja o mesmo para todos os casos.

³² Miller está respondendo diretamente a essa tese ver: seção 4.4.

formulada por Michael Blake. Sabemos que Blake não é tão explícito na defesa da assimetria moral entre membros e não-membros, no entanto, o autor acaba por supor que quem deve oferecer razões para a entrada são aquelas pessoas que criarão novas obrigações para os membros. Porque sua teoria já supõe que o direito de controle sobre as fronteiras é parte do exercício da jurisdição estatal – aquilo que define o estado como tal –, então, o fato de a fronteira coagir a liberdade de movimento de quem demanda entrada não requer o mesmo tipo de justificação que a entrada o faz. Parece-me que a assimetria está posta em outros termos, mas continua a fazer parte do argumento e que, no limite, o ideal primeiro da sua teoria não é a liberdade, tal como afirma³³.

Estabelecidos quem são os opositores e aliados do argumento que aqui será elaborado, o que farei, a seguir, é explicitar até onde caminho com Abizadeh e em que ponto essa aliança termina. Para tanto, não retomarei as definições específicas de autonomia e coerção apresentadas pelo autor. O que é importante para a afirmação segundo a qual a coerção política dos estados em suas fronteiras demanda justificação é a formulação da sequência dos seguintes passos.

Um estado de direito aplica a força física e a ameaça punitiva de modo legítimo somente quando sua ação estiver de acordo com leis públicas gerais, aplicadas imparcialmente (*princípio do estado de direito*). As leis de um estado de direito, por sua vez, são legítimas somente se aquela(s) sujeito(s) que estão submetida(o)s a elas também podem participar, em termos consistentes com o status de toda(o)s de igualdade e liberdade, do processo político que tem as leis como resultado (*princípio da legitimidade democrática*). Dados os dois princípios, o que significa afirmar que um estado exerce a coerção de forma legítima? As leis de um estado coagem uma pessoa quando se aplica a força física autorizada e por meio da ameaça de sanções punitivas (*reivindicação da coerção*). Assim, aquela(s) sujeita(o)s à coerção das leis estatais têm o direito à participação democrática nos processos de definição das leis que a(o)s sujeitam

³³ Ou então, a liberdade de rejeitar novas obrigações de alguns é mais importante que a liberdade de movimento de outros. Blake até poderia afirmar essa posição. O problema é que sua teoria da obrigação não responde por que a liberdade de quem quer mover-se é menos relevante do que a liberdade de quem quer manter-se livre de novas obrigações, e também menos importante do que a liberdade de quem não tem razões para migrar. Outro argumento que poderia ser mobilizado contra a posição de Blake, da perspectiva que aqui está sendo construída, é o seguinte: Concedo e concordo com Blake sobre o dever de justificação que incide sobre os de fora, tendo por referência a criação de novas obrigações, mas coloco em questão os termos dessa justificação. Isso significa dizer que Blake parece estar correto sobre seu argumento mais geral, mas erra em pontos específicos relevantes, e esses erros remontam ao caráter estadocêntrico de uma perspectiva que, não obstante, pode ser identificada como individualista. Contra Blake, então, afirmo que a(o)s migrantes que demandam entrada possuem um direito legítimo de impor deveres de associação às/aos cidadã(o)s e residentes, e, em consequência, o ônus da exclusão e da justificação deve recair sobre quem exclui e não sobre quem demanda entrada.

à coerção (*princípio da coerção da legitimidade democrática*). E o que explica esse direito? A autorização do estado para aplicar a força física ou a ameaça de punição invade (presuntivamente) a autonomia pessoal ou a liberdade, para mantermos a definição de coerção já estabelecida (*reivindicação de liberdade*)³⁴. Desse modo, aquela(e)s sujeita(o)s às leis do estado têm o direito democrático à participação precisamente porque tais leis invadem sua liberdade, ao sujeitá-la(o) à coerção (“princípio de liberdade da legitimidade democrática”).

O ponto de partida da proposta de Abizadeh, então, é o de que o exercício do poder político coercitivo exercido por estados requer um tipo especial de justificação para aqueles e aquelas que estão sujeitos à coerção. Abizadeh segue afirmando que o controle das fronteiras de uma determinada comunidade política sujeita membros e não-membros ao exercício do poder coercitivo dos estados. Isso significa que a justificação para um exercício particular de controle nas fronteiras é devida não apenas àquela(e)s a quem a fronteira marca como membro, mas também àquela(e)s que não são membros. Isso quer dizer que a única justificação adequada requer a inclusão de quem é excluído pelo fechamento das fronteiras, ou seja, requer a inclusão de um *demos* expandido (Abizadeh, 2010: 121-22; 2008: 39-42).

Se levarmos a sério esse modo de compreender o surgimento de demandas por legitimidade democrática, no contexto dos estados de direito, entenderemos por que a proposta de Abizadeh é mais adequada do que a posição de David Miller. Parece-me que a controvérsia mais interessante não é sobre a natureza da coerção do estado – a aliança contra Abizadeh é entre Miller e Friedrich Hayek – ou as controvérsias sobre quando a coerção invade a autonomia de uma pessoa, mas sim sobre o papel que a demanda por legitimidade democrática exerce em cada perspectiva. Abizadeh (2010) está correto quando afirma que Miller, com seu exemplo da invasão de uma casa por uma vizinha que insiste em entrar sem ser antes convidada, erra o registro operado pela justificação democrática: a justificação democrática não requer normalmente que indivíduos justifiquem democraticamente para outros a aplicação de leis em instâncias particulares; requer, mais precisamente, a formulação de leis como resultado de um processo democrático de justificação que envolve aquelas pessoas sujeitas à lei. Ao invés de oferecer apenas uma réplica à posição de Abizadeh, o custo da manobra argumentativa de

³⁴ Esse é um ponto especialmente delicado. Poderia ser dito, acompanhando o argumento rawlsiano (*O Liberalismo Político*: Conferência VIII), que apenas decisões políticas que violam aqueles direitos e liberdades fundamentais poderiam contar como violação ao princípio de liberdade e sua prioridade. Essa ideia é especialmente importante porque nem toda decisão política, especialmente aquelas tomadas por meio do processo democrático, pode ser identificada como uma infração à liberdade individual. Se esse for o caminho, importa ressaltar que a liberdade de movimento está sendo entendida como uma liberdade fundamental, seja porque, como argumentado no capítulo quinto, é uma derivação do já reconhecido direito à liberdade de movimento interna aos estados, seja porque pode ser interpretada como um direito humano fundamental.

Miller é a de se afastar perigosamente do campo democrático, ao concluir que um estado pode ser legítimo sem ter que contar com a justificação do aparato coercitivo aos seus membros.

Se ficarmos com tudo o que foi dito aqui, seria, então, possível concluir que Abizadeh teria resolvido todo o problema da demanda por justificação do uso da coerção dos estados em suas fronteiras?

Seus escritos são relevantes não apenas por refletirem sobre o problema da ação dos estados, quando excluem novos membros por meio do vocabulário da coerção, mas também por proporem que uma teoria que aceita o valor da autonomia, ou da liberdade, precisa questionar a validade da afirmação de que os estados podem agir discricionariamente em suas fronteiras. Se a liberdade é um valor, e se ela é afetada quando os estados cercam suas fronteiras, ameaçam, prendem e punem quem demanda entrada e que não é considerado *legal*, então essa ação precisa ser justificada independentemente de o sujeito da ação ser uma cidadã do estado em questão ou não. Caminho com Abizadeh até aqui. No entanto, o problema dessa formulação começa quando o autor argumenta em favor de uma divisão forte entre o que chama de teorias liberais e teorias democráticas da legitimidade política.

Teorias liberais e teorias democráticas partilhariam a mesma preocupação com a justificação da autoridade política. A diferença entre as duas perspectivas, sugere o autor, residiria no tipo de argumento que cada uma delas elabora. Enquanto as teorias liberais interpretam o princípio da autonomia como a demanda pelo exercício do poder político justificável para toda(o)s, de modo tal que seja compatível com a visão das pessoas como livres, autônomas e iguais, as teorias democráticas da soberania popular afirmariam que o exercício do poder político é legítimo somente se é justificado *por e para* todas as pessoas que são objeto da coerção, de modo tal que seja compatível com a visão das pessoas como livres, autônomas e iguais.

Isso quer dizer que a diferença fundamental entre essas duas teorias repousa no seguinte ponto: enquanto as teorias liberais optam por uma estratégia hipotética para estabelecer a equidade das instituições e leis por meio das quais a coerção política é exercida, uma teoria democrática demanda participação real em práticas discursivas já institucionalizadas como fonte do estabelecimento de legitimidade das instituições políticas e das leis. Assim, o que conta como uma justificação válida é diferente em cada caso: se a justificação é devida “para todas as pessoas”, isso é o mesmo que dizer que a justificação suposta, no exercício do poder político, deve levar em conta os interesses e o status das pessoas entendidas como agentes livres e iguais (fonte de valor). Desse modo, não há uma reivindicação sobre o processo de justificação – quem deve participar do processo –, mas sim sobre seu conteúdo, como por exemplo, o tipo de razão

que pode contar na justificação. Mas se a justificação é devida *por e para* todas as pessoas que são objeto da coerção, o resultado é outro. Nesse último caso, as teorias democráticas da justificação do uso da coerção política têm algo a dizer sobre o processo: todas as pessoas devem ter a oportunidade de participar do processo político que determina como o poder será exercido em termos que sejam consistentes com sua liberdade, autonomia e igualdade.

Como proponente de uma teoria democrática da justificação, Abizadeh quer formular um argumento sobre *por que* a(o)s migrantes que demandam entrada em estados democráticos devem *participar* (por meio de representantes ou não) do processo real de definição das normas que darão os contornos do acesso de novos membros. A aposta é a de que uma teoria democrática seria mais exigente do que um simples teste hipotético de justificação, carente de legitimidade democrática por resultar da definição de uma/um autocrata iluminada(o).

O objetivo aqui não é o de colocar em questão a existência de dois ou mais modos de entender a demanda por justificação³⁵. O que gostaria de fazer é chamar a atenção para dois pontos que me parecem relevantes: a comparação e a oposição proposta entre princípios normativos como fundamento de um modelo liberal, de um lado, e a prática deliberativa, como fundamento de um modelo democrático, de outro, me parece inadequada – nada no argumento sobre princípios normativos implica a rejeição do tipo de prática deliberativa requerida por Abizadeh; segundo, e ligado ao primeiro ponto, o autor parece estar criando uma divisão artificial entre o oferecimento de razões que satisfazem as exigências de um processo hipotético de deliberação moral, de um lado, e a preocupação com o processo de tomada de decisão, por outro. Contra Abizadeh, defendo que a deliberação política e pública precisa se apoiar em algo mais do que apenas a demanda por tratar todos os indivíduos como livres, autônomos e iguais. E esse “algo a mais” pode ser dado pelos critérios formulados em um plano hipotético que parte da afirmação dos indivíduos como sujeitos igualmente capazes de criar demandas e acaba por afirmar uma ideia de respeito mútuo e dignidade que poderiam informar as práticas deliberativas³⁶.

Não me parece incompatível afirmar que uma teoria da legitimidade do uso da coerção política, em um contexto democrático, deve ter, ao menos, dois níveis. Um nível seria aquele formulado no plano das razões e tem a ver com a consideração das pessoas como agentes morais capazes de reivindicar coisas, inclusive, a justificação do uso da coerção política à qual estão

³⁵ Para um argumento mais elaborado sobre o que seria uma teoria da justificação liberal e uma teoria da justificação democrática, ver Petroni (2017: cap. 3 e 4).

³⁶ Para recolocar o ponto. Abizadeh teria cometido um erro categorial: uma teoria da legitimidade pode ter dois níveis – um hipotético e um participativo, deliberativo. O que muda são os critérios próprios de cada nível.

sujeitos. O resultado seria a elaboração de razões para a ação que poderiam informar as práticas deliberativas, e não as determinar. Já o segundo nível diz respeito exatamente à tomada de decisão e à definição das leis a serem aplicadas em contextos específicos. Nesse nível, a presença (ou a representação) daqueles e daquelas que são afetada(o)s diretamente pelas normas passa a ser requerida para que o procedimento em questão possa ser chamado de democrático. No caso de um regime de fronteiras democrático, está-se falando de instituições que operam no nível internacional e que não necessariamente questionam todo o esquema de organização dos estados tal como o conhecemos hoje. Entretanto, requerem que a definição das práticas políticas nas fronteiras tenha a participação do conjunto dos atingidos (das partes atingidas) e não seja, portanto, apenas uma decisão do exercício da soberania de cada estado ou de um conjunto de estados com o poder de determinar e aplicar um certo regime nas suas fronteiras³⁷.

Há ainda outro problema com a formulação de Abizadeh, mais ou menos independente do argumento apresentado anteriormente. A justificação democrática é devida, segundo o autor, também a todas as pessoas que nunca tiveram a intenção de entrar na comunidade política que coage em suas fronteiras (Abizadeh, 2008: 57 e seg.). O principal problema dessa formulação é o de não ser capaz de expressar a natureza específica da relação estabelecida por quem está nas fronteiras dos estados e demanda entrada.

É verdade que a existência das fronteiras pode afetar os planos e desejos de qualquer pessoa, o que não significa que a ela é devido o mesmo tipo de justificação que é devido a quem está na fronteira e demanda entrada. Concordo com o autor, quando afirma que um sistema de controle das fronteiras não pode ser unilateral, o que não significa que é preciso rejeitar, por fim, a existência das fronteiras e sua importância, inclusive, normativa. Se todo sistema coercitivo está submetido à justificação – por meio de um processo democrático – a todas as pessoas que possivelmente poderia coagir – ou seja, a toda a humanidade – o resultado seria a conclusão de que as fronteiras não poderiam ser justificadas nem do ponto de vista democrático, tampouco por uma teoria moral. A conclusão da demanda por justificação, tal como formulada por Abizadeh, termina por exigir um mundo sem fronteiras. Uma conclusão possível de ser proposta por uma teoria moral, mas que dificilmente pode ser apoiada por uma teoria política sensível aos fatos de um mundo recortado por estados e instituições políticas valorizadas e que possibilitam a continuação no tempo de relações moralmente relevantes³⁸.

³⁷ Não que uma crítica dessa organização não precise ser feita, apenas destaco que ela não é passo necessário para o tipo de discussão proposta.

³⁸ Um argumento parecido é formulado por Benhabib (2011: 161 e seg.).

O problema dessa posição é o de que não parece refletir mais detidamente sobre o tipo de relação estabelecida entre quem demanda entrada e a comunidade política que recebe o pedido³⁹. Diferentemente das pessoas que vivem em outras partes do mundo e que poderiam ter suas vidas afetadas pelas fronteiras, quem está na fronteira, ao demandar entrada, cria com a comunidade política de chegada uma relação moral e política específica. Trata-se de um agente moral que dirige uma reivindicação específica e diretamente ao estado em questão e, com isso, o obrigada a responder por que é legítimo usar a coerção para impedir ou não a sua entrada. E essa resposta é resultado de um procedimento em que as razões para a ação de cada agente em questão serão levadas simetricamente em consideração, resultando uma justificação para a coerção que toda(o)s a(o)s envolvida(o)s poderiam razoavelmente aceitar.

No plano da reivindicação por razões, os agentes estabelecem uma relação moral em que as demandas por justificação ocorrem. Os sujeitos dessa relação são, portanto, outros generalizados – o estado receptor e quem demanda entrada. No entanto, sabemos que os sujeitos que demandam entrada e que reivindicam serem reconhecidos enquanto agentes que podem fazer demandas legítimas ao estado são também pessoas reais, com histórias, projetos e objetivos, e essas histórias são importantes tanto para a definição específica de quais políticas de regime de fronteiras são mais ou menos justas, quanto para o exercício hipotético de justificação – que será chamado de “mentalidade alargada” – que produz juízos sobre contextos de relações que criam demandas morais – como é o caso da demanda por legitimidade do uso da coerção.

Dito de outro modo, se a existência de pessoas nas fronteiras dos estados democráticos cria demandas por justificação do uso da coerção da comunidade política nesses espaços, essa é uma justificação que ocorre em dois níveis: entre agentes morais – entre outros concretos e outros generalizáveis –, mas também entre agentes políticos – entre outros concretos. Do primeiro exercício hipotético de justificação, o que importa é a definição de razões que justificam ou não o uso da coerção e do segundo exercício de justificação, por meio de um processo deliberativo, o resultado é a definição de políticas que determinam os termos do regime de abertura ou clausura das fronteiras. Enquanto no primeiro nível (composto por dois

³⁹ Estou neste aspecto inteiramente de acordo com Rawls, quando o autor nos lembra que “o princípio regulador correto para qualquer coisa depende da natureza de tal coisa” (Rawls, 2008: 35). Esse seria, segundo Alan Thomas (2017: 341), o único princípio metodológico proposto na teoria rawlsiana que é livre dos fatos, no sentido em que essa ideia (de uma concepção de justiça “insensível a fatos”) é formulada por G. A. Cohen. Como também estou de acordo com David Miller e sua afirmação de acordo com a qual para cada fronteira é preciso pensar sobre qual princípio de justiça deve ser ali aplicado (Miller, 2013: 163). Talvez esse seja o erro principal de argumentos monistas sobre a justiça, que derivam da afirmação de um único princípio a resposta para qualquer demanda por justiça, nos seus mais diferentes contextos.

momentos) trata-se da relação entre dois agentes morais, no segundo nível, trata-se da relação entre um conjunto de outros concretos e outro conjunto de outros concretos que podem divergir sobre certo arranjo institucional.

Depois de tudo o que foi dito até aqui, ainda poderíamos nos perguntar, para além de disputas localizadas, se a diferença entre a perspectiva que estou apresentando e a de Abizadeh é daquele tipo que realmente importa.

A aposta é a de que a “correção” que estou propondo na formulação de Abizadeh tem consequências teóricas importantes. Afirmar que o tipo de justificação devida a quem demanda entrada é resultado da relação específica (e dupla) estabelecida entre quem demanda entrada e a comunidade política que é foco dessa demanda salva o argumento (na medida em que se pretende coerente) cuja conclusão leve à tese de um mundo sem fronteiras. Defender que os estados devem justificação para aqueles e aquelas que se posicionam nas suas fronteiras, com base no princípio de justificação democrática, não significa que se está rejeitando de antemão a possibilidade de se justificar a existência das fronteiras ou do direito dos estados de excluir. O que se está dizendo é que nem as fronteiras nem a reivindicação dos estados de excluir estão livres do alcance das demandas por justificação⁴⁰. O resultado do argumento é, então, que a “utopia realista” que se pode afirmar é a de um mundo entrecortado por “fronteiras cívicas e do pertencimento porosas não-opressivas”, e não o fim das fronteiras. O que se antevê é um mundo em que o regime de fronteiras é definido democraticamente com a presença da(o)s representantes de todos aqueles e aquelas (as partes) que são diretamente afetada(o)s, e não um mundo em que cada estado (ou uma coalização de estados) define arbitrariamente como e quando regulará suas fronteiras.

O destinatário primário da argumentação normativa, importa enfatizar, são os estados receptores que, no que se refere à definição de seu próprio regime de fronteiras, estão obrigados a considerar que os sujeitos relevantes não são apenas aqueles e aquelas que podem ser identificados como parte do “povo” ou da “nação”. Devem ser incluídos na discussão representantes daquela(e)s que demandam entrada e que, ademais, deveriam deliberar sobre as razões que justificam a inclusão e a exclusão. As instituições internacionais, seja lá de que tipo forem, deveriam adotar como norma que os estados somente exercem sua soberania de forma apropriada se seu regime de fronteiras satisfaz o princípio de legitimidade democrática

⁴⁰ Essa posição aprendeu com Carens que é possível conceder e afirmar que os estados têm um direito de exercer controle sobre a entrada e a permanência de novos membros, o que não significa afirmar que não existam barreiras morais que limitem o exercício desse direito. Ou seja, mesmo se supomos que os estados são moralmente livres para aceitar ou não migrantes, disso não se segue que são moralmente livres para usar qualquer critério para decidir quem admitir (Carens, 2013: 174).

proposto. O contorno específico dessas instituições internacionais não é objeto deste trabalho e exigiria outro percurso argumentativo. No entanto, o que posso sustentar, e ainda estar de acordo com os limites desta proposta, é que um regime de fronteiras definido sem a participação daquelas pessoas envolvidas (ou de seus/suas representantes), e que pressupõe ser a migração uma ameaça à ordem e à estabilidade dos estados, pode ser chamado de injusto.

Para continuar a dar contorno e, especialmente, conteúdo para o que se está propondo nesta seção devo, ainda, enfrentar os seguintes problemas: primeiro, preciso responder se a defesa proposta se compromete com a ideia de que a liberdade de movimento é um direito humano; segundo, é necessário qualificar as características desse processo de justificação em dois níveis; terceiro, é indispensável que se responda qual é a diferença entre a utopia realista das “fronteiras porosas não opressivas”, tal como proposta aqui, e as versões de livre movimento e de fronteiras abertas discutidas no capítulo anterior.

As próximas seções serão dedicadas a percorrer esse caminho.

6.3. Contextos da justiça e demandas por justificação

A existência das fronteiras pode ser defendida como parte indissociável do exercício da soberania de um estado e, portanto, como parte daquela engrenagem que coloca em funcionamento os estados tais como os conhecemos hoje. Da afirmação de que a fronteira é parte desse esquema, ou então, da estrutura que cria uma unidade política – o *estado soberano de base territorial* –, não decorre a suposição de que a manutenção das fronteiras não possa ser objeto de demandas por legitimidade democrática. Quando aceitamos que a fronteira – cujas funções são replicadas internamente também nos campos de detenção para imigrantes – é um *locus* do exercício do uso do aparato coercitivo, ela imediatamente se torna objeto de uma concepção de justiça.

A pergunta sobre que regime de coerção nas fronteiras é justo é, portanto, uma pergunta sobre como devemos conceber os termos do uso dessa forma de coerção de modo justo. Ou seja, um contexto de justiça surge na medida em que uma reivindicação de controle dos recursos coercitivos é suscitada. Nesse raciocínio está suposta a ideia de acordo com a qual relações coercitivas geram demandas por justificação. Afirmar que as demandas da(o)s migrantes que reivindicam entrada são reivindicações de justiça não implica a rejeição da ideia de que o tema da migração também envolve decisões sobre a própria constituição de uma coletividade política. O que torna o tema também fundamental para a legitimidade das instituições democráticas (Whitt, 2014; Little, 2015: 442).

Faz sentido retomar aqui a divisão proposta por Brian Barry entre reivindicações de justiça, de um lado, e reivindicações de humanidade, de outro⁴¹. Em “Humanity and Justice in Global Perspective”, publicado pela primeira vez em 1982, Brian Barry propõe que, ao se formular uma definição sobre o conteúdo e as lógicas morais que estão expressas nas demandas por justiça e nas reivindicações por humanidade, é possível encontrar as diferenças entre elas.

Enquanto uma demanda de justiça reivindica um dever não satisfeito, uma demanda por humanidade reivindica benevolência, cuidado, misericórdia. Se a humanidade como princípio nos impulsiona a não causar sofrimento a outra(o)s e, quando o sofrimento existe, a aliviá-lo, as obrigações de humanidade podem ser definidas, portanto, como o carro-chefe de uma família de princípios que tem como foco o que acontece com as pessoas – e outras criaturas sencientes. Ou seja, a humanidade como princípio tem como preocupação central o bem-estar, a felicidade, a autorrealização, a satisfação das necessidades básicas das pessoas e outras criaturas sencientes. Esse tipo de princípio cria obrigações (imperfeitas)⁴² na medida em que está fundado em objetivos que não são moralmente opcionais, ainda que não tenha o caráter compulsório do direito, nem seja passível de positivação legal⁴³. Os princípios de justiça não estão necessariamente ligados aos mesmos elementos. Quando são definidos como aqueles princípios que informam *como* recursos sociais devem ser alocados, dizem respeito, então, à distribuição do controle sobre esses recursos. Nesse sentido, é o controle sobre determinados recursos – materiais e não-materiais - que precisa ser alocado. Ou então, para mudar alguns termos da definição, a justiça “(...) é sobretudo uma questão de corrigir as desigualdades injustas de recurso e poder geradas por arranjos institucionais” (Vita, 2008: 255).

Em forma de *slogan*, enquanto o princípio de humanidade encontra-se no campo semântico “do fazer o bem”, o princípio de justiça diz respeito a questões de poder e distribuição. Princípios de humanidade e princípios de justiça não se encontram em uma *continuum* em que se posicionariam os princípios de humanidade, que criam obrigações básicas, gerais e não-compulsórias, e os princípios de justiça, que criam deveres fortes direcionados para as relações – institucionais e pessoais – mais diretas. Ao contrário disso. São

⁴¹ Estou disputando com Miller, Blake e Wellman a afirmação de que a migração internacional pode ser tratada como uma demanda por justiça.

⁴² Obrigações imperfeitas são aquelas obrigações cuja ação correspondente é indeterminada em sua extensão. Direitos que impõem deveres imperfeitos são aqueles, cuja realização não pode depender do emprego da força direta. Isto é, o emprego da força não é o elemento operativo do conceito (Edmundson, 2004: 26).

⁴³ Poderia ser dito que princípios de justiça também não têm necessariamente o caráter compulsório do direito. Isso significa aceitar que a diferença repousa no foco sobre o qual a demanda recai. No caso de princípios de justiça, as exigências estão intrínseca e diretamente direcionadas para decisões políticas, instituições e normas legais. Agradeço Álvaro de Vita por chamar atenção para essa distinção.

resultado de duas lógicas morais distintas que podem conviver, ainda que, muitas vezes, em conflito.

As diferenças, então, não residem apenas no *quanto* se é demandado por princípios de justiça ou humanidade, mas sim no *tipo* da demanda e no modo como se define o sujeito da demanda. Nesse sentido, princípio de justiça e princípio de humanidade não apresentam prescrições alternativas para um mesmo fenômeno – o foco da preocupação é distinto. Enquanto no caso da justiça se distribui o *controle* sobre um bem valioso, no caso da humanidade alocamos diretamente esse bem para os necessitados; enquanto a humanidade diz respeito àquelas questões sobre fazer o bem, a justiça diz respeito ao poder que se tem de controlar a distribuição de algo.

O problema de legitimidade imposto pelas fronteiras pode ser traduzido em um problema de controle da distribuição do uso da coerção, mas também do pertencimento político. É precisamente nesse sentido que um regime de coerção nas fronteiras origina demandas de justiça e não (apenas) de humanidade. Determinar o controle sobre os meios a partir dos quais serão definidas as normas que recairão em quem transita pelas fronteiras é um problema de justiça, porque diz respeito à escolha de quem deve fazer parte dessa decisão política. Diferentemente de questões de cuidado, misericórdia ou benevolência, o agente que demanda poder fazer parte da decisão sobre a distribuição de certo recurso não é tratado simplesmente como alguém que *necessita* de uma determinada lista de coisas mais ou menos determinada. Uma/um migrante não é alguém a quem faltam recursos materiais apenas, mas fundamentalmente alguém que se encontra excluído das decisões que determinam seu próprio destino. Alguém que se encontra em uma condição de *helplessness* mais do que alguém *in need*. Em um contexto de justiça, nos quais demandas por justificação surgem, os sujeitos que o compõem são tratados como capazes de apresentar reivindicações, e não simplesmente como objetos de ações benevolentes, misericordiosas ou fruto do cuidado⁴⁴.

A proposta construída nesta seção é a de que a quem demanda entrada é devido o reconhecimento como sujeito enquanto pessoa moral, mas também enquanto agente político. Trata-se de dois níveis diferentes de justificação. Por um lado, há as demandas não apenas do “outro generalizado” – como pessoa moral que exige respeito à própria dignidade, mas também

⁴⁴ Com isso não quero excluir o papel relevante que os deveres de humanidade podem desempenhar, especialmente naqueles casos em que uma resposta rápida e efetiva precisa ser construída. Aceitar que estados têm deveres de humanidade para com sujeitos que não são seus cidadãos é parte da proposta de uma avaliação do modo como os países lidam com os vários momentos de “crise” de migração, refúgio e assim por diante. É o que nos permite contrastar a posição dos países europeus, especialmente durante os anos de 2014-2016, na chamada “crise de refugiados”, com aquela posição adotada por países que receberam refugiada(o)s vietnamitas entre, especialmente, 1978 e 1979. Ver “For those in peril”, reportagem publicada pelo jornal *The Economist* (2015).

do outro concreto. O resultado esperado da interação desses sujeitos é a definição de parâmetros para responder ao problema da responsabilidade e da coerção. Por outro lado, o outro concreto ganha predominância no nível deliberativo que tem por objeto o desenho específico das normas que definirão os termos do trânsito entre as fronteiras – aqui o particular é que tem prevalência e a política entra como o espaço em que essas interações ocorrem.

Para dar conta desses dois níveis, proponho uma divisão entre *contextos de justificação* e *contexto de aplicação política* (Benhabib, 1994: 182-83)⁴⁵. Enquanto as normas da justiça somente podem ser aplicadas em uma coletividade – esse é o problema do contexto da aplicação – do modo mais amplo possível para que sejam capazes de envolver toda(o)s a(o)s concernida(o)s, o contexto de justificação e da produção de razões e princípios pressupõe a produção de raciocínios morais que levam em consideração, de modo simétrico, toda(o)s envolvida(o)s.

Com essa distinção, acompanho Benhabib na proposta de reparar um erro em que frequentemente defensora(e)s de modelos normativos procedimentais (como a ética do discurso) parecem incorrer: o programa da ética do discurso costuma não distinguir adequadamente o ponto de vista da moral e o ponto de vista da justiça e, com isso, situa-se ambigualmente entre a articulação da posição da justiça, de um lado, e o ponto de vista da moral, de outro⁴⁶. Benhabib reconhece que incorreu em tal conflação em *Situating the Self* [1992], mais especificamente, em sua tentativa de abarcar o ponto de vista da justiça e um diálogo ético-moral. A autora, para reparar o erro, concorda com a crítica de James Sterba (1994)⁴⁷ em ao menos um ponto: é preciso distinguir com precisão problemas de justiça institucional – que são sempre articulados do ponto de vista do outro generalizado – e a perspectiva da moralidade – que se refere ao ponto de vista do outro concreto (Benhabib, 1994:181).

Até este ponto muito foi dito sobre o outro concreto e o outro generalizado, mas ainda não me ocupei de uma definição mais precisa dos termos. Esses seriam, propõe (corretamente a meu ver) Benhabib, as duas perspectivas que refletiriam as distinções modernas entre, de um

⁴⁵ É interessante notar que, com essa distinção, Benhabib está respondendo às críticas empreendidas por Nancy Frazer (1995) e Linda Nicholson, para quem a crítica social poderia ser elaborada sem filosofia. Benhabib rejeita a estratégia de uma crítica somente situada ou de um criticismo imanente, precisamente porque defende a validade de reivindicações que transcendem o contexto para a produção de uma crítica social rigorosa.

⁴⁶ Poderia ainda ser dito, sobre a distinção entre justiça e moralidade, que a justiça abarca valores morais que são também valores políticos, ou então, que abarca questões morais controversas que devem ser tratadas no âmbito político, por ser objeto de deliberação e decisões políticas. Nesse sentido, a justiça abarca apenas parte da moralidade, ou seja, aquela parte que tem uma dimensão política.

⁴⁷ É um dos críticos a que Benhabib responde em “In Defense of Universalism. Yet Again! A Response to Critics of *Situating the Self*” (Benhabib, 1994). Quando digo que Benhabib concede à crítica de Sterba em um ponto, é importante notar que ela discorda das outras posições do autor, como por exemplo, sua tentativa de afirmar que a posição original poderia abarcar também o outro concreto.

lado, autonomia e nutrição, público e doméstico/privado, independência e pertencimento e, de outro, justiça e vida boa. Nas palavras da autora:

O ponto de vista do outro generalizado exige que vejamos todo e cada indivíduo como um ser racional que possui os mesmos direitos e deveres que gostaríamos de atribuir a nós mesmos. Ao assumir esse ponto de vista, abstraímos a individualidade e a identidade concreta do outro. Assumimos que o outro, como nós mesmos, é um ser que tem necessidades concretas, desejos e afetos, mas que aquilo que constitui sua dignidade moral não é o que nos diferencia uns dos outros, mas, antes, o que nós, enquanto agentes racionais capazes de fala e ação, temos em comum. Nossa relação com o outro é regida pelas normas da igualdade formal e da reciprocidade: cada um ou cada uma tem o direito [*is entitled to*] de esperar e presumir de nós o que nós podemos esperar e presumir dela ou dele. (...) As categorias morais que acompanham essas interações são aquelas de direito subjetivo, obrigação e direito objetivo [*right, obligation, and entitlement*], e os sentimentos morais correspondentes são de respeito, dever, valor moral [*worthiness*] e dignidade (Benhabib, 1992: 159)⁴⁸.

O ponto de vista concreto, em contrapartida, é aquele em que cada um é visto como um ser racional com uma história concreta, identidade e constituição emocional-afetiva. Esse é o ponto de vista da individualidade e, quando se assume tal ponto de vista, está-se buscando compreender as necessidades, as motivações, o que *o outro* busca e deseja.

Nossa relação com o outro é regida pelas normas da equidade e da reciprocidade complementar: cada um tem o direito de esperar, e presumir do outro, formas de comportamento por meio das quais [esse] outro se sente reconhecido e corroborado enquanto um outro concreto, um ser individual com necessidades específicas, talentos e capacidades. Nesse caso, nossas diferenças se complementam mais do que se excluem. As normas de nossa interação são, em geral, normas não-institucionais, embora não exclusivamente privadas. Trata-se das normas de amizade, amor e cuidado. Essas normas exigem de diferentes maneiras que eu exponha mais do que uma simples asserção dos meus direitos e deveres diante das suas necessidades. Ao tratar você de acordo com as normas de amizade, amor e cuidado, eu corroboro não só a sua humanidade, mas a sua individualidade humana. As categorias morais que acompanham essas interações são aquelas da responsabilidade, vinculação e compartilhamento [*sharing*]. Os sentimentos morais correspondentes são amor, cuidado e simpatia e solidariedade (Benhabib, 1992: 159).

A distinção proposta entre um outro concreto e um outro generalizado não é dotada de pretensão prescritiva, mas é antes crítica (Benhabib, 1992: 165). Com essa afirmação, Benhabib

⁴⁸ Estou usando como referência a tradução proposta por Ana Cláudia Silveira, a quem agradeço pelo importante trabalho de tradução e, principalmente, pela dedicação incansável na busca pela difícil definição das tarefas de uma filosofia prática.

nos ensina que não devemos prescrever uma teoria moral e política consonante apenas com o ponto de vista do outro concreto ou do outro generalizado. Antes, sua proposta é a de afirmar a possibilidade de ainda defender um universalismo interativo – não obstante a crítica comunitarista, feminista e pós-moderna⁴⁹ – que: “defina o ‘ponto de vista moral’ à luz da reversibilidade de perspectivas e da “mentalidade alargada”. Uma teoria moral desse tipo permite reconhecer a dignidade do outro generalizado mediante um reconhecimento da identidade moral do outro concreto” (Benhabib, 1992: 165).

Com essa distinção, não pretendo retomar a crítica de Benhabib às teorias morais e políticas que assumem um ou outro ponto de vista e, no limite, parecem assumir que se tratam de pontos de vista incompatíveis. No entanto, há, ao menos, um ponto importante na sua posição para os propósitos do argumento proposto aqui. As teorias tratadas no capítulo anterior – aquelas que respondem “não” à pergunta sobre se os estados têm o direito moral de coagir quem demanda entrada em suas fronteiras – parecem cometer um erro fundamental, qual seja, por causa do modo pelo qual tratam as experiências e as múltiplas realidades de quem migra acabam por expressarem um tipo de “indiferença epistemológica com relação ao outro concreto”. A consequência dessa cegueira, para além do silenciamento das experiências e do tipo de injustiça epistêmica que esse silenciamento causa, é a de aceitar como central a pergunta elaborada nos termos do nacionalismo/estatismo epistemológico. Isto é, estou afirmando que, quando se concede ao outro lado e se aceita que a questão normativa central é aquela sobre se os estados têm ou não o direito moral de excluir novos membros, o agente da pergunta continua sendo os estados. Se mudamos o foco da agência, como se pretende aqui, a pergunta passa a ser *a quem* os estados devem justificar suas ações nas fronteiras. Mudança que tem consequências significativas para o tipo de teoria que se produz no contexto da ética da migração. Um teorizar que se preocupa com o concreto e com o particular sem, com isso, abrir mão de raciocínios universalistas ou, então, de um tipo específico de universalismo.

O resultado desse universalismo interativo – um universalismo historicamente consciente de si mesmo – é a defesa de dois princípios: de um lado, o *princípio de respeito universal* e, de outro, *de reciprocidade igualitária*. A afirmação desses princípios seria a “clarificação filosófica dos elementos constituintes do ponto de vista moral do *interior* do

⁴⁹ Importa situar a(o) leitora/leitor uma vez mais sobre como essas perspectivas partilham algumas ideias/críticas: ceticismo sobre a ideia de uma razão legisladora capaz de articular as condições necessárias para obter juízos desde um ponto de vista moral, tal como proposto na ideia de uma posição original ou uma situação ideal de fala; questiona-se o ideal de autonomia abstrato, desenraizado, distorcido e nostálgico e de um ego autônomo privilegiado pela tradição universalista; pretende-se desmascarar a incapacidade do universalismo e de uma razão legisladora de lidar com a indeterminação e multiplicidade de contextos e situações de vida em que a razão prática é sempre confrontada. Ver segundo capítulo, nota 31.

horizonte normativo hermenêutico da modernidade” (Benhabib, 1992: 30). Sabemos que esses princípios não são a única interpretação possível desse horizonte normativo da modernidade, tampouco são pressupostos inequívocos de todo agente racional capaz de realizar algum tipo de reflexão profunda. Podemos entender essa "iteratividade" nos moldes daquilo que Rawls chamou de “equilíbrio reflexivo”. A própria autora reconhece essa dívida com o contratualismo rawlsiano. A ideia é, então, a de que é possível que uma pessoa – enquanto teórica(o) ou filósofa(o) – analise, refine e julgue as intuições morais culturalmente definidas à luz de princípios filosóficos articulados no horizonte cultural da modernidade.

Segundo Benhabib, os passos que levam ao estabelecimento desse “equilíbrio reflexivo”⁵⁰ em torno das normas de respeito moral universal e da reciprocidade igualitária são:

1. Uma teoria filosófica da moralidade deve mostrar onde reside a possibilidade de justificar juízos morais e/ou afirmações normativas;
2. Justificar significa mostrar que se você e eu discordamos sobre um juízo moral particular (“é um erro supor que migrantes que desejam entrada possam ser enviados para centros de detenção”) e sobre um conjunto de afirmações normativas (“nenhum ser humano é ilegal”), em princípio, poderíamos chegar a um acordo razoável;
3. O acordo razoável é alcançado quando ocorre em condições que correspondam à nossa ideia do que significa um debate justo;
4. Essas regras de um debate justo podem se expressar como um conjunto de regras de procedimento;
5. Estas regras refletem duas coisas: (a) o ideal moral de que devemos *respeitar-nos* mutuamente uns aos outros, como seres cujo ponto de vista é merecedor de igual consideração – o princípio do respeito moral universal. E (b) que devemos tratar-nos mutuamente como seres humanos concretos e fortalecer a nossa capacidade de expressar nosso ponto de vista, criando, sempre que possível, práticas sociais que materializem o princípio de reciprocidade igualitária.

Três desses pontos merecem uma atenção especial. A ideia de juízo, a ideia de respeito moral universal e o princípio de reciprocidade igualitária. Vale lembrar que estamos transitando na intersecção entre uma teoria moral – o que devemos uns aos outros – com uma teoria da justiça – quem tem o poder de definir a distribuição dos recursos sociais, inclusive o pertencimento.

Consideremos a ideia de juízo. O juízo moral, define Benhabib, é aquele que exercemos em virtude de estarmos imersos em uma rede de relações humanas que constituem

⁵⁰ Para uma apresentação da ideia de equilíbrio reflexivo, ver: Scanlon (2002). Importa enfatizar que a pretensão é a de reconstruir os passos dados por Benhabib como uma interpretação da letra do texto.

nossa vida juntos. Não existe a opção de não exercer juízos morais: “[o] domínio da moral está tão profundamente entrelaçado com aquelas interações que constituem o mundo de nossas vidas que evitar o juízo moral equivale a deixar de interagir, falar e agir na comunidade humana” (Benhabib, 1992: 125-126). Para justificar essa afirmação, Benhabib retoma aquelas características por meio das quais Hannah Arendt⁵¹ havia descrito a ação, trata-se da *natalidade*, da *pluralidade* e da imersão em uma rede de interpretações chamada de *narratividade*⁵².

A natalidade, sugere Benhabib interpretando Arendt, pode ser descrita como um segundo nascimento; é a qualidade por meio da qual nos inserimos no mundo. Não simplesmente porque nascemos, mas porque somos capazes de falar: trata-se da iniciação no mundo das palavras e dos atos. “É com palavras e atos que nos inserimos no mundo humano”, afirma Arendt (2014: 219), “e essa inserção é como um segundo nascimento, no qual confirmamos e assumimos o fato simples do nosso aparecimento físico original”. Então, “[s]e a ação, como início, corresponde ao fato do nascimento, se é a efetivação da condição humana da natalidade, o discurso corresponde ao fato da distinção e é a efetivação da condição humana da pluralidade, isto é, do viver como um ser distinto e único entre iguais” (Arendt, 2014: 220-221). “A ação e o discurso ocorrem entre os homens, uma vez que a eles são dirigidos, e conservam sua capacidade de revelar o agente mesmo quando o seu conteúdo é exclusivamente ‘objetivo’, dizendo respeito a questões do mundo das coisas no qual os homens se movem (...)”. No entanto, há ainda outro “espaço-entre” que não diz respeito ao mundo “objetivo”. Arendt prossegue sustentando que há um “espaço-entre inteiramente diferente, constituído de atos e palavras, cuja origem se deve unicamente ao agir e ao falar dos homens e das mulheres diretamente com os outros. Esse segundo “espaço-entre subjetivo (...) é tão real quanto o mundo das coisas que visivelmente temos em comum. Damos a essa realidade o nome de ‘teia’ de relações humanas, indicando pela metáfora sua qualidade de certo modo intangível” (Arendt, 2017: 226-227). A essa teia de relacionamentos humanos Benhabib dá o nome de *narratividade*.

Na medida em que se interpreta a ação moral como uma *interação*, performada com e para os outros, o papel do julgamento passa a ser relevante em três esferas da interação moral: (a) os deveres, (b) a ação e (c) a avaliação da ação. Para cada uma dessas esferas, Benhabib defende uma tese, formulando o que chama de fenomenologia do julgamento moral.

⁵¹ Infelizmente não poderei me ater aqui ao exercício que propõe Benhabib de pensar sobre a teoria do juízo *com* e *contra* Arendt. Esse é o tema do capítulo 4 do livro *Situating the Self* e de um artigo publicado anos antes, em 1988, com o mesmo título do capítulo: “Judgment and the Moral Foundations of Politics in Arendt’s Thought”.

⁵² A proposta de chamar a rede de interpretações na qual a ação ocorre de *narratividade* é de Benhabib (1990; 1992).

(a) O exercício do juízo moral concernente à identificação epistêmica de situações e circunstâncias humanas como moralmente relevantes não procede segundo o modelo da subsunção do particular ao universal. “Moralmente relevante” faz referência aqui a uma circunstância definida de tal modo que levaria *prima facie* à formulação de um dever entre os envolvidos. Assim, o uso da coerção dos estados nas fronteiras pode ser definido como uma circunstância moralmente relevante na medida em que devemos, uns aos outra(o)s, respeito à nossa condição de pessoas capazes de demandar coisas – entre elas, a liberdade de movimento, de entrada, a possibilidade real de agir frente à arbitrariedade moral do nascimento – para outros agentes morais – no caso, o estado. O que essa relação de demanda cria é a obrigação dos estados de ouvirem a reivindicação e de reconhecerem como tão relevante quanto as demandas feitas por suas/seus cidadã(o)s.

(b) A identidade de uma ação moral não é de natureza tal que possa ser apenas interpretada à luz de uma regra geral que governa relações particulares, mas sim implica o exercício de imaginação moral capaz de ativar nossa capacidade de pensar em narrativas e descrições de atos possíveis por meio dos quais nossas ações podem ser entendidas pelas outras pessoas envolvidas. Quem demanda entrada tem um lugar na justificação do exercício da coerção nas fronteiras que, de um lado, está baseada na ideia de respeito enquanto um sujeito capaz de fazer demandas e, de outro, enquanto uma pessoa inserida em uma rede de narrativas e história particular que deve ser levada em consideração na construção das razões para incluir/excluir novos membros.

(c) A avaliação da máxima das próprias intenções requer uma compreensão da história narrativa do ser que é também o ator. Tal compreensão lança luz tanto no conhecimento que se tem sobre si mesmo quanto no conhecimento sobre como se é visto pelos demais. A ação de um estado democrático, ao definir o regime de fronteiras, pode ser lida como parte de uma narrativa de construção da legitimidade por meio da qual podemos definir qual tipo de comunidade política está sendo construída no presente e qual tipo de comunidade política se espera ser no futuro.

Dito de outro modo, Benhabib está destacando três aspectos do exercício do juízo moral: o reconhecimento de situações moralmente relevantes – o uso da coerção dos estados em suas fronteiras é uma situação moralmente relevante; o exercício da imaginação moral na articulação de descrições de atos possíveis, práticas por meio das quais interpretamos o que fazemos – interpreta-se o fechamento ou a abertura das fronteiras e a criação de centros de detenção por meio das razões; terceiro, a interpretação das próprias ações e máximas à luz das

narrativas de quem age frente aos demais – fechar a fronteira, abrir, construir centros de detenção está de acordo com qual tipo de política?

Cada aspecto do juízo moral requer a capacidade de se assumir o ponto de vista do outro. Quanto mais podemos somar outras perspectivas nas nossas compreensões de uma situação específica, tanto mais poderemos reconhecer sua relevância ou predominância moral. Quanto mais perspectivas somos capazes de visualizar, tanto mais possibilidades teremos que apreciar, quando lidamos com as possíveis descrições de atos por meio dos quais outros seres estão envolvidos. Tudo isso significa que o juízo moral é entendido, nesse modelo, como a capacidade de “pensamento alargado”, ou seja, de adoção de uma postura em uma “comunicação antecipada com outra(o)s com quem sei que devo chegar a um acordo (Arendt)” (Benhabib, 1992: 141). E mais, pensar da perspectiva de toda(o)s a(o)s demais significa “escutar” o que a(o) outra(o) diz, inclusive quando essas vozes estão ausentes, o que passa, então, por imaginar uma conversação com meu/minha companheira(o) de diálogo.

O pensamento moral alargado requer, do ponto de vista político, a existência de espaços institucionais onde a(o)s participantes poderão traduzir os resultados dos seus juízos morais em juízos políticos. Trata-se aqui da passagem dos *contextos de justificação* para os *contextos de aplicação política*. Quando descrevo o exercício da mentalidade alargada como aquele requerido dos agentes morais que são parte de uma relação que demanda justificação, não estou dizendo que esse exercício é o único que importa para a definição, em outro nível, de políticas públicas que, no caso deste trabalho, definirão o regime de abertura e clausura das fronteiras. Não quero exagerar o papel que as razões têm no debate público-político que ocorre nos espaços públicos mais ou menos institucionalizados. Mas, quando estamos falando da qualidade daquilo que é legítimo, estamos falando sobre razões e, ainda que isso possa parecer pouco para quem quer garantir resultados sempre mais justos, é aquilo que uma teoria política que não pretende estabelecer uma “república da virtude” pode fazer.

Desse modo, com a proposta de reinterpretar a ideia de mentalidade alargada, Benhabib está construindo um modelo de validade intersubjetiva que pode informar o domínio público capaz de mitigar os exageros da distinção entre juízos contingentes/contextuais e a moralidade universal. Nesse sentido, o juízo moral – que se traduz no debate público – não é a faculdade de subsumir ou apagar o particular no universal, mas sim requer um exercício de contextualização do universal de modo tal que seja capaz de se relacionar com o particular. O tipo de contexto de justificação que o exercício da mentalidade alargada tem lugar é composto por procedimentos que refletem o ideal moral de que devemos respeitar mutuamente uns aos outros, como seres cujo ponto de vista é merecedor de igual consideração.

Neste ponto, gostaria de propor que a ideia de respeito que está mais de acordo com o exercício da mentalidade alargada é aquela segundo a qual o respeito reivindicado pelas pessoas que estão do lado de lá das fronteiras nacionais e que demandam entrada define uma concepção de dignidade que consiste nos (a) requerimentos enraizados no reconhecimento do status moral igual de todos e todas, entendida com base na definição das pessoas enquanto seres livres e racionais, (b) mas também em nossa igual autoridade para requerer ou exigir uns dos outros que venhamos a cumprir tais requerimentos. Relacionada a essa ideia de dignidade, portanto, está uma noção específica de respeito. Ou melhor, são duas faces de uma mesma relação. O respeito é a atitude de ajuste da dignidade: Se A é portadora de dignidade, então B deve respeito à A. O respeito por alguém enquanto pessoa é entendida como dar a alguém o que lhe é próprio, o que implica a nossa responsabilização para com ela ou ele no contexto de um engajamento de segunda pessoa, implicando, por sua vez, também ouvir o seu protesto⁵³.

Essas concepções de respeito e dignidade, por sua vez, entendidas no contexto da defesa de uma ideia de justiça, resultam na seguinte definição dos objetivos de tal ideia de justiça: (c) uma concepção política de justiça deve oferecer parâmetros para avaliar a justificação moral da coerção política. Parâmetros que precisam ser ancorados em uma justificação intersubjetiva, ou seja, na ideia de que todas as pessoas que serão foco do exercício da coerção política devem ser, do mesmo modo, foco da justificação dessa ação⁵⁴. A ideia de justiça, para colocar novamente nos termos de Brian Barry, em “Humanity and Justice” (2006: 528), não diz respeito à definição de uma escala monocromática que vai do auto-interesse irrestrito ao sacrifício total do auto-interesse, em nome do bem dos outros até um grau heroico. Diferentemente, a ideia de justiça aponta para um determinado conjunto de razões que explicam *por que* as pessoas (ou sociedades) têm deveres umas em relação às outras e com uma forma particular de instituições/e arranjos institucionais.

Atrelar essa defesa dos objetivos de uma concepção de justiça às ideias de respeito e de dignidade, como definidas acima, significa que o respeito – fundado na dignidade comum

⁵³ Por engajamento de segunda pessoa defino a relação estabelecida entre quem reivindica, reconhecida(o) como autoridade, e a responsabilização direcionada para o sujeito a quem a demanda é dirigida. Trata-se de uma relação simétrica de responsabilização mútua entre iguais. Importa ressaltar que essa formulação encontra inspiração direta nas proposições de Stephen Darwall (2009), para quem toda a esfera da moralidade é composta por relações irreduzíveis de segunda pessoa. Porém, vale redesenhar um limite evidente deste trabalho, para ressaltar que não proponho pensar mais detidamente sobre as consequências para uma filosofia política de se aceitar as proposições metaéticas supostas em uma defesa da moralidade de segunda pessoa.

⁵⁴ Jeremy Waldron, em seu “Theoretical Foundations of Liberalism” (1987), descreve esse movimento nos seguintes termos: quando se muda o foco da questão sobre o que as pessoas aceitariam em um dado momento e contexto para a pergunta sobre o que elas deveriam aceitar, dadas certas condições, opera-se uma mudança de ênfase significativa – da delimitação das vontades para a definição das razões que as pessoas deveriam ter para agir de determinada maneira e não de outra.

de que o outro generalizado é portador – devido a cada pessoa depende do reconhecimento explícito do outro concreto (da história, da narrativa e sua rede). Nessa defesa, para recolocar o argumento, cada pessoa é dona de sua dignidade, o que significa que cada uma tem a autoridade de reivindicar não ser tratada de determinada maneira, e sim de outra. Tratar o fenômeno da migração nesse contexto de justificação significa afirmar que os estados devem oferecer razões que definem quando a coerção se justifica. Razões que passam pelo exercício da mentalidade alargada – o que envolve colocar-se no lugar do outro –, por meio do qual agentes morais são capazes de exercer a reversibilidade de perspectivas. E mais, cada agente dessa relação é reconhecido como portador de dignidade e merecedor e merecedora de respeito, enquanto uma/um outro generalizado. Nesse caso, quem demanda respeito são a(o)s migrantes considerada(o)s como “fontes auto-autenticativas (*self-authenticating*) de demandas válidas” (Rawls, 2011: 38) ou, melhor, como fontes auto-originárias de reivindicações válidas.

Ao oferecer um caminho para barrar os excessos cometidos por um raciocínio moral particularista, que apenas enxerga o concreto, o enraizado o corporificado, de um lado, mas também por limitar os excessos de um raciocínio moral universalista que é impessoal e somente é capaz de lidar com aquilo que é geral, de outro, a proposta de englobar o outro concreto e o outro generalizado, como partes do exercício de mentalidade alargada com base no qual juízos morais são formulados, oferece um caminho interessante para esta tese. De maneiras que diferem entre si, as perspectivas tratadas nos dois capítulos anteriores parecem não lidar adequadamente com aquilo que Arendt chamou de “mundo comum”. Seja por considerarem como ponto de vista relevante apenas o outro concreto (nacionalismo), seja por tratarem apenas do outro generalizado (cosmopolitismo), os dois pólos do debate acabam por privilegiar um ou outro modo de retratar a agência moral, criando uma imagem de homens e mulheres em estado de privação, isto é, privados de ver e ouvir os outros e privados de serem vistos e ouvidos por eles e elas. “O mundo comum acaba”, nos ensina Arendt (2014: 71), “quando é visto sob um aspecto e só se lhe permite apresentar-se em uma única perspectiva”. A tentativa aqui, quando se mobiliza Benhabib, é a de pensar a possibilidade da reversibilidade de perspectivas como parte daquilo que demanda o respeito à dignidade humana, dentro de um contexto de narratividade e pluralidade; é uma tentativa de manter o mundo comum também nas fronteiras dos estados. As fronteiras, quando entendidas como um mundo comum, são compostas por mais de uma perspectiva, sabemos, e uma tentativa de lidar com as diferentes perspectivas não pode pressupor nem a assimetria moral entre elas, tampouco pode apagar a existência de uma das partes.

Afirmar, como estou fazendo, que os estados devem justificar suas ações coercitivas para quem são seus sujeitos implica tratar o objeto da coerção como um sujeito que demanda algo, e não apenas como objeto da lei que pode ser enviado aos centros de detenção, por exemplo. É nesse sentido que o envio de migrantes que demandam entrada e são considerados indesejáveis, ilegais, e assim por diante, não é justo. Não é justo no sentido de que não respeita a cláusula básica da demanda por legitimidade democrática: ser parte da justificação do uso da coerção nas fronteiras e ter suas razões levadas em consideração de modo simétrico em relação às razões dos outros agentes. O que implica reconhecer que quando migrantes demandam entrada em novas comunidades políticas e criam com essa comunidade uma reivindicação de respeito – enquanto *outros generalizados* –, simultaneamente apresentam a reivindicação de terem suas histórias, seus pontos de vistas, sua rede de narratividade levados em consideração – enquanto *outros concretos* – na decisão sobre quando é legítimo mobilizar o aparato político coercitivo nas fronteiras.

Quando se diz que os migrantes demandam respeito ao ocuparem o espaço das fronteiras, e que suas reivindicações devem ser levadas em consideração de modo simétrico às dos membros da comunidade política na qual demandam entrada, isso está de acordo com aquela definição epistemológica apresentada no primeiro capítulo. São a(o)s migrantes que criam a reivindicação de entrar em determinada comunidade política e as razões que justificam a inclusão e exclusão devem ser direcionadas a quem demanda entrada, levando-se sempre em consideração outros agentes que podem ser foco da coerção. As razões mobilizadas nesse contexto de justificação, e que legitimam ou não regimes de controle das fronteiras, devem poder ser aceitas por toda(o)s que são afetados pela coerção.

Um último ponto ainda precisa ser trabalhado. Vimos nos dois capítulos anteriores como a controvérsia sobre a definição da liberdade de movimento como um direito humano exerce um papel central na discussão sobre se os estados podem ou não fechar legitimamente suas fronteiras. Precisamos, então, investigar se o argumento formulado nesta seção precisa comprometer-se com um direito universal à liberdade de movimento.

6.3.1. O direito a ter direitos de quem habita as fronteiras

A resposta para a pergunta anterior é “não”. Nada do que foi proposto nos parágrafos anteriores depende da afirmação de um direito humano ao trânsito livre entre as fronteiras, baseado nessa ou naquela ideia de necessidade (básica ou não), ou de um argumento sobre a arbitrariedade moral do nascimento. Tampouco a argumentação leva ao erro de sobrepor o

fenômeno da pobreza e da desigualdade econômica com o da migração internacional. Dizer que os indivíduos que demandam entrada devem ter suas reivindicações por justificação levadas em consideração, não somente como agentes morais generalizados, mas também como agentes políticos, nas esferas deliberativas que definem os regimes internacionais de fronteiras, pode ser entendido como uma tentativa de se afirmar um direito humano fundamental ao respeito mútuo como parte de uma teoria sobre os termos da distribuição do *pertencimento justo*.

Para tratar adequadamente deste tópico, seria necessário escrever um capítulo sobre teorias normativas dos direitos humanos e mostrar que o tipo de fundamento oferecido para o direito humano ao livre movimento, baseado na ideia de necessidade e interesse, não é a única saída possível para tratar do tema e que a proposta apresentada nesta tese é substancialmente diferente. A saída encontrada foi, então, a de seguir a tese de Benhabib e sua tentativa de traduzir a proposta de um universalismo interativo para o vocabulário dos direitos humanos (Benhabib, 2011: cap. 4). É verdade que não preciso me comprometer com a ideia de um direito humano universal ao livre movimento, o que não quer dizer que não se possa traduzir as formulações deste capítulo para o vocabulário dos direitos humanos.

Até este ponto me ocupei da explicação de como entendo o espaço das fronteiras como um contexto de justiça que cria uma demanda específica, quando e na medida em que um estado coage indivíduos por meio de suas práticas de inclusão e exclusão. Também formulei, em linhas gerais, o modo como entendo que essa demanda por justiça pode ser tratada como uma demanda por justificação. A ideia do outro generalizado e do outro concreto foram especialmente relevantes para que se compreendesse que tipo de raciocínio de justificação é empregado e o papel que a particularidade, o contexto, mas também o universal e o generalizável têm no processo de justificação da ação dos estados em suas fronteiras. O que farei nesta seção é argumentar que tal demanda por justificação está assentada em um direito humano fundamental. Se quisermos colocar nos termos já mobilizados: trata-se do direito que o outro generalizado reivindica nas fronteiras quando demanda justificação para os estados que são os agentes da coerção. Um direito, vale adiantar, pensado no seu sentido moral e que pode ser derivado de certa interpretação (não textual) da ideia de *direito a ter direitos*.

Foi Hannah Arendt, em *Origens do Totalitarismo*, quem deu os primeiros contornos à ideia de um *direito a ter direitos*. É difícil contestar a afirmação de que sua posição foi expressa em um contexto bastante particular e diferente daquele que se está formulando aqui: Arendt estava respondendo ao diagnóstico do declínio do estado-nação e do fim dos direitos do homem, no contexto totalitário e aquilo que apontou como um paradoxo teórico com implicações práticas entre soberania popular e os direitos do homem. O paradoxo teórico estaria explicitado

na *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão* (1789), pois, nesta declaração, ao mesmo tempo em que se afirmavam direitos essenciais reivindicados como herança inalienável de todos os seres humanos, também se enunciava que os direitos constituiriam uma herança específica de nações determinadas. De uma só vez, uma mesma nação estava tanto sujeita às leis que emanariam dos direitos do homem, mas também das leis que resultariam do exercício da soberania popular. O resultado prático desse paradoxo é o de que os direitos humanos, para usar um termo que não está em Arendt, somente poderiam ser entendidos em termos estatistas: a proteção dos direitos humanos dependia da proteção e da aplicação que somente a forma dos direitos nacionais poderia dar (Arendt, 2007: 262). Seguindo a famosa crítica de Edmund Burke à Declaração dos Direitos do Homem, Arendt nos ensina:

(...) os direitos humanos eram uma ‘abstração’, que seria muito mais sensato confiar na ‘herança vinculada’ dos direitos que o homem transmite aos seus filhos, como transmite a própria vida, e afirmar que os seus direitos são os ‘direitos de um inglês’ e não os direitos inalienáveis do homem. De acordo com Burke, os direitos de que desfrutamos emanam ‘de dentro da nação’, de modo que nem a lei natural, nem o mandamento divino, nem qualquer conceito de humanidade como o de ‘raça humana’ de Robespierre, ‘a soberana da terra’, são necessários como a fonte da lei. A validade pragmática do conceito de Burke parece estar fora de dúvida, a luz das nossas muitas experiências. Não apenas a perda de direitos nacionais levou à perda dos direitos humanos, mas a restauração desses direitos humanos, como demonstra o exemplo do estado de Israel, só pôde ser realizada até agora pela restauração ou pelo estabelecimento de direitos nacionais. O conceito de direitos humanos, baseado na suposta existência de um ser humano em si, desmoronou no mesmo instante em que aqueles que diziam acreditar nele se confrontaram pela primeira vez com seres que haviam realmente perdido todas as outras qualidades e relações específicas – exceto que ainda eram humanos. (...) Os sobreviventes dos campos de extermínio, os internados nos campos de concentração e de refugiados, e até os relativamente afortunados apátridas, puderam ver, mesmo sem os argumentos de Burke, que a nudez abstrata de seres unicamente humanos era o maior risco que corriam. (...) Se um ser humano perde o seu *status* político, deve, de acordo com as implicações dos direitos inatos e inalienáveis do homem, enquadrar-se exatamente na situação que a declaração desses direitos gerais previa. Na realidade, o que acontece é oposto. Parece que o homem que nada mais é que um homem perde todas as qualidades que possibilitam aos outros tratá-lo como semelhante (Arendt, 2007: 333-34).

A perda da garantia dos direitos humanos coincide, nesse sentido, com o instante em que a pessoa se torna um ser humano em geral e diferente em geral, “representando nada além de sua individualidade absoluta e singular, que, privada da expressão e da ação em um mundo comum, perde todo o seu significado” (Arendt, 2007: 336). O direito a ter direitos é afirmado como resposta a esse contexto: “Esta nova situação, na qual a ‘humanidade’ assumiu de fato um papel antes atribuído à natureza ou à história, significaria nesse contexto que o direito a ter

direitos, ou o direito de cada indivíduo de pertencer à humanidade, deveria ser garantido pela própria humanidade. Nada nos assegura que isso seja possível” (Arendt, 2007: 322).

Em *The Rights of Others* [2004], a proposta de Benhabib é a de reler o *direito a ter direitos* – com Arendt e contra Arendt – como parte de uma tentativa de formular um *outro tipo de cosmopolitismo* que já não tem mais no fenômeno do totalitarismo seu principal objeto de investigação teórica. Dito de maneira geral, a pretensão da autora, ainda em 2004, era a de seguir as pistas deixadas por Arendt, sem cometer o erro de não oferecer uma fundamentação adequada para a afirmação desse que seria o direito humano (moral) fundamental. Ao encarar os problemas dos termos de uma teoria do *pertencimento justo* – no contexto da entrada de novos membros em uma comunidade política, das solicitações de refúgio e asilo⁵⁵ –, Benhabib retoma o legado ambíguo do direito cosmopolita para reinterpretar a ideia do *direito a ter direitos* – o direito de ser uma pessoa moral portadora de direitos inalienáveis, independente do seu status político.

O que importa, para os propósitos do argumento que estou formulando, é lembrar que, segundo Benhabib, o problema central da perspectiva arendtiana seria o de não ter resolvido, para além de ter apontado, o paradoxo entre a soberania popular e os direitos humanos. Arendt enunciou um direito sem poder justificá-lo. A teórica da política não teria podido (por razões filosóficas, mas também devido aos desenvolvimentos políticos daquele momento) responder ao problema de especificar o fundamento último desse direito a ter direitos. Identificado o problema, o que pretende fazer Benhabib é oferecer um argumento capaz de construir as pontes desse *gap*, deixado por Arendt, entre as duas dimensões de reivindicações de direitos. Sua estratégia é a de afirmar que uma concepção de direito a ter direitos precisa responder à necessidade de incorporar reivindicações de cidadania em um regime universal de direitos humanos, respondendo, assim, ao paradoxo apontado por Arendt.

Duas perguntas são centrais nessa empreitada: *O que deveria guiar os princípios normativos do pertencimento em um mundo marcado pela desterritorialização da política? Que práticas e princípios de incorporação política e civil são mais compatíveis com o auto-entendimento filosófico e com os compromettimentos constitucionais das democracias liberais?*⁵⁶

⁵⁵ É importante lembrar que o foco da autora ali não é a entrada de novos membros, mas aqueles e aquelas que já são residentes.

⁵⁶ Já deve ter ficado evidente que esta tese coloca em questão o diagnóstico de que estaríamos vivendo um momento de desterritorialização da política. Se olharmos para o fenômeno dos centros de detenção para imigrantes e, em especial, da criação de centros *offshore*, podemos concluir que a ação política dos estados se territorializa por outros meios.

O direito a ter direitos entra como um passo importante da resposta construída por Benhabib, que precisa defender a ideia de acordo com a qual nem a naturalização (a ação adquirir ou ser concedida a alguém uma nacionalidade distinta daquela do país de nascimento) e tampouco as prerrogativas da desnaturalização podem ser consideradas privilégios soberanos. O primeiro é um direito humano universal enquanto o segundo – a desnaturalização – é a sua abolição⁵⁷.

Retomemos o que foi dito há pouco. Benhabib precisa formular uma estratégia para incorporar reivindicações de cidadania (soberania popular) em um regime universal de direitos humanos (direitos humanos), para então oferecer uma resposta para o que Arendt havia identificado como paradoxo dos direitos humanos e da soberania popular. A saída proposta por Benhabib está na afirmação de que o direito a ter direitos expressa dois sentidos de direito. O primeiro é moral e o segundo é jurídico-civil.

(i) (moral) O primeiro uso é endereçado à toda a humanidade e indica a necessidade de haver pertencimento em algum grupo humano. Nesse sentido, o primeiro uso do termo *direito* invoca um imperativo moral: *Tratar todos os seres humanos, que como pessoas pertencem a algum grupo, como titulares do direito de serem protegidas por tal grupo*. Dito de outro modo, o que está posto é uma reivindicação moral ao pertencimento e uma certa forma de tratamento compatível com a reivindicação do pertencimento.

(ii) (jurídico-civil) Já o segundo uso do termo *direito* é construído com base na reivindicação anterior do pertencimento. Ter direito, quando já se é membro de uma comunidade política e jurídica organizada, significa que “alguém tem a possibilidade de fazer ou não fazer A e os outros têm a obrigação de não impedir arbitrariamente esse alguém de fazer ou não A”. Reivindicações de direitos tornam as pessoas capazes – no sentido de serem titulares – de engajar-se ou não em determinado curso de ação, capacidade essa que cria obrigações recíprocas. Tais direitos, que geram obrigações recíprocas – entre aquelas(es) que já são membros da comunidade legal – são usualmente referidos como direitos civis e políticos ou como direitos das(os) cidadãs(ãos). Nesse uso jurídico-civil de *direitos*, está sugerida uma relação triangular entre a pessoa que é titular do direito, aquela(e)s sobre os quais a obrigação cria um dever e a proteção dos direitos reivindicados e a sua aplicação através das estruturas legais, mais comumente através do estado e de seu aparato.

Desse modo, se quisermos uma formulação mais simples, o direito a ter direitos é o direito moral fundamental de que todos os seres humanos são titulares, de serem mutuamente reconhecidos como pessoas portadoras do direito ao respeito moral e dos direitos legalmente

⁵⁷ Como já mencionado o problema que Benhabib enfrenta não aquele que ocorre nas fronteiras dos estados. Isso significa que não é claro o que podemos derivar da afirmação de que não é prerrogativa do soberano a naturalização para uma formulação sobre a abertura ou clausura das fronteiras.

protegidos em uma comunidade humana (Benhabib, 2011: 59-60). E qual é o fundamento último desse direito?

O tipo de raciocínio mobilizado por Benhabib para responder a essa pergunta é universalista. Sabemos que o universalismo apresenta mais de uma dimensão e, no caso do universalismo defendido por Benhabib (e endossado nesta tese), os seguintes atributos se aplicam: é justificatório, é moral e também é jurídico. É por meio dessa ideia de universalismo interativo que a autora defende sua concepção do *direito fundamental a ter direitos*.

Sobre o universalismo moral, para resumir, ele pode ser traduzido na ideia básica de todos os seres humanos como portadores do direito ao igual respeito. Já o universalismo jurídico é a crença de que existem princípios e normas que devem ser respeitados por todo o sistema político e legal que reivindica legitimidade. Por fim, o universalismo justificatório expressa a ideia de acordo com a qual é por meio de um procedimento que a validade das regras de ação é determinada. Um procedimento no qual se pergunta: *Que normas e arranjos institucionais poderiam ser considerados válidos por todos aqueles e aquelas afetados, se pudessem ser participantes de uma argumentação moral especial chamada discurso?*

O processo de justificação é aquele no qual *eu* e *você*, em diálogo, precisamos nos convencer da validade de certa norma (regras gerais da ação). É um exercício que pode ser descrito nos termos da mentalidade alargada e da reversibilidade das perspectivas. Para que possamos exercer a liberdade comunicativa, é preciso que se respeite aquela capacidade de agência enraizada [*embedded*], ou seja, é preciso que você seja reconhecido como membro de uma comunidade humana organizada na qual suas palavras e atos o situem em um espaço social de interação e comunicação. Nesse sentido, você tem um “direito” (reivindicação moral) de ser reconhecido por outra(o)s como uma pessoa portadora de direitos [*a rights-bearing person*] e como titular de um esquema legalmente instituído de direitos. Nos termos de Benhabib, “[o]utros só podem constranger a sua liberdade como um ser moral por meio de razões que satisfaçam as condições de formalidade, generalidade e reciprocidade para todos” (Benhabib, 2011: 69).

No sentido proposto por Benhabib, o direito a ter direitos envolve o reconhecimento de nossa identidade enquanto *outros concretos*, mas também enquanto *outros generalizados*. Ao passo que o ponto de vista do outro generalizado requer que vejamos uns aos outros, e todos os indivíduos, como titulares dos mesmos direitos e deveres que gostaríamos de atribuir a nós mesmos, o ponto de vista do outro concreto requer que vejamos uns aos outros como indivíduos com constituição emocional e afetiva, história concreta, identidade individual e coletiva (e, inclusive, com mais de uma identidade coletiva). Quando se assume o ponto de vista do outro

generalizado, a individualidade e a identidade concreta são abstraídas: aquilo que constitui nossa dignidade moral não é o que nos diferencia, mas o que temos em comum e, nesse caso, o que governa nossa relação são normas de igualdade formal e reciprocidade – ou as normas de respeito. Quando trato alguém de acordo com essas normas, confirmo nessa pessoa seu direito de humanidade e posso reivindicar que você faça o mesmo em relação a mim. Já ao se adotar o ponto de vista do outro concreto, o foco é na individualidade e as relações passam a ser governadas por normas complementares de equidade e de reciprocidade – antecipa experiências de altruísmo e solidariedade. Quando você é tratado de acordo com essas normas, reconheço em você a sua individualidade, e não sua humanidade.

Já sabemos que os conceitos de outro concreto e outro generalizado não descrevem algo como a natureza humana. São, mais precisamente, conceitos críticos expressos por meio de uma perspectiva fenomenológica da agência humana. Assim, o ponto de vista universalista, do outro generalizado, pressupõe as experiências igualitárias (e suas demandas) da modernidade. O processo por meio do qual o ponto de vista concreto se torna uma possibilidade prática é contestado, contencioso, frágil e difícil. O universalismo, nesse sentido, é uma aspiração e não consiste em nenhum tipo de essência da natureza humana que possuiríamos enquanto humanos, mas, sim, consiste em experiências de estabelecimento daquilo que é comum/compartilhado em meio à diversidade, ao conflito, à divisão, à singularidade. O universalismo, por fim, é um objetivo moral, um ideal pelo qual devemos lutar; não é, portanto, uma descrição do modo como o mundo é (Benhabib, 2011: 70).

Para finalizar, a justificação dos direitos humanos é vista como uma prática intersubjetiva, dialógica, que difere de justificações baseadas em premissas metafísica dos direitos naturais, no individualismo possessivo ou em uma justificação relativa ao agente. Se a justificação está baseada em práticas dialógicas, então, não pode estar baseada nem nos direitos naturais e tampouco em alguma forma de individualismo possessivo. Também não é uma justificação fundada na ideia de proteção à “agência normativa”, como sustenta James Griffin (2008), já que não está baseada apenas na afirmação de que os direitos humanos criam condições para o exercício da agência. O problema dessa visão, nos ensina Benhabib (2011: 70)⁵⁸, é o de não ser capaz de responder por que a reivindicação de certa condição necessária

⁵⁸ A fraqueza de uma noção de direitos humanos centrada no agente seria a abstração dos contextos compartilhados de fala e de ação o que acontece quando se privilegia o agente isolado como o sujeito privilegiado para um raciocínio sobre direitos. Benhabib (2011:229) está pensando especificamente na proposta de James Griffin em “Discrepancies Between the Best Philosophical Account of Human Rights and the International Law of Human Rights”, bem como em *On Human Rights* (Griffin, 2008: 3-39). Buchanan chama a atenção para o mesmo ponto nos seguintes termos: “A visão de Griffin da agência normativa e da dignidade é essencialmente não social. Em sua visão, é possível fornecer uma caracterização completa do tipo de vida que os direitos humanos devem proteger

para a minha ação impõe uma obrigação moral sobre você de respeitar aquela demanda. No modelo de justificação proposto por Benhabib, diferentemente da formulação não relacional e não social de Griffin, o meu reconhecimento do seu direito a ter direitos é condição para que você possa contestar ou aceitar a minha reivindicação sobre direitos. Ou seja, minhas necessidades específicas podem apenas servir como uma justificação para você somente quando e *se* eu pressupor que sua demanda específica como agente pode servir de justificação para mim. Quando esse duplo reconhecimento ocorre significa que eu reconheci em você, e você reconheceu em mim, o direito a ter direitos.

Não pretendo colocar em questão se essa é ou não a melhor proposta de leitura e teorização do direito a ter direitos. Para isso, seria preciso examinar outras formas de interpretação concorrentes com a proposta de Benhabib, tarefa que não será realizada nas páginas que se seguem. No entanto, ainda que não o faça de modo exaustivo, parece-me que a interpretação proposta por Judith Butler tem um ponto que a releitura proposta por Benhabib deixa escapar.

O grande passo que Butler parece dar, tanto em *Who Sings the Nation-State* (Butler; Spivak, 2007) quanto no artigo “Performativity, Precarity and Sexual Politics” (2009), encontra-se no reconhecimento de que o status de despossessão total sofrido por pessoas sem estado, tal como formulado por Arendt, é replicado em várias outras experiências *dentro das e nas* fronteiras dos estados, para chegar à afirmação de que, mesmo nesta condição, em que o direito e a lei positiva não podem ser acessados, estes humanos podem exercer direitos – ainda que não no sentido jurídico do termo. É neste exercício que o significado do direito a ter direitos poderia ser encontrado. Quando a(o)s *migrantes ilegais* tomaram as ruas da Califórnia entoando o hino nacional estadunidense, em espanhol, estariam exercendo um direito mesmo em uma condição de privação de direitos⁵⁹.

As reivindicações legítimas que as pessoas sem-direitos exercem não podem ocorrer individualmente, pontua Butler. Isto é, devem ser necessariamente uma ação pública entre pessoas. Ou então, em termos arendtianos: deve entrar na esfera da aparência. Para Arendt,

sem considerar a posição social do agente normativo. Para Griffin, a posição social é relativa à agência normativa e, portanto, aos direitos humanos, somente se for verdade que ter uma posição social inferior enfraquece a própria agência normativa (Buchanan, 2010: 703).

⁵⁹ Em 2006, migrantes reconhecidos como *ilegais* tomaram as ruas da Califórnia entoando o hino nacional estadunidense em espanhol e inglês e, em seguida, fizeram o mesmo com o hino nacional mexicano. Em solidariedade ao movimento, o cantor britânico Adam Kidron gravou uma versão do hino nacional estadunidense em espanhol e convidou o então presidente Bush a cantar o “Nuestro Himno”, quem rapidamente respondeu o convite afirmando que o hino cantado em espanhol não teria o mesmo valor adicionando que aquela(e)s que querem ser cidadã(o)s devem aprender inglês para então aprender a cantar o hino em inglês. Ver: Rutenberg, 2006; Walters, 2006.

sugere Butler, a eficácia e o verdadeiro exercício da liberdade não decorre da personalidade, mas sim de condições sociais tais como o lugar em que se vive e o pertencimento político. O que não significa que precisamos antes de um lugar ou um modo de pertencimento para depois sermos capazes de ação, e sim que o direito que exercemos está fundamentado em direitos pré-legais de pertencer e de *to place*. É esse o direito a ter direitos ou “um direito de cada indivíduo de pertencer à humanidade [que] deveria ser garantido pela própria humanidade” (Arendt, 2007: 332). O que é interessante nesta proposição, continua Butler, é que Arendt está afirmando um direito cuja justificação não recorre a fundamentos anteriores (aquilo que Benhabib via como um dos problemas fundamentais). Nesse sentido, conclui Butler, sua declaração do direito a ter direitos é um tipo de exercício performativo. Ela está estabelecendo tal direito a partir da sua escrita, e não recorrendo a qualquer fundamento para tal reivindicação, além dela mesma. No mesmo sentido, aqueles e aquelas que clamam por seus direitos quando cantam, em público, o hino nacional estadunidense em espanhol estão articulando um direito no momento da sua enunciação. Não é através de um recurso à lei, e sim com base no exercício da sua liberdade. A performatividade é, para Butler, representada tanto pelo canto do hino estadunidense em espanhol, quanto pela concepção arendtiana sobre como exercemos direitos. Arendt teria identificado um tipo de direitos que podemos exercer mesmo quando nos é negada uma ampla lista de direitos, que já são garantidos a outros, ou as condições econômicas e políticas para o seu exercício (Butler, 2009: vi e seg.).

Ainda com Butler, aprendemos que a ação de reivindicar direitos pode ser pensada como um processo de tradução para a língua dominante, não para ratificar o seu poder, mas para expor e resistir à violência diária e para encontrar uma linguagem por meio da qual seja possível reivindicar direitos quando não os temos. É precisamente o que fazem aqueles movimentos de ocupação que se mudam para prédios com o intuito de estabelecer os fundamentos para reivindicar direitos de moradia. E, mais uma vez, é o caso dos movimentos de migrantes ilegais que transformam a linguagem dominante quando “cantam o estado-nação”, como uma forma de aparecer na esfera pública. Às vezes, conclui Butler, é pela ação que se reivindica o direito de se poder agir. A conexão estabelecida entre essa noção de “performatividade” com a de “precariedade”, termo importante para o vocabulário butleriano, parece óbvia. O direito a ter direitos é um modo de entender como pessoas relegadas a viver no esquecimento, ou cujas formas de vida são absolutamente condenadas, podem questionar as normas e enquadramentos políticos e sociais que definem qual vida importa, e pode ser reconhecida, e qual vida não merece o mesmo reconhecimento. As *drags*, ao questionarem as normas de gênero, mas também os migrantes ilegais que “cantam o estado-nação”, nesse

sentido, só podem exercer um direito a ter direitos e questionar as formas de exclusão e dominação em operação na medida em que não usufruem da condição de membros plenos na sua comunidade política. É porque vivem na precariedade que podem performar politicamente de modo radical (Butler, 2009: iv - xiii).

Estou de acordo com o modo pelo qual Benhabib mobiliza raciocínios universalistas – especialmente morais e justificatórios – para apresentar uma interpretação alternativa da ideia de direito fundamental, o que significa que não corroboro totalmente a interpretação proposta por Butler. Entretanto, a pergunta que precisa ser respondida é se esse direito fundamental a ter direitos, do modo como Benhabib o define – e não como ela o justifica –, pode ser mobilizado para o tipo de demanda que um indivíduo que está nas fronteiras dos estados cria. Isso porque o que está em questão não é exatamente o tratamento de todos os seres humanos como “pessoas que pertencem a algum grupo e que são titulares do direito de serem protegidas por tal grupo”, mas o direito moral de iniciar uma demanda, uma reivindicação, a outro agente moral como parte de uma relação em que essa demanda será ouvida e tratada como legítima. O que torna o contexto da fronteira um contexto de justificação não é uma demanda que nasce de alguém que é membro de alguma associação humana, mas é uma reivindicação que nasce de um outro generalizado que reclama ser tratado com respeito e dignidade⁶⁰.

O que estou dizendo é que Benhabib fixa de modo rápido demais a justificação desse direito fundamental à existência de um espaço para a ação a uma comunidade de pertencimento, e, no caso das fronteiras e de quem as habita como indesejada(o), esse espaço comum não existe. Será que Butler não estaria certa em, ao menos, um ponto? Parece-me que esse é o caso: o direito a ter direitos tem uma dimensão performativa que pode ser reivindicada quando a alguns indivíduos não é garantido o direito de aparecer e agir politicamente. O que não quer dizer que a política é melhor definida apenas como performatividade e que não pode haver qualquer justificação normativa para o direito; não preciso concordar com a ideia de que a própria afirmação do direito a ter direitos é performativa para chamar a atenção para a relação que Benhabib estabelece *entre poder demandar e pertencer a*. Nesse sentido, o direito fundamental em questão poderia ser pensado como um direito moral de ter igual autoridade de demandar, em um contexto de responsabilização mútua, ao lado de um direito jurídico-político

⁶⁰ Porque o mais importante são as reivindicações dos agentes e o reconhecimento de que podem fazer demandas, e não se um indivíduo é portador ou não de certos direitos, é que neste capítulo o argumento central não se resume a uma discussão sobre quais os direitos humanos poderiam ser reivindicados por quem está na fronteira e é objeto da coerção dos estados. E quando se optou por traduzir o que estava sendo definido tendo por referência um processo de justificação em uma linguagem de direitos humanos, a saída não pôde ser a de afirmar que aquilo que justifica o direito de criar demandas nas fronteiras pode ser formulado como um "direito à justificação", isso porque a justificação é apenas um tipo possível de demanda e não necessariamente a demanda mais importante.

de ter determinados espaços institucionais que garantam a participação de quem é atingido pela norma e regime coercitivos.

Assim, uma teoria do pertencimento justo focada no problema que nasce nas fronteiras, e define o uso da coerção dos estados como um contexto de justiça, precisa redesenhar os termos de que direito moral fundamental, ou como o direito a ter direitos, pode ser demandado. A equação geral desse direito deve abarcar os seguintes termos:

(i) (dimensão moral) O primeiro uso é endereçado à toda a humanidade e indica a necessidade de reconhecer cada ser humano como portador do direito moral de criar demandas que serão ouvidas e tratadas como legítimas; a dignidade de cada ser humano, nesse sentido, deriva da demanda que um agente moral cria em relação a outro (a dignidade existe *na* demanda). É um direito que não está baseado no contexto da possibilidade de ação.

(ii) (dimensão político-jurídica) O segundo sentido da ideia de direito é a de que toda(o)s são titulares do direito político-jurídico de serem sujeitos de um processo deliberativo em que os termos do uso da coerção serão definidos e devidamente justificados⁶¹. Precisamente naqueles casos em que se está sujeito às consequências do uso da coerção. É um direito que cria obrigação às comunidades políticas responsáveis pelo uso da coerção e, portanto, sua garantia não depende necessariamente do pertencimento a essa ou aquela comunidade. O direito de fazer parte do processo de deliberação sobre o uso do aparato coercitivo é devido a todos aqueles e aquelas que são objeto da ação coercitiva que, no caso das fronteiras, não são cidadã(o)s. A obrigação, política e jurídica, que o dever de justificação cria (e o direito de demandá-la) transcende os limites das fronteiras cívicas e territoriais.

O direito a ter direitos, interpretado do ponto de vista de quem transita entre fronteiras, pode ser definido como o direito moral que cada um tem de ser reconhecido enquanto um sujeito capaz de fazer demandas e de ter suas razões levadas em consideração na etapa de justificação – na produção de razões que serão mobilizadas para afirmar se uma autoridade política está ou não agindo legitimamente. Ou seja, trata-se de um imperativo de igual consideração. Já o segundo sentido da ideia de direito diz respeito a um direito político-jurídico de poder participar dos processos de deliberação que darão origem aos regimes de abertura ou clausura das fronteiras, garantido a todas as pessoas que estão diretamente implicadas na adoção de determinadas políticas de abertura ou clausura. Trata-se, portanto, de um imperativo de inclusão deliberativa. Com essa formulação, estou defendendo que, enquanto agentes morais, migrantes nas fronteiras podem reivindicar o respeito à sua dignidade, mas também que, enquanto agentes políticos, é preciso que se reconheça a necessidade de garantir espaços institucionais em que

⁶¹ É evidente que com essa formulação não estou disputando a melhor interpretação da obra e do espírito da perspectiva arendtiana. O que, sim, estou afirmando é que a proposta de Benhabib de uma teoria do pertencimento justo que afirma aquela interpretação do direito a ter direitos não cobre o fenômeno da migração que ocorre nas fronteiras.

possam lutar pelos termos da relação que gostariam de estabelecer com a comunidade de chegada.

6.3.2. Dois contra-argumentos

Para resumir e simplificar o que foi dito até aqui. Contra a suposição de que a pergunta normativa mais relevante que surge quando alguém é considerado indesejado e está nas fronteiras do estado gritando *isso é injusto* é aquela sobre se os estados têm o direito de exercer coerção nas suas fronteiras, afirmou-se que, antes, é preciso que se responda a *quem* os estados devem justificar suas ações – quando regula o fluxo de pessoas – nas suas fronteiras. Recolocar a pergunta nesses termos é uma resposta ao diagnóstico segundo o qual um dos traços fundamentais da injustiça que sofrem os sujeitos indesejados nas fronteiras é o desrespeito, como também é uma tentativa de recolocar o problema normativo da ética da migração, de modo tal que não incorra em um dos erros partilhados tanto pelas visões que afirmam e como pelas visões que recusam o direito dos estados de fecharem suas fronteiras. Estou falando do erro de silenciarem a experiência e a perspectiva de quem migra como ponto de partida para formular uma ética da migração internacional.

Desse modo, a pergunta sobre a *quem* os estados devem justificação – e não sobre se os estados detêm *o direito* legítimo de exclusão – reflete uma proposta metodológica e epistemológica que questiona tanto o nacionalismo/estatismo epistemológico quanto o cosmopolitismo epistemológico, como perspectivas adequadas para lidar com o diagnóstico sobre esses sujeitos que são identificados como indesejáveis e que ocupam os trajetos da migração internacional. Uma teoria política crítica e normativa que *escuta* a afirmação de que essa situação é injusta precisa responder a essas pessoas se a exclusão a que são submetidas – e o tratamento que recebem em geral – é justa ou injusta. A proposta é a de que uma resposta adequada ao problema da justificação, que nasce nas fronteiras dos estados quando identifica um indivíduo como indesejado e o envia, por exemplo, para centros de detenção, é aquela que propõe como solução normativa e política para esse contexto um processo de justificação em dois níveis – um é normativo e o outro é político-deliberativo. O foco do argumento, portanto, não repousa tanto no debate entre teoria ideal, não ideal e empírica, mas recai sobre o espaço entre o normativo e o político, entre as razões e a deliberação real que são parte do procedimento de justificação. Com isso, não preciso defender que uma teoria da justiça (global ou não) precisa ser desenvolvida no plano ideal ou não ideal, necessito apenas ter uma tese sobre quais são os níveis que a justificação – que surgem em um certo contexto de justiça – precisa passar para ter

como resultado a afirmação de que essa ou aquela ação é justa ou legítima. A aposta é a de que ao se mudar o parâmetro de justificação – o ponto de vista a partir do qual se está formulando as questões normativas –, a resposta sobre aquilo que é justo ou injusto também será modificada.

Antes de prosseguir com o argumento e enfrentar aqueles casos em que o tipo de justificação proposta para o uso da coerção não poderia aceitar o fechamento das fronteiras, dois contra-argumentos formulados pela teórica crítica Iris Young precisam ser considerados: o primeiro é uma forte objeção ao pressuposto de reversibilidade de perspectivas e da mentalidade alargada presentes no argumento acima; o segundo é de que o tipo de raciocínio moral necessário para o argumento é excessivamente impessoal e imparcial e, portanto, não é capaz de levar em consideração as demandas contextuais.

Contra o exercício da mentalidade alargada, mais especificamente, contra a identificação do respeito moral com a reversibilidade e a simetria de perspectivas, Young afirma que é tanto impossível quanto moralmente indesejável que pessoas em uma interação moral adotem a perspectiva umas das outras⁶² (Young, 1997: 38-39). Três argumentos são formulados para apoiar tal crítica: primeiro, a ideia de simetria obscureceria relações de diferença e particularidade da posição ocupada pelo outro; segundo, seria ontologicamente impossível para pessoas ocuparem a perspectiva daquela(e)s na posição social com a qual ela está relacionada tanto na estrutura social quanto nas interações; terceiro, a ideia segundo a qual o respeito moral envolve ocupar o ponto de vista do outro poderia ter consequências políticas indesejáveis (Young, 1997: 44)⁶³.

As críticas de Young à formulação de Benhabib sobre a reversibilidade de perspectivas e o suposto da simetria entre as partes possuem três dimensões: uma é normativa, a outra é lógica e a terceira é política. Quando levadas devidamente em consideração representariam um grave problema para uma teoria da justificação moral, tal como estou defendendo aqui. Ao propor respostas a essas críticas, Benhabib tem como foco mais central os problemas lógicos e normativos apontados por Young. Nesta seção, argumentarei que também é necessário responder à dimensão política da crítica formulada por Young.

⁶² A melhor interpretação possível dessa crítica parece-me ser aquela que afirma a posição de acordo com a qual interações morais não devem pressupor a reversibilidade de perspectivas porque nas relações sociais esse pressuposto implica em uma idealização que pode esconder formas de violência intersubjetiva.

⁶³ Estou usando como referência o texto “Asymmetrical Reciprocity”, publicado como capítulo do livro *Intersecting Voices* [1997], que é uma versão ampliada do artigo “Comments on Seyla Benhabib, Situating the Self” (Young, 1994).

O ponto das objeções lógicas formuladas por Young é o de que a ideia de simetria proposta por Benhabib pressuporia uma espécie de reflexo das semelhanças vistas em um espelho. A leitura de Young é bastante inadequada precisamente por não levar em consideração a divisão entre normas de reciprocidade e igualdade “formais” e “complementares”. Young confunde a simetria esperada do ponto de vista generalizado e, portanto, que não pressupõe imagens refletidas de outros concretos, de um lado, e a perspectiva do outro concreto, na qual os sujeitos são portadores de identidades ao mesmo tempo contingentes e antagônicas, de outro. Simetria, portanto, refere-se à igualdade formal das posições dos sujeitos que, entendidos como sujeitos concretos, não pressupõe uma relação que pode ser entendida como imagens uniformes no espelho. E se a reversibilidade de perspectivas é entendida como a capacidade de olhar o mundo a partir do ponto de vista dos outros, então tanto a simetria quanto a reversibilidade de perspectivas são traços fundamentais de toda a vida social e de todo processo de formação de identidade. É preciso notar que reverter perspectivas não supõe a possibilidade de “entrar na cabeça do outro”. Isso significa tão somente antecipar e entender mais ou menos como o outro irá agir e como ele se sente sobre determinados assuntos e quais serão suas reações, com base em razões e motivos passíveis de serem interpretados mutuamente. Realizamos esse tipo de exercício frequentemente: “nenhum mundo social seria possível sem esse julgamento e conhecimento antecipatório” (Benhabib, 1994: 187)⁶⁴. Procedimento esse sempre sujeito ao erro e ao aprimoramento parcial.

Passando para um nível mais teórico, é preciso que se avalie se uma posição como a de Young – que nega a possibilidade da reversibilidade das perspectivas – não acaba por incorrer em algum tipo de nominalismo extremo, rebate Benhabib (1994: 188). O temor de Young, até certo ponto acertado, é o de que argumentos morais universalistas recaiam em algum tipo de “substitucionalismo” e expressa tal temor por meio do argumento sobre a impossibilidade ontológica de um grupo social pensar, ver e entender o ponto de vista de outro grupo social. Ao percorrer esse argumento, propõe acertadamente Benhabib, Young recairia no problema da essencialização das identidades de grupos precisamente por não ser capaz de captar a construção frágil e contestada do “ponto de vista do grupo”. Grupos, assim como indivíduos, e talvez mais do que indivíduos, são compostos por vozes, narrativas e perspectivas diferentes

⁶⁴ Vale notar que o que está em disputa é a reformulação das bases normativas da ética comunicativa que aceita aquelas críticas comunitaristas, feministas e pós-estruturalistas, especialmente no caso de Young. Nas suas críticas, Young acusa Benhabib de cometer o erro que também teria sido cometido por Habermas, qual seja: o de interpretar a ética comunicativa no contexto da ilusão da produção de um consenso racionalista. O que Benhabib afirma contra Young, e o que Habermas poderia afirmar contra Benhabib, é que o que se espera alcançar é um acordo racionalmente justificável, como parte de um processo que sempre pode ser revisado (Benhabib, 1994: 187).

que se encontram, muitas vezes, em competição e embates diretos. Porque não é possível afirmar a existência de uma perspectiva unitária de certo grupo, mas apenas uma identidade de grupo mais ou menos unitária e coerente, as perspectivas de quem está fora podem fazer parte da construção da identidade do grupo, uma interação que, não raro, é marcada pelo conflito, pelo preconceito, pela idealização do outro e assim por diante. Quem pode definir o que significa ser uma mulher negra no Brasil? Homens negros poderiam oferecer uma definição? Mulheres feministas brancas que acreditam lutar com as mulheres negras contra a violência, a opressão e a dominação de gênero? Ou apenas as mulheres negras podem dizer o que significa nascer como uma mulher negra?

Os contra-argumentos apresentados poderiam ser elaborados nos seguintes termos: (i) uma coisa é saber quem poderia definir os termos da identidade de certo grupo, isto é, quem tem os recursos necessários para criar essa unidade; outra coisa é (ii) questionar a existência de identidades coletivas no sentido proposto por Young. Enquanto o primeiro problema é epistemológico, o segundo é ontológico.

Caso recusemos uma teoria essencialista da identidade social, a suposição de que existe um grupo unitário, portador de uma identidade acabada e uma voz final sobre quaisquer assuntos considerados “de interesse do grupo”, é absurda tanto de um ponto de vista sociológico, como também moral. A essencialização de identidades (aquela que cria uniformização e generalização das experiências) é o preço que se paga quando se recusa *a priori* a reversibilidade de perspectivas. Ou seja, a suposição da unidade erra ao tentar descrever o que supõe ser uma identidade de grupo, como também erra ao supor que, em virtude da construção dessa identidade, a reversibilidade e a simetria entre perspectivas é impossível.

Olhar para as lutas políticas do nosso tempo por meio da possibilidade da reversibilidade das perspectivas e da mentalidade alargada é condição de possibilidade para que possamos aprender com, e por vezes transformar, formas hierarquizadas de reconhecimento identitário. Ou Young supõe que a luta das mulheres, da(o)s migrantes, das transexuais, transgêneros, a luta contra os 1% mais ricos, contra a desigualdade, só pode ser feita, respectivamente, pelas mulheres, pela(o)s migrantes, pela(o)s transexuais, transgêneros e pelas pessoas mais pobres da sociedade? O ônus da argumentação, poderia ser sustentado, recai sobre a própria teoria da identidade implausível proposta por Young que, ao endossá-la, precisa nos explicar de que modo a luta política não se tornaria uma irracional batalha de trincheiras entre grupos identitários, colidindo uns com os outros, em uma disputa em um só tempo eterna e sem sentido.

Ou então, ainda poderia ser dito, há um problema moral atrelado a esse modo de entender os conflitos políticos. Será que estaríamos mesmo autorizados a silenciar *os outros* apenas porque eles/elas não compartilham do meu modo de experienciar o mundo social? A batalha dos “lugares de fala”, que poderia ser justificada a partir do tipo de argumento proposto por Young, que supõe a possibilidade de que as pessoas somente podem falar quando reivindicam essa ou aquela identidade, pressupõe que o embate político está baseado no silenciamento (Quem pode e quem não pode falar? Sobre o que se pode falar?), e não na pluralidade de perspectivas e na possibilidade de compartilhamento de fins, independentemente da identificação com um certo grupo de características ou não.

Todo exercício crítico e normativo desta tese está baseado na possibilidade da reversibilidade de perspectivas. Foi o que me ensinou Caetano que, ao narrar sua história sobre a travessia, fez questão de marcar as diferenças – eu era uma mulher branca que tinha documentos que tornavam o movimento entre as fronteiras algo trivial –, mesmo assim (e não obstante aquilo que nos coloca em posições sociais e papéis consideravelmente distintos), ele se dispôs a narrar sua história, contar o que pensava e compartilhar aquilo que era importante para ele. Quem estava aprendendo com aquela troca, sem dúvida, era quem estava ouvindo. E o que aprendi de modo inequívoco – sendo mulher, branca, universitária – era que, mesmo não vivendo nada próxima daquela realidade, eu podia me colocar no lugar dele e pensar junto com ele sobre a que tipo de injustiça ele estava submetido, quando foi vítima de um sem-número de violências na travessia, quando foi enviado a um centro de detenção, quando foi expulso do centro e, para não ser deportado, foi obrigado a viver na clandestinidade. É porque ele reconheceu (de algum modo) que poderia estabelecer uma relação de confiança, e porque eu pude me colocar na posição dele, que aquele diálogo aconteceu.

A segunda crítica que Young direciona para o argumento que estou propondo diz respeito à imparcialidade moral que estaria suposta, por exemplo, na posição sobre a simetria. A autora, sobre esse ponto, está chamando a atenção para o modo como o teórica(o) moral ou a(o) agente racional chega ao ponto de vista moral. A resposta é que argumentos como o que estou propondo definem o ponto de vista moral abstraindo “todas as particularidades das circunstâncias sobre as quais a razão moral reflete” (Young, 2012:174). Nas palavras de Young, “[a]aquele que raciocina de modo imparcial é distanciado: a razão abstrai-se das experiências e histórias particulares que constituem uma situação. Também deve ser desapaixonado, abstraindo-se de sentimentos, desejos interesses e compromissos (...)”. A razão imparcial, então, é aquela que adota o ponto de vista exterior, é uma “visão a partir de lugar nenhum” (Young, 2012: 174).

O problema dessa crítica é a mistura de dois planos analíticos distintos: ser imparcial do ponto de vista moral não significa propor a impessoalidade. É verdade que, quando se formula uma ideia de deliberação moral do ponto de vista de lugar nenhum (Nagel, 1989), a imparcialidade carrega sim a impessoalidade⁶⁵. Mas essa não é uma relação necessária. O que se está propondo é a possibilidade de afirmar que a deliberação moral supõe a simetria entre os sujeitos e, portanto, o tratamento imparcial, mas também pressupõe a interpessoalidade: os agentes morais não são apenas observadores, estão, em vez disso, deliberando sobre como agir de modo intersubjetivo (Darwall, 1998: 61; 1987)⁶⁶. A proposta de tratar o outro concreto e o outro generalizado como parte do contexto de justificação é também uma tentativa de barrar os erros do contextualismo, de um lado, e os excessos do universalismo, de outro. Young, ainda que possa ter alguma razão sobre os problemas de um tipo de raciocínio moral que não leva em consideração o local, a concretude das experiências, erra ao supor que a demanda por imparcialidade teórica – que caminha lado a lado com a demanda por simetria – significa necessariamente a impessoalidade prática.

6.4. Razões para excluir e o exercício da mentalidade alargada

O objetivo desta seção é o de mostrar que o argumento sobre o tipo de justificação que requer a(o) migrante que demanda entrada apresenta “uma diferença que faz diferença” para o debate sobre a ética da migração. Para tanto, e como último passo da perspectiva construída neste capítulo, proponho avaliar aquelas razões para a exclusão apresentadas nos capítulos anteriores, com a intenção de determinar se tais razões passariam pelo tipo de contexto de justificação proposto ao longo desta tese.

Retomarei três razões para a exclusão: a posição da identidade nacional e da cultura comum; o argumento das políticas de bem-estar social e o argumento da proteção do planeta⁶⁷. A ideia, então, é a de que as razões para a inclusão e para a exclusão devem supor a simetria moral entre os agentes em questão, dado que quem cria a demanda por justificação é o migrante que está na fronteira e quem precisa responder à demanda é o estado⁶⁸, que coloca seu aparato

⁶⁵ Para uma tentativa bem-sucedida de tradução da divisão proposta por Nagel sobre os pontos de vista a partir dos quais a argumentação moral pode partir para o debate contemporâneo sobre justiça social, ver Vita (2007).

⁶⁶ Encontro uma afinidade entre o uso crítico que faz Benhabib das ideias de outro concreto e outro generalizado e a crítica que faz Darwall às concepções morais que interpretam a imparcialidade como impessoalidade. Não é tema deste trabalho explorar as implicações completas da aproximação desses dois programas de pesquisa. Porém, nos usos específicos feitos ao longo deste capítulo, parece-me que as aproximações podem ser sustentadas.

⁶⁷ Esses argumentos foram tratados respectivamente nas seções/subseções 4.1.1.; 4.2.1; 5.3.4. (identidade e cultura); 4.2.1; 4.3.1.; 5.3.2; 5.3.3. (bem-estar social); 4.2.1. (tamanho da população).

⁶⁸ O estado que representa as/os cidadã(o)s que constituem uma autoridade política.

coercitivo em ação. E mais, elas são legítimas e, dadas certas condições institucionais, podem ser mobilizadas em um debate público informado, quando passa pelo segundo estágio da justificação: aquele em que o exercício da mentalidade alargada e da reversibilidade de perspectivas é colocado em prática. É da aplicação desses estágios a que se dedica esta seção.

Vale ainda uma nota sobre a relação entre o contexto de justificação e a produção de razões morais sobre a inclusão e a exclusão de novos membros. Quando afirmo que o exercício da mentalidade alargada tem como resultado a produção de razões que legitimam ou não determinadas práticas e que essas razões podem ser mobilizadas no espaço público, não quero definir de antemão como deve ser determinado regime de regulação das fronteiras na prática.

Não devemos cair na tentação de excluir o papel da deliberação pública na solução de problemas controversos, tampouco podemos afirmar que é da tinta da caneta da(o) filósofa(o)/teórica(o) que toda a verdade sobre o mundo pode ser descoberta. O papel que as razões morais para incluir e excluir podem desempenhar no embate público não é o de ser a palavra final sobre como deverá ser determinado desenho institucional. As razões que justificam ou deslegitimam certas práticas coercitivas são apenas uma das razões possíveis que devem ser levadas em consideração no momento da decisão de qual política pública se quer desenhar. Acompanho Stuart White e Adam Swift (2008) quando afirmam que o teórico(a) político(a) presta um tipo de serviço aos cidadã(o)s, ao formular e avaliar, de uma perspectiva distanciada, os argumentos e razões mobilizados pelos agentes sociais concretos. Com base nesse serviço, podemos não apenas nos defender melhor das justificações normalmente oferecidas, como também construir novas respostas normativas. O papel da(o) teórica(o) político não é o mesmo de quem faz política nem da(o) cidadã(o). Uma teoria política que não resista à tentação de prescrever de modo autoritário a forma e o conteúdo das instituições sem deixar espaço para a política (e para a pluralidade de perspectivas que ela representa) deixa de produzir argumentos normativos e incorre naquele clássico erro da moralização da política⁶⁹.

⁶⁹ Esse argumento pode ser lido como uma tentativa de responder à formulação de Bernard Williams tal como apresentada no segundo capítulo. Gostaria de chamar atenção, uma vez mais, para a relação entre a produção de argumentos normativos e a proposta de desenhos institucionais. É verdade que argumentos normativos não podem ser a única ou a última palavra sobre como especificar quais arranjos institucionais mais bem realizariam as exigências de determinados princípios ou critérios morais substantivos. No entanto, e essa é a parte importante, espera-se da teoria normativa que seja capaz de especificar quais considerações normativas deveriam ser levadas em consideração por arranjos institucionais existentes e possíveis. O espírito dessas colocações está de acordo com os termos propostos por David Estlund, em seu *Democratic Authority* [2008]: “(...) ainda que a moralidade tenha autoridade sobre nós, ela não é um chefe. A pretensão da moralidade de governar agentes morais não é a mesma coisa que a pretensão de uma pessoa de governar outra, e não se pode supor que essas duas pretensões distintas possam ser julgadas por critérios similares” (Estlund, 2008: 29). Ou então, como enfatiza Onora O’Neill (1987), falar sobre princípios não significa acabar com a deliberação. Foi Álvaro de Vita, a quem agradeço, que elaborou esse ponto e chamou minha atenção para o possível problema interpretativo que poderia surgir com o uso da

O argumento que estou propondo sobre o contexto de justiça, que surge nas fronteiras, é normativamente exigente, concedo esse ponto. Mas disso não se segue que uma única lista de prescrições possa ser derivada das exigências normativas defendidas. Porque esta tese comprometeu-se com um modo específico de lidar com a relação entre crítica e normatividade – tal como defendido no segundo capítulo – é que precisa respeitar o modo como o fenômeno social em questão cria problemas normativos, mas também políticos; cria problemas para os arranjos institucionais existentes, mas também sobre os valores que devem ser levados em conta. É também por causa desse comprometimento metodológico e epistemológico que a única utopia possível é aquela que demanda compromissos aceitáveis dado o mundo tal como ele é. É nesse sentido que a *utopia realista das fronteiras não opressivas* pode ser interpretada.

6.4.1. Identidade nacional/cultura comum

Vimos nos capítulos anteriores que tanto David Miller como Joseph Carens, representantes de posições opostas no debate, acreditam que, em algum sentido, comunidades políticas possuem o direito de reivindicar a proteção de sua identidade nacional, de uma cultura pública comum. A principal razão para a exclusão é a de que membros de uma comunidade política podem reivindicar o fechamento legítimo de suas fronteiras em nome da proteção daquilo que identificam como cultura e/ou identidade nacional. O que pretendo fazer aqui é questionar essa suposição comum com base no tipo de demanda por justificação que os migrantes criam nas fronteiras dos estados, para as comunidades políticas de chegada.

O primeiro problema com essa razão tem a ver com as dificuldades e os perigos envolvidos na tentativa de identificar cada indivíduo com uma única cultura, nesse caso, o indivíduo é a(o) migrante que demanda entrada. Não precisamos invocar argumentos antropológicos para suspeitarmos das tendências de reificação cultural presente nessa posição⁷⁰. Algumas vezes, lembra Samuel Scheffler (2007: 99-100), esse aviso aparece quando se chama atenção para a emergência de novos modos de vida híbrida e identidades cosmopolitas, contrastados com modos mais “convencionais” ou “tradicionais” de vida, mostrando-se que não é possível combinar a afirmação de uma cultura fechada, homogênea com um conjunto de indivíduos. Insistir que, para cada indivíduo, existe uma identificação inequívoca que poderia

palavra “autoritário”. Optei por manter a palavra por acreditar que o uso não tolerante (em relação a outros modos de pensar) e autoritário do vocabulário normativo é possível, ainda que não necessário.

⁷⁰ Além de Samuel Scheffler (2007), estou pensando na posição defendida por Benhabib (2002); Waldron (1991-2); Appiah (2005; 2006); Hollinger (2006).

corresponder à sua “cultura real” é compreender inadequadamente os significados da identidade e da cultura. “Identidade”, lembra Scheffler,

é uma noção mutável [*protean*]. A maior parte das pessoas têm múltiplas identidades e, mesmo que algumas dessas identidades possam ser mais centrais para a autocompreensão de cada um do que outras, a percepção das pessoas da importância relativa ou saliência das suas várias identidades é, na maior parte das vezes, dependente do contexto em algum grau. A identificação das pessoas também está sujeita à mudança no tempo e até mesmo as identidades fortes às vezes podem mudar ou desaparecer. Além disso, a ideia de que as identidades mais fundamentais ou as identidades de cada pessoa deve ter como fonte alguma cultura fixa e determinada é simplesmente falsa (Scheffler, 2007: 122).

Basear a ação do estado e o uso da coerção política em uma ideia falsa e inadequada de cultura e identidade já seria o bastante para a exclusão que se baseia na ideia de cultura e identidade nacional. A ideia é falsa tanto por uma impossibilidade epistemológica – como saber que grupo de características importa para definir determinada identidade? Quem pode propor essa definição? –, quanto por uma impossibilidade ontológica – identidades coerentes e acabadas são artificiais e não correspondem ao modo como essas identidades são construídas no mundo. Ao concordar com essas observações, não estou concluindo que o estado nunca deve ser sensível à diferença cultural ou identitária. Tal sensibilidade deveria estar assentada na variedade de possibilidades que a experiência da diferença carrega, e não na ideia de que a cada pessoa define-se por apenas uma última identificação cultural que realmente importa. O problema, com efeito, ocorre quando se supõe que a única diferença a que o estado pode ser sensível é aquela singular e bem-definida, sem arestas. Decidir sobre questões políticas controversas tendo essa ideia de diferença como base é que constitui o problema. Que as pessoas possuam identidades específicas é uma verdade inquestionável. Que é possível hierarquizar certo conjunto de identidades das mais “verdadeiras”, ou “essenciais”, às mais superficiais, é uma proposição difícil de aceitar. Falta-nos um critério razoável para que os estados possam manejar identidades de modo que não seja socialmente arbitrário. Isso significa, dito de outro modo, que mesmo quando se aceita a existência de “identidades essenciais”, ainda assim, não caberia ao estado administrar coercitivamente as diferenças culturais.

O segundo ponto que gostaria de tratar tem a ver com a ideia de cultura das sociedades de chegadas que precisa ser protegida contra os perigos de quem demanda entrada. Para sintetizarmos este ponto, indagaríamos: O que significa afirmar que duas pessoas partilham de uma mesma identificação e, por causa disso, vivem em uma relação de continuidade histórica e social a despeito de todas as outras diferenças individuais que venham a apresentar?

Lembrando que é essa ideia que está suposta na afirmação de uma cultura pública comum ou de uma cultura nacional⁷¹.

Uma saída possível é afirmar que a crença partilhada por indivíduos que se entendem como parte de um contexto comum é expressa objetivamente em algumas características que definem o limite que marca o começo de uma cultura e o final de outra. Se for assim, para afirmar que um grupo partilha de certas características comuns em detrimento de outras, é necessário especificar o leque de ideias, instituições, práticas que esses partilham e outros, não. Porém, vale ainda a pergunta: como delimitar esses critérios? O que pode ser tomado como critério capaz de criar, ao mesmo tempo, unidade, especificidade e distinção para uma comunidade política em relação às demais?

A maior dificuldade está em encontrar indivíduos que partilham das mesmas práticas, ideias e instituições políticas e sociais. Entre dois indivíduos sempre haverá uma série infinita de similaridades e diferenças que serão recortadas e associadas na tentativa de encontrar um critério para a definição daquilo que pode ser ao mesmo tempo comum e capaz de criar alguma distinção. Na prática, existem variações internas entre membros e características sobrepostas entre os que são identificados como não membros. A seleção do que deve contar como essencial para a definição de uma cultura nacional é por si mesma um artefato sociopolítico, mais do que uma característica distintiva de uma dada cultura⁷². Considera-se, por exemplo, a língua como critério decisivo para a definição do compartilhamento de uma cultura. O problema é que partilhar a mesma língua não é um critério suficiente, e nem mesmo necessário, para circunscrever uma cultura específica: os judeus, mesmo sem partilhar a mesma língua vernácula, se identificam por meio de uma série de outras características; os angolanos partilham com os portugueses a mesma língua oficial, entretanto, não se pode concluir que dividem uma mesma cultura comum; os canadenses anglófonos dividem com os *québécois* o mesmo território nacional, mas divergem deles sobre qual deve ser a língua oficial (Abizadeh, 2012: 870).

E mais, quando a opção por critérios como a língua, a história ou a religião partilhada, precisa enfrentar realidades em que as trocas e mudanças são inescapáveis, e a língua, a história e até mesmo a religião se reinventam passando por processos de transformação, tende a se recorrer ao argumento, dificilmente justificável, da manutenção de algum grau de *pureza*. Em nome da conservação da cultura pública comum, é aceitável rejeitar a entrada de pessoas ou grupos que de alguma forma possam representar algum tipo de risco para esta unidade que é a

⁷¹ Estou reproduzindo aqui o argumento mobilizado em Ventura (2013: cap. 3).

⁷² Para uma referência clássica sobre o ponto, ver: Anderson (2008).

identidade nacional? A resposta seria “sim”. Em nome da manutenção da cultura pública comum, argumenta-se em favor da garantia de algum grau de pureza. O problema mais geral em que esse tipo de definição recai é o seguinte: como definir qual é o critério relevante, ou melhor, como definir quais são as características que conformam um determinado grupo cultural sem incorrer no risco de definir alguma cultura como mais *pura* do que outras. A defesa da clausura, nesses termos, torna-se intratável (Abizadeh, 2012: 871).

Para além do problema de especificar o que caracteriza uma determinada cultura capaz de reivindicar o direito de proteger-se contra a ameaça externa, ver as pessoas como entidades homogêneas, caracterizadas por uma “natureza moral” claramente identificável e fonte de “simpatias comuns” não é apenas sociologicamente equivocado. Essa é uma visão inimiga dos interesses de todas aquelas pessoas que foram excluídas precisamente por se recusarem a aceitar e respeitar aquilo que foi definido como o código moral hegemônico (Benhabib, 2004: 80-81).

O dilema colocado por aqueles argumentos que reivindicam o fechamento das fronteiras em nome da preservação cultural é falacioso. Como bem pontua Scheffler, a verdade é que a cultura de nenhum dos lados pode ser preservada nesses termos (de modo unilateral). Quando se chega a uma nova comunidade, um conjunto de novidades se impõe imediatamente para a(o) nova(o) residente: clima, língua, culinária, roupa, padrões de sociabilidade, geografia, gostos, vizinha(o)s, comércio, ideias, história. Quando se recebe alguém, impõe-se a necessidade de lidar com: novas pessoas, novas cores, novas línguas, novos valores, nova culinária, novos padrões de vestimenta, novas expectativas. Mesmo quando um dos lados toma uma atitude de preservação daquilo que identifica como *sua tradição*, mesmo nesses casos, a mudança ocorrerá: “(...) mudar é o que faz a cultura quando se confronta com novas situações, e a imigração, por definição, apresenta para a sociedade de chegada uma nova situação” (Scheffler, 2007: 103).

Esse choque de perspectivas deve ser visto como um choque entre razões para entrar, de quem migra, e para fechar as fronteiras, de quem recebe. E me parece que, quando colocamos nesses termos, e levando em consideração as dificuldades de se afirmar uma única cultura como predicado de um grupo de pessoas, o direito de proteger determinada cultura não pode ser pressuposto como legítimo (como fonte de justificação para regular o regime das fronteiras). É uma razão que pode ser mobilizada contra a entrada de novos membros que dificilmente poderia ser sustentada, quando se leva em conta as razões para migrar.

6.4.2. Políticas de bem-estar social

Seria um erro não reconhecer que, no contexto das demandas de quem migra, existe uma tensão entre comprometimentos com nossas responsabilidades especiais e nosso comprometimento com outros valores como, por exemplo, a igualdade. Parecem inadequadas aquelas visões cosmopolitas fortes que rejeitam por completo a afirmação de acordo com a qual participar de determinado grupo social e ter relações pessoais podem gerar responsabilidades especiais que não se reduzem às nossas obrigações derivadas de promessas e acordos ou de outras interações. Nesse sentido, valorar as relações interpessoais de modo não-instrumental já significa afirmar que essas relações são fonte de algum tipo de responsabilidade especial (Scheffler, 2001: 6-7). Reconhecer a existência de relações especiais significa, então, que as razões que mobilizam a afirmação de que os estados devem justificar suas políticas de abertura ou fechamento de fronteiras aos piores situados da sua sociedade passa pelo teste de legitimidade proposto aqui?⁷³

Gostaria de afirmar que esse não é o caso. E para justificar minha posição retomo a “objeção distributiva”, como formulada por Samuel Scheffler, em *Boundaries and Allegiances* [2001]. Tal objeção começa assinalando que responsabilidades especiais conferem uma vantagem adicional para aquelas pessoas que já são beneficiárias da participação em um determinado grupo, o que é injustificado mesmo se a provisão dessas vantagens adicionais tiver como foco a(o)s mais necessitada(o)s, ou então, trabalhar para prover mais benefícios àquela(e)s que estão em desvantagem.

Quando a reivindicação da responsabilidade especial é invocada contra alguma ideia de justiça global, ou então contra a ideia de que devemos alguma coisa para aqueles e aquelas que não são cidadã(o)s, mas estão demandando algo para a comunidade política, a objeção distributiva pode ter um papel importante. Isso porque essa objeção insiste em que responsabilidades especiais servem para validar uma tendência natural em direção ao favoritismo e à parcialidade, e o efeito dessa forma de validação é o de conferir uma desvantagem injusta para membros já favorecidos e manter quem está pior situado, ou seja, quem não é membro/cidadão, em uma posição ainda pior. É o que parece ocorrer quando se fecham as fronteiras com a justificativa de que os estados somente têm responsabilidade distributiva com a(o)s suas/seus, em especial, aquela(e)s piores situados.

Contra o que estou dizendo, poderia ser sustentado que os deveres de justiça só podem ser demandados por aquela(e)s que são parte da cooperação social – a relação que cria o vínculo

⁷³ Não vou discutir aqui a afirmação empírica controversa de acordo com a qual a entrada de novos membros pode acabar por solapar políticas de bem-estar social em funcionamento. O foco recai sobre o argumento normativo suposto nas afirmações desse tipo.

especial é que dá origem a demandas por justiça, seja por causa dos laços comunitários, seja por causa das relações cooperativas. A objeção distributiva, de acordo com essa crítica, somente poderia ter como resultado a proposta de uma concepção de justiça global que não considera adequadamente aqueles vínculos especiais valiosos que as pessoas estabelecem ao longo de suas vidas (crítica do “convencionalismo cultural”), de um lado, ou uma concepção de justiça global que desconsidera a relação entre obrigações de justiça distributiva e cooperação social (crítica “institucionalista”), de outro⁷⁴.

Uma resposta possível é aquela que chama a atenção para um erro que parece cometer esse tipo de teoria da cooperação: ela não consegue lidar adequadamente com o efeito profundo das instituições de uma estrutura básica. O ponto aqui é o de que as pessoas que são membros de uma determinada estrutura básica não são exatamente as mesmas pessoas que participam do esquema cooperativo social (Abizadeh, 2007: 342). Isso é verdade, lembra Scheffler, por uma razão simples: todo esquema de cooperação tem suas externalidades, considerando que aquela(e)s que participam plenamente dos benefícios atrelados a arranjos sociais não são necessariamente todas as pessoas que são afetadas por esses mesmos arranjos. Então, se os efeitos de certa estrutura básica extrapolam as fronteiras dos estados nacionais, será que o argumento da cooperação se manteria como uma razão para barrar as demandas dos migrantes como um reclame por justiça? Pelas razões apresentadas aqui, parece-me que não.

Não preciso seguir muito mais adiante com o argumento sobre como uma proposta de teorização, que lança luz sobre o impacto profundo da estrutura básica, é mais adequada para oferecer resposta às demandas por justiça para sustentar o que pretendo. Aceitar a objeção distributiva não significa rejeitar a existência de qualquer relação especial, tampouco significa afirmar que a única ideia de justiça verdadeiramente igualitária é a ideia de justiça global. O argumento contra a razão baseada na ideia de políticas de bem-estar é mobilizado em um contexto de relação que se dá, não entre a comunidade política de chegada e a humanidade em geral, mas sim entre a comunidade política e quem é foco do uso da coerção dos estados. No caso, se a fronteira pode ser entendida como parte das instituições da estrutura básica de uma comunidade, seus efeitos são profundos e atingem quem não é parte da comunidade política o que quer dizer, portanto, que quem é afetado pelas consequências coercitivas da sua existência pode demandar justificação⁷⁵.

⁷⁴ Quem propõe a divisão e a nomenclatura é Andrea Sangiovanni (2008: 138).

⁷⁵ As fronteiras são parte da estrutura básica de uma sociedade no seguinte sentido: é uma instituição que faz parte daquilo que Rawls chamou de domínio do político. Isso porque atende àquelas duas características que constituem uma relação política: é uma instituição que se dá em uma estrutura básica comum (que para Rawls é uma sociedade política fechada, mas essa suposição não necessariamente tem de ser aceita), cujo meio normal de ação é a coerção

Assim, a suposição de que o estado deve mais a quem está pior situado e reside em seu território do que deve para quem está em suas fronteiras e demanda entrada é injustificável de um ponto de vista igualitário que pressupõe a simetria de posições nos contextos de justificação. Com isso, uma vez mais, não estou afirmando que os deveres de humanidade são os únicos deveres que existem e que qualquer filiação associativa, devido a seu caráter moralmente arbitrário, é sempre injustificável desde um ponto de vista moral. O que estou dizendo é que um migrante, na fronteira de um estado, ao demandar entrada e ser foco de estruturas coercitivas, cria uma demanda por justificação que não pode ser respondida com a suposição de assimetria entre as reivindicações da(o)s migrantes que demandam entrada e da(o)s cidadã(o)s e/ou residentes⁷⁶. Dito de outro modo, o que estou rejeitando é certo prioritarismo do nacional, ou seja, rejeito a afirmação de que qualquer demanda cultural ou distributiva da(o)s cidadã(o)s de um estado, independentemente do conteúdo, deve ter prioridade em relação às demandas que surgem nas fronteiras. Isso significa que não recuso a importância das razões que envolvem a cultura ou as demandas por bem-estar, o que sustento é que não existe uma prioridade normativa dos nacionais, de quem é residente, ao justificarmos demandas que surgem nas fronteiras.

Atrair o território e o acesso a direitos e posições privilegiadas a uma justificação normativa da autoridade política acaba por se traduzir em uma tentativa (equivocada) de transformar o arranjo dos estados soberanos territorialmente delimitados em entidades moralmente justificadas. É possível justificar, de um ponto de vista moral e igualitário, a existência de uma autoridade política legítima, estou longe de adotar qualquer inspiração filosófica anarquista. No entanto, nessa jornada de justificação, importa ressaltar, não é preciso se comprometer com todos os enlaces conceituais e históricos que colocam em funcionamento o que hoje entendemos como estado soberano territorialmente delimitado. Uma teoria crítica e normativa não pode simplesmente se prestar a justificar aquilo que deveria criticar simplesmente por não ser capaz de supor outras realidades possíveis.

(um tipo específico de exercício do poder). Isso significa que o domínio político deve ser diferenciado de outros, como por exemplo, o domínio associativo (Rawls, 2002: seção 53). Contudo, vale lembrar, Rawls não pode ser interpretado como um autor cosmopolita.

⁷⁶ Importa lembrar que para o debate normativo, mesmo entre aqueles e aquelas que defendem uma visão nacionalista forte, como é o caso da proposta de Macedo, não há uma divisão justificada entre residentes e cidadã(o)s. Isso significar dizer que o pior situado pode ser residente ou cidadã(o) reconhecida(o). A assimetria que essas posições pretendem justificar é entre quem está na fronteira e demanda entrada e quem é parte da comunidade política de chegada.

6.4.3. Segurança pública

É evidente que o argumento de que a entrada de novos membros afetaria diretamente a segurança de quem é membro oferece uma razão que pode justificar o fechamento das fronteiras. A reivindicação de proteção à vida tem prevalência em relação a qualquer outra., o que se explica não exatamente devido a deveres especiais que estados têm para com seus residentes, por exemplo.

No entanto, e à moda de Carens, essa é uma razão que precisa ser entendida como contingente e autolimitada. Além disso, somente pode ser usada como uma razão para a exclusão, quando a segurança e a vida de quem é membro for diretamente afetada pela entrada de novos membros. Isso significa que qualquer argumento que identifique algum grupo humano como *potencial terrorista* ou um risco potencial para a segurança pública, e justifique o fechamento das fronteiras em nome da *prevenção*, não passa no exercício de mentalidade alargada. Parece-me impossível justificar a alguém que demanda entrada, por meio de razões que essa pessoa poderia aceitar, que a sua entrada representa um risco em potencial como parte de um cenário em que a guerra preventiva é a norma e o uso do adjetivo “terrorista” implica a criação de um alvo que merece morrer. Dito isso, o que não passa na justificação proposta aqui é a prevenção como justificativa para o fechamento das fronteiras, e não o argumento da segurança pública.

6.4.4. Tamanho da população da Terra

Uma reflexão sobre a vida no/do planeta em que vivemos é urgente tanto do ponto de vista político quanto do ponto de vista normativo. Aceitar a urgência do tema e a necessidade de ação pode ser traduzida na ideia de que podemos excluir justificadamente novos membros em nome da proteção da Terra?

Conforme discutido no capítulo anterior, David Miller mobiliza o argumento da proteção da Terra para justificar a exclusão de migrantes que demandam entrada. Deixando de lado a possibilidade do controle autoritário sobre os corpos das mulheres – tal como levado à cabo pela China ao longo do século XX –, a posição defendida por Miller depende de modo não trivial de preconceitos teóricos sobre quem migra no mundo hoje. O que se esconde sob a afirmação de acordo com a qual migrantes de sociedades “menos desenvolvidas” têm famílias maiores – com mais filhos? Ou então, da ideia segundo a qual a entrada de novos membros significa a produção de mais lixo? Por que não posso expulsar meu vizinho que não separa o

lixo que produz, de acordo com as normas da coleta seletiva, e tem uma família numerosa, mas posso excluir novos membros com base na suposição de que produzirão mais lixo e terão mais filha(o)s?

Para além daquele conjunto básico de ideias que costumam circular no debate público de países considerados “desenvolvidos” sobre migrantes vindos de países “subdesenvolvidos” ou “em desenvolvimento”, e o que pode/deve ser combatido no nível empírico, o que Miller está nos dizendo é que uma comunidade política pode excluir legitimamente em nome da proteção do *seu* meio-ambiente e, ao fazê-lo, do planeta como um todo. A pergunta, se esse for o caso, que Miller precisa responder é sobre se um estado pode expulsar legitimamente quem excede o limite de filhos aceito socialmente (ou até definido pelo estado) ou quem produz lixo além da cota aceitável.

A resposta provavelmente será negativa. Então, se esse for o caso, o argumento da necessidade de “salvar o planeta” somente faz sentido, quando aceitamos a assimetria de justificação entre quem é e quem não é membro. E mais, as razões mobilizadas para justificar a exclusão não podem ser mobilizadas para justificar a expulsão. O que precisamos entender é o porquê disso.

Não retomarei toda empreitada de David Miller para justificar deveres especiais, um ideal de cultura pública comum e, especialmente, a ideia de que comunidades políticas não precisam justificar democraticamente suas ações coercitivas para se afirmarem como legítimas. No entanto, pretendo ainda chamar atenção para os perigos de uma posição que abre mão da linguagem da legitimidade democrática e ainda assim pretende permanecer no campo liberal e, especialmente, igualitário. A maior dificuldade que Miller precisa enfrentar não é a de justificar esse argumento sobre as razões para exclusão, o que parece estar em consonância com todo o aparato normativo mobilizado pelo autor. O que Miller precisa enfrentar é a dificuldade de manter seus argumentos em um campo de discussão que afirma ser a igualdade um valor moral fundamental e que reconhece a tolerância e a pluralidade como traços necessários de nossa vida em comum. Importa preservar uma sociedade justa que reconhece a igualdade e a liberdade como valores fundamentais e não proteger uma determinada sociedade, que apresenta certo conjunto de características culturais e nacionais, a qualquer custo. Todos esses valores são incompatíveis com a afirmação de que o estado pode simplesmente regular o controle de natalidade e usar como argumento sério a suposição de que a entrada de novos membros em uma sociedade marcada pelo consumo produziria mais lixo.

Para além dos problemas de incoerência interna e das dificuldades de comprovar que a migração tem implicações negativas para a manutenção da vida no planeta, justificar a

exclusão por meio do pressuposto de que o novo membro se reproduzirá indevidamente, produzindo uma quantidade de lixo inaceitável, não parece oferecer razões que poderiam ser aceitas pelas partes envolvidas para o fechamento das fronteiras.

6.5. Considerações Finais

Em um esforço de resumir as tarefas cumpridas neste capítulo poderia ser dito que o seu fim era mostrar como a mudança de ponto de vista a partir do qual o fenômeno da migração internacional é teorizado traria mudanças substantivas para a ética da migração. Mais especificamente, as mudanças diriam respeito tanto às formulações quanto às respostas das questões normativas que poderiam ser propostas quando se toma o fenômeno da migração internacional como um tema relevante para a teoria política.

Contra o tratamento da migração como um *problema* que nasce em um mundo desigual e marcado pela existência de unidades políticas que dependeriam de certa estabilidade na relação entre “fronteira”, “território”, “nação”, “cidadania”, “direitos” – aqueles “isomorfismos” tratados no primeiro capítulo –, argumentou-se sobre a importância de reconhecer os modos por meio dos quais acessos diferenciados de poder foram construídos e distribuídos. Quando se fala sobre acessos de poder a pretensão é a de lançar luz sobre as possibilidades desiguais de comunidades políticas decidirem sobre o destino de sua população, de participarem das decisões internacionais, de serem reconhecidas como um “bom” país e assim por diante. Informar argumentos normativos com esse tipo de formulação sobre o contexto impede esta tese de simplesmente concluir anunciando tanto que a migração é apenas um problema vinculado à pobreza quanto possibilita dotar a teorização proposta da capacidade de lidar com a agência que caracteriza o ato de migrar, mesmo quando se sabe que não se é bem-vinda(o). A migração pode ser definida como uma forma de resistência, o que significa aceitar que quem migra, e é considerada(o) indesejada(o), não pode ser tratada(o) apenas como um sujeito inferiorizado, abjeto, sem qualquer possibilidade de ação no mundo.

Entender a migração como uma forma de resistência em um mundo entrecortado por relações de poder, que não se resumem à distribuição desigual de recursos, é parte de um trabalho que tem início com o ato de *ouvir*. E a partir dos relatos, da “rede de narratividade” no qual se inserem, é que a pergunta normativa surge, ou melhor, pode ser construída. A formulação dessa pergunta e a proposta de resposta percorreu um caminho considerável ao longo das páginas deste capítulo. O primeiro passo foi dado no sentido de propor um tipo de tratamento específico em relação aos agentes que estão em interação na fronteira: trata-se de

agentes morais em um contexto coercitivo. Esse tipo de qualificação permite a elaboração daquilo que chamei de “ponto teórico-conceitual”, ou seja, permite propor algumas distinções importantes: questões de poder e de justiça, de um lado, e questões de cuidado, benevolência e misericórdia, de outro. O tipo de contexto no qual a reivindicação por entrada surge, um contexto de coerção, demanda um “princípio regulador” específico, dado a natureza dessa relação, para ficarmos com os termos rawlsianos. Trata-se, em um contexto democrático, de uma demanda por justificação. Chamei essa segunda parte do argumento de “ponto substantivo prático”.

A mudança de lentes e a proposta de um novo enquadramento analítico e metodológico levou este trabalho, então, a propor uma mudança substantiva no debate sobre a ética da migração. Se, conforme apresentado nos dois capítulos anteriores, a pergunta norteadora era sobre o direito moral dos estados de excluírem novos membros que demandam entrada, a proposta ora formulada afirma que o problema normativo surgido, quando a experiência fundamental de desrespeito é levada em consideração como parte do diagnóstico que informa a teorização, passa a ser aquela sobre *a quem* os estados devem justificar suas ações nas suas fronteiras. Uma teoria política crítica e normativa que *escuta* a afirmação de que essa situação *é injusta* precisa *responder a essas pessoas* se a exclusão a que são submetidas – e o tratamento que recebem em geral – é justa ou injusta. A proposta é a de que uma resposta adequada ao problema da justificação é aquela que propõe como solução normativa e política para esse contexto, um processo de justificação em dois níveis: um deles é moral, enquanto o outro é político-deliberativo. E a aposta é a de que, ao mudarmos o parâmetro de justificação, ou seja, o ponto de vista a partir do qual se está formulando as questões normativas, a resposta sobre aquilo que é justo ou injusto também deverá ser recolocada.

Quando se busca, em um primeiro momento, aquilo que pode ser generalizável⁷⁷ entre os agentes que conformam a interação na fronteira, dois sujeitos morais entram em uma relação

⁷⁷ Estou recolocando a distinção entre idealizações e generalizações proposta por Onora O'Neill (1987). Parece-me que para o argumento que estou formulando não preciso necessariamente recorrer a uma concepção ideal de justiça global, porém, isso não significa rejeitar por completa essa opção. A recusa de uma teoria ideal, sensível aos fatos, da justiça global fica ainda mais difícil de ser sustentada quando uma teoria do pertencimento justo entra em choque, necessariamente, com as normas da ordem política global e com os regimes de fronteiras adotados pelos estados. Em casos como esse, quando nossos entendimentos partilhados falham em encontrar uma resposta adequada às reivindicações das partes em disputa, recorrer à teoria ideal, tal como propôs Rawls (2008: 486), é tanto “parte fundamental da teoria da justiça e essencial para a parte não-ideal”, quanto, conforme interpreta Valentini (2011b: 37), é um meio para “oferecer ferramentas conceituais através das quais se pode dar sentido e avaliar nosso mundo do ponto de vista da justiça”. É nesse sentido que podemos concluir que cabe às formulações da teoria ideal orientar nosso pensamento normativo quando a controvérsia, e não o consenso, é a regra. Ver segundo capítulo, seção 2.1.

na qual um dos lados cria uma reivindicação. Essa demanda foi formulada nos seguintes termos: ser respeitada(o) enquanto portador da capacidade de fazer demandas que serão, por sua vez, tratadas de modo imparcial e simétrico em relação às demandas internas, sobre o mesmo ponto. Desse primeiro nível e dessa relação entre outros generalizados deriva-se a demanda por respeito: é porque as pessoas são tratadas como agentes morais iguais e que a dignidade se expressa na ação de reivindicar, que o respeito mútuo é demandado.

Há um outro nível da justificação que não se encerra no reconhecimento dos sujeitos morais enquanto outros generalizáveis. As demandas por justificação têm uma dimensão importante, a qual passa pelo reconhecimento das razões contextuais que poderiam formular a(o) migrante e o estado. É no nível de relação entre as razões dos outros concretos que se dá o exercício da mentalidade alargada: encenado por outros concretos definidos como pontos de vistas morais que são parte de uma comunicação antecipada cujo objetivo é alcançar algum tipo de acordo sobre princípios. Já sabemos que o acordo diz respeito ao modo justo de se agir nas fronteiras. Esse exercício da mentalidade alargada depende, por sua vez, da afirmação daquela ideia de respeito que pressupõe uma relação simétrica entre o *self* e o *outro*, o que possibilita a reversibilidade de perspectivas⁷⁸.

Em uma outra dimensão, que não a da formulação de juízos morais e de razões, o outro concreto ganha destaque especial. É verdade que esse aspecto não foi privilegiado ao longo do texto. No entanto, ainda há tempo para sinalizar que a mudança de perspectiva defendida neste trabalho carrega implicações importantes para o debate sobre psicologia moral e a possibilidade de haver solidariedade entre sujeitos que não são parte da mesma comunidade política. Gostaria de chamar a atenção aqui para um papel relevante, ainda que não diretamente normativo, que a publicização das narrativas daqueles e daquelas que transitam pelas fronteiras poderia desempenhar na percepção pública do problema das fronteiras na tarefa sempre necessária de estabelecer novas formas de empatia e solidariedade entre cidadã(o)s e residentes para com aquela(e)s que demandam a entrada na comunidade política. Isso poderia ser uma forma de alargar o senso de justiça da(o)s cidadã(o)s, de modo que passem a ver como uma injustiça o que previamente era naturalizado sob a forma de um “direito de excluir”⁷⁹.

⁷⁸ Para uma tentativa de organizar graficamente os passos da tese apresentada ver árvore conceitual 3 que se encontra no final deste capítulo.

⁷⁹ Essa linha de argumentação foi proposta por Vita (2008: 306) para tratar das “obrigações especiais devidas a compatriotas quando a desigualdade e a pobreza globais estão em questão”. O argumento mobilizado pelo autor, que gostaria de enfatizar, torna-se evidente na seguinte passagem: “A adoção de estruturas institucionais que fomentam a solidariedade em relação àqueles que estão na posição social mais desfavorável, no contexto doméstico, parece também contribuir para estender a capacidade de identificação empática dos cidadãos para com aqueles que se encontram na pior posição em âmbito global. Uma suposição similar sobre como nossa psicologia moral opera tem um peso grande na interpretação que Rawls propõe para a constituição de um senso de justiça

Como passo final, o que se buscou mostrar é que o uso da mentalidade alargada e o pressuposto de que as perspectivas devem ser tratadas de modo simétrico leva o argumento proposto a rejeitar razões que tanto nacionalistas e/ou estatistas quanto cosmopolitas tendem a identificar como uma razão para excluir. Por fim, retomo algumas das proposições anunciadas no segundo capítulo, para concluir que a ideia de fronteiras porosas não-opressivas pode ser interpretada como uma utopia realista. Isso significa dizer que, se as fronteiras ainda continuarão a existir em um mundo recortado por estados – o que não significa dizer que são estados necessariamente nacionais –, que sejam fronteiras onde o exercício da coerção política precisa ser reiteradamente justificado por razões que a(o)s afetada(o)s não poderiam razoavelmente recusar. Delinear quais são as demandas por justificação, no contexto da relação entre migrante e estado nas fronteiras, pode ser lido como uma tentativa de restringir os modos arbitrários em que a opressão, resultado da ação dos estados quando excluem, impõe à/ao migrante que demanda a entrada. Se essa restrição representa um passo pequeno, quando se nota a complexidade representada pelo fenômeno da migração contemporaneamente, talvez sua dimensão e escopo se deva a uma tentativa de propor limites para uma teorização normativa que respeita a democracia e seu aspecto processual e sempre inacabado.

efetivo entre os cidadãos, que pudesse dar sustentação às estruturas de uma sociedade bem-ordenada tal como ele a concebe no âmbito doméstico. A ideia central dessa interpretação é que mudanças institucionais podem induzir a constituição da comunidade moral necessária para conferir estabilidade a uma sociedade ordenada pelos dois princípios de justiça. Se as *sympathies* humanas são plásticas o suficiente para que faça sentido falar em aprendizado moral (...), porque supor que as fronteiras para isso estejam previamente delimitadas, como Rawls supõe, ‘pela noção de uma comunidade nacional auto-suficiente’? Os limites da psicologia moral humana não parecem oferecer uma objeção decisiva à justiça internacional” (Vita, 2008: 307-8).

À guisa de conclusão

As fronteiras são marcas do nosso mundo. Elas são como cicatrizes de uma história que tem no estado soberano de base territorial um personagem vitorioso. Ao ouvir os relatos de quem vive na fronteira – replicadas nos centros de recepção e detenção para imigrantes – aprendi que essas cicatrizes exercem papel importante na manutenção de um mundo desigual e com capacidades – que muitas vezes parecem infinitas – de reinventar meios para criar novas formas de opressão e dominação. Olhar para essas cicatrizes e enxergar o modo pelo qual criam um espaço social e político no qual, para algumas pessoas, o desrespeito é a norma, foi uma das tarefas cumpridas por este trabalho.

Ainda que a visão, bem como a possibilidade de reflexão que pode partir desse sentido, tenha sido especialmente relevante para o percurso proposto, é a audição o sentido primeiro desta tese. Defendeu-se, como movimento inicial, que se o ponto de vista a partir do qual o fenômeno da migração internacional deveria ser compreendido precisava ser mudado – do estado, da comunidade política para quem migra, da afirmação de ideais morais para o sujeito da migração – a moldura metodológica carecia de uma reformulação relevante. Porque, nesta tese, a injustiça é matéria-prima de uma teoria política preocupada com a justiça, os relatos, as narrativas e suas redes constituem o sujeito primeiro de uma perspectiva teórica que afirma a injustiça epistêmica como uma continuação, em outros termos, de formas de opressão e dominação. Ao receberem o status de *indesejadas*, *clandestinas*, *ilegais*, certas formas de opressão e dominação são parte do cotidiano de vidas assim silenciadas.

Uma alternativa possível seria a de encarar a migração como um problema de misericórdia, cuidado ou benevolência. Mesmo aquelas perspectivas nacionalistas e/ou estatistas, com alguns raros deslizes, reconhecem uma série de problemas normativos nas maneiras por meio das quais os estados democráticos e liberais tratam atualmente a migração internacional indesejada. Busquei argumentar, contra essa visão, que a relação surgida na fronteira, quando uma pessoa demanda entrada, é melhor definida como um contexto de justiça: ao criar e endereçar uma demanda para a comunidade política de chegada a(o) migrante faz surgir uma reivindicação de justificação do uso da coerção estatal da qual é objeto. Essa demanda por justificação foi derivada da natureza da relação que surge nas fronteiras. Trata-se de uma demanda por justificação do uso da coerção, razão pela qual esta tese, tampouco, pôde concordar com a afirmação de que um regime de fronteiras somente é legítimo quando justificado para todas aquelas pessoas que poderiam ser afetadas, isto é, para toda a humanidade. Se, por um lado, podemos identificar uma demanda por justificação, por outro, tal

reclame pode ser reconhecido enquanto tal somente se a simetria, e não a assimetria, entre quem é membro e quem não é for devidamente reconhecida. Esse é um ponto de diferença importante entre a perspectiva defendida por esta tese e aquelas visões reconstruídas no capítulo quarto.

Outra alternativa possível, apresentada como uma recusa frontal ao nacionalismo e ao estatismo, diz respeito às perspectivas, reconstruídas no capítulo quinto, que respondem negativamente à pergunta normativa sobre se os estados têm o direito de excluir novos membros. Essas perspectivas parecem responder corretamente a vários dos embates travados com defensora(e)s do direito dos estados de excluir: chamam a atenção para os problemas de assumir a assimetria moral entre membros e não membros, como parte de uma teorização que tem na igualdade um valor fundamental; acusam a incoerência dos argumentos que aceitam o movimento livre interno como um direito humano e não o direito de mover-se entre fronteiras; acusam também de incoerentes as perspectivas que justificam o direito humano de saída e não de entrada; recusam a afirmação da comunidade política como ponto de vista epistemológico a partir do qual o fenômeno da migração deve ser pensado e suas questões normativas respondidas. Porém, ainda que os avanços sejam importantes, esta tese buscou mostrar que a alternativa cosmopolita também não é satisfatória.

O primeiro equívoco grave em que essas perspectivas parecem recair poderia ser formulado nos termos de um “monismo”. É verdade que nem todo cosmopolitismo precisa ser monista, no entanto, as versões que se dedicaram à ética da migração tratam das respostas aos problemas normativos, que surgem do movimento entre as fronteiras, como uma derivação direta da afirmação da igualdade como um valor fundamental. No campo do liberalismo igualitário, a afirmação das fronteiras porosas é a única saída coerente, sustenta-se, como também a justiça global é uma extensão da afirmação de uma concepção igualitária de justiça aplicada nos limites de uma certa comunidade política. Para além da acusação possível de não se levar em consideração o pluralismo de valores que está em cena, quando o assunto é a justiça e a migração, essa formulação erra ao não reconhecer a natureza específica de cada relação, de cada fronteira. O segundo erro, que também tem a ver com o modo como se argumenta, é a saída por uma teoria ideal insensível aos fatos. Afirmar um princípio de fronteiras abertas, sem considerar o mundo tal como ele é na sua construção, tem como consequência a concessão, desse princípio, a uma série de razões para excluir que não diferenciam apropriadamente a versão cosmopolita daquelas nacionalistas e/ou estatistas.

Partir da similaridade da experiência de quem migra e é considerada(o) indesejada(o) levou o argumento desta tese a propor uma mudança importante na pergunta normativa que precisa de resposta. Se quem migra importa para uma perspectiva normativa e crítica sobre a

migração e se os estados e suas fronteiras continuam a existir é preciso que se responda *a quem os estados devem justificar suas ações quando excluem ou incluem novos membros?* Os estados que se afirmam democráticos, argumentou-se, devem justificar suas ações coercitivas nas fronteiras para quem demanda entrada. A saída encontrada foi a de falar sobre um processo de justificação, nascido em um contexto de justiça, que considera tanto o respeito devido a um sujeito portador de dignidade, construída na possibilidade de demandar, quanto a necessidade de reconhecer esse mesmo sujeito enquanto um “outro concreto”. Dito de outro modo, a tentativa foi a de construir uma resposta que pretendeu encontrar meios teóricos para afirmar que aqueles outros distantes são pessoas, capazes de demandar, sonhar, criar planos e persegui-los. Talvez, importa reconhecer, o resultado e as respostas teóricas não tenham sido tão radicais quanto poderiam ser. Ou seja, não *pude* sustentar a tese do fim das barreiras, do fim do estado, do fim da coerção nas fronteiras. E a ênfase no “poder” não é trivial. Isso porque foi da aliança entre o fazer teórico – suas potencialidades analíticas, críticas e normativas – com realidades nas quais os sujeitos gritam *isso é injusto* que os limites para a conclusão estão colocados.

A conclusão teórica que pretende responder a um contexto e a sujeitos colocados em uma situação de desrespeito somente pôde sustentar a afirmação de “fronteiras porosas não-opressivas”. Se nosso comprometimento último é com a transformação da realidade social que se diagnostica como injusta, a postura teórica defendida foi a de não resignação frente a um radicalismo fácil, por um lado, e a recusa diante de um pessimismo aliado à ironia e ao ceticismo, que muitas vezes parece inconsequente, de outro. Se “só pode falar quem tem esperança”, ao ser sustentada nesta tese uma utopia de fronteiras porosas não-opressivas, pretendi oferecer um diálogo possível com Pedro, Caetano, Gabriel, Fernando, Rafael, Lucas, Bernardo e suas histórias. Um diálogo construído nos termos de uma *teoria política crítica e normativa para migrantes*.

Referências Bibliográficas

ABIZADEH, A. Cooperation, Pervasive Impact, and Coercion: On the Scope (not Site) of Distributive Justice. **Philosophy & Public Affairs**, v. 35, n. 4, p. 318–358, 2007.

_____. Democratic Legitimacy and State Coercion: A Reply to David Miller. **Political Theory**, v. 38, n. 1, p. 121–130, 2010.

_____. On the Demos and Its Kin: Nationalism, Democracy, and the Boundary Problem. **American Political Science Review**, v. 106, n. 04, p. 867–882, 2012.

ABU-LABAN, Y. Liberalism, Multiculturalism and the Problem of Essentialism. **Citizenship Studies**, v. 6, n. 4, p. 459–482, 2002.

ALBA, R. D.; NEE, V. **Remaking the American mainstream: assimilation and contemporary immigration**. Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, 2005.

ALESINA, A.; FERRARA, E. L. Who Trusts Others? **Journal of Public Economics**, v. 85, p. 207–234, 2002.

ABRAMITZKY, R.; BOUSTAN, L. P.; ERIKSSON, K. A Nation of Immigrants: Assimilation and Economic Outcomes in the Age of Mass Migration. **Journal of Political Economy**, v. 122, n. 3, p. 467–506, 2014.

AFEED, K. F. The Politics of Extraterritorial Processing: Offshore Asylum Policies in Europe and the Pacific. **RSC Working Paper Series**, v. 36, p. 1–42, 2006.

AGIER, M. **On the margins of the world: the refugee experience today**. Cambridge, UK; Malden, MA: Polity, 2008.

AHLUWALIA, D. P. S. **Politics and Post-Colonial Theory: African Inflections**. Psychology Press, 2001.

ALBA, R.; NEE, V. Rethinking Assimilation Theory for a New Era of Immigration. **The International Migration Review**, v. 31, n. 4, p. 826–874, 1997.

ANDERSON, B. **Comunidades Imaginadas**. Tradução Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ANDERSON, E. Feminist Epistemology: An Interpretation and a Defense. **Hypatia**, v. 10, n. 3, p. 50–84, 1995.

_____. What Is the Point of Equality? **Ethics**, v. 109, n. 2, p. 287–337, 1999.

APPIAH, A. **Cosmopolitanism: ethics in a world of strangers**. New York, NY: Norton, 2006.

_____. Ethics in a World of Strangers. In: APPIAH, A.; LENZ, G. H.; BENHABIB, S.; YOUNG, I. M.; FRASER, N.; DALLMANN, A. (Ed.). **Justice, governance, cosmopolitanism, and the politics of difference: reconfigurations in a transnational world; distinguished W.E.B. Du Bois Lectures 2004/2005**. Öffentliche Vorlesungen/ Humboldt-

Universität zu Berlin. Berlin: Humboldt-Univ, 2007.

_____. **The Honor Code: How Moral Revolutions Happen**. New York: W. W. Norton & Company, 2010.

ARENDT, H. **Origens do Totalitarismo**. Tradução Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. **Entre o Passado e o Futuro**. Tradução Mauro Almeida. São Paulo: Perspectiva, 2014.

_____. **A Condição Humana**. Tradução Adriano Correia. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016.

ARNSPERGER, C.; PARIJS, P. V. **Ética económica y teorías de la sociedad justa**. Barcelona: Paidós, 2002.

BACON, C. The Evolution of Immigration Detention in the UK: The Involvement of Private Prison Companies. **RSC Working Paper Series**, v. 27, p. 1–39, 2005.

BADER, V. The Ethics of Immigration. **Constellations**, v. 12, n. 3, p. 331–361, 2005.

BANNERJI, H. **The dark side of the nation: essays on multiculturalism, nationalism, and gender**. Toronto: Canadian Scholars' Press, 2000.

BANTING, K. G. Migration, Diversity, and the Welfare State. In: BEAN, F. D.; BROWN, S. K. (Ed.). **Encyclopedia of Migration**. Dordrecht: Springer Netherlands, 2015. p. 1–8.

BANTING, K.; JOHNSTON, R.; KYMLICKA, W.; SOROKA, S. Do multiculturalism policies erode the welfare state? An empirical analysis. In: BANTING, K.; KYMLICKA, W. (Ed.). **Multiculturalism and the Welfare State: Recognition and Redistribution in Contemporary Democracies**. Oxford; New York: Oxford University Press, 2006. p. 49–91.

BARRY, B. The Quest For Consistency: A Skeptical View. In: BARRY, B.; GOODIN, R. E. (Ed.). **Free Movement: Ethical Issues in the Transnational Movement of People and of Money**. London; New York: Harvester Wheatsheaf, 1992, p. 279–287.

_____. Humanity and Justice in Global Perspective. In: GOODIN, R. E.; PETTIT, P. (Ed.). **Contemporary political philosophy: an anthology**. Blackwell philosophy anthologies. 2nd ed ed. Malden, MA: Blackwell Publishing, [1982] 2006. p. 721–736.

BAUBÖCK, R. **Transnational Citizenship: Membership and Rights in International Migration**. Edward Elgar Publishing, 1994.

_____. **Transnational citizenship: membership and rights in international migration**. Aldershot, Hants, England; Brookfield, Vt: E. Elgar, 1994.

_____. (ed.). **Migration and citizenship: legal status, rights and political participation**. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006a.

_____. Towards a Political Theory of Migrant Transnationalism. **International Migration Review**, v. 37, n. 3, p. 700–723, 2006b.

_____. Normative political theory and empirical research. In: MICHAEL KEATING; PORTA, D. (Ed.). **Approaches and Methodologies in the Social Sciences: a pluralist perspective**. Cambridge, UK; New York, NY: Cambridge University Press, 2008. p. 40–60.

BAUBÖCK, R.; RUNDELL, J. F. (ed.). **Blurred boundaries: migration, ethnicity, citizenship**. Aldershot: Ashgate, 1998.

BEINER, R. (ed.). **Theorizing nationalism**. Albany, NY: State University of New York Press, 1999.

BEITZ, C. R. Liberalismo internacional e justiça distributiva. **Lua Nova: Revista de Cultura e Política**, n. 47, p. 27–58, 1999.

_____. **Political Theory and International Relations**. Princeton University Press, [1979] 1999a.

_____. **The idea of human rights**. Oxford: Oxford Univ. Press, 2009.

BENHABIB, S. **Critique, norm, and utopia: a study of the foundations of critical theory**. New York: Columbia Univ. Press, 1986.

_____. Judgment and the Moral Foundations of Politics in Arendt's Thought. **Political Theory**, v. 16, n. 1, p. 29–51, 1988.

_____. Hannah Arendt and the Redemptive Power of Narrative. **Social Research**, v. 57, n. 1, p. 167–196, 1990.

_____. **Situating the self: gender, community, and postmodernism in contemporary ethics**. New York: Routledge, 1992.

_____. In Defense of Universalism. Yet Again! A Response to Critics of Situating the Self. **New German Critique**, n. 62, p. 173–189, 1994.

_____. Contingent Foundations: Feminism and the Question of Postmodernism. In: BENHABIB, S. (Ed.). **Feminist Contentions: A Philosophical Exchange**. Routledge, 1995.

_____. On European Citizenship: Replies to David Miller. **Dissent Magazine**, v. 45, n. 4, p. 107–109, 1998.

_____. Citizens, Residents, and Aliens in a Changing World: Political Membership in the Global Era. **Social Research**, v. 66, n. 3, p. 709–744, 1999.

_____. **The Claims of Culture**. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2002.

_____. Political Geographies in a Global World: Arendtian Reflections. **Social Research**, v. 69, n. 2, p. 539–566, 2002a.

_____. **The rights of others: aliens, residents and citizens.** Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2004.

_____. Borders, Boundaries, and Citizenship. **PS: Political Science and Politics**, v. 38, n. 4, p. 673–677, 2005.

_____. **Another cosmopolitanism.** Oxford: Univ. Press, 2006.

_____. Another Universalism: On the Unity and Diversity of Human Rights. **Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association**, v. 81, n. 2, p. 7–32, 2007.

_____. The Legitimacy of Human Rights. **Daedalus**, v. 137, n. 3, p. 94–104, 2008.

_____. Claiming Rights across Borders: International Human Rights and Democratic Sovereignty. **The American Political Science Review**, v. 103, n. 4, p. 691–704, 2009.

_____. **Dignity in adversity: human rights in troubled times.** Cambridge: Polity Press, 2011.

_____. **From the Right to Have Rights to the Critique of Humanitarian Reason:** Conference Humanitarianism and Changing Cultures of Cooperation for Global Cooperation Research (KHK/GCR21), 2014. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=WdxdrMaBn0>>. Acesso em: 10 maio. 2018.

_____. **From the Right to Have Rights to the Critique of Humanitarian Reason. ResetDoc: Dialogues on Civilization**, 2014a. Disponível em: <<http://www.resetdoc.org/story/human-rights-and-the-critique-of-humanitarian-reason/>>. Acesso em: 10 de maio. 2018.

BHABHA, H. **O Local da Cultura.** Tradução Eliana Ávila; Gláucia Gonçalves. Belo Horizonte: UFMG, 1998.

BIRD, K. The Political Representation of Visible Minorities in Electoral Democracies: A Comparison of France, Denmark, and Canada. **Nationalism and Ethnic Politics**, v. 11, n. 4, p. 425–465, 2005.

BLAKE, M. Distributive Justice, State Coercion, and Autonomy. **Philosophy & Public Affairs**, v. 30, n. 3, p. 257–296, 2001.

_____. Discretionary Immigration. **Philosophical Topics**, v. 30, n. 2, p. 273–289, 2002.

_____. Immigration. In: WELLMAN, C. (Ed.). **The Blackwell Companion to Applied Ethics.** Blackwell, 2005. p. 224–237.

_____. Immigration and Political Equality. **San Diego Law Review**, v. 45, p. 963–980, 2008.

_____. Coercion and Egalitarian Justice: **Monist**, v. 94, n. 4, p. 555–570, 2011.

_____. Immigration, Association, and Antidiscrimination. **Ethics**, v. 122, n. 4, p. 748–762, 2012.

_____. Immigration, Jurisdiction, and Exclusion: Immigration, Jurisdiction, and Exclusion.

Philosophy & Public Affairs, v. 41, n. 2, p. 103–130, 2013.

_____. We Are All Cosmopolitans Now. In: BROCK, G. (Ed.). **Cosmopolitanism versus non-cosmopolitanism: critiques, defenses, reconceptualizations**. Oxford: Oxford University Press, 2013a, p. 35–54.

_____. The Right to Exclude. **Critical Review of International Social and Political Philosophy**, v. 17, n. 5, p. 521–537, 2014.

_____. Migration, Mercy, Love, and Carrier Sanctions. **Working Paper**. 2016. Disponível em: < <https://uchv.princeton.edu/news/michael-blake-university-washington-migration-mercy-love-and-carrier-sanctions> >. Acesso em :18 de maio de 2018.

BLAKE, M.; RISSE, M. Is There a Human Right to Free Movement? Immigration and Original Ownership of the Earth. **KSG Working Paper** No. RWP06-012, p. 1-46, 2006.

_____. **Migration, Territoriality, and Culture**. Rochester, NY, 2007. Disponível em: <<https://papers.ssrn.com/abstract=963130>>. Acesso em: 15 de maio. 2018.

_____. Immigration and Original Ownership of the Earth. **Notre Dame J.L. Ethics & Public Policy**, v. 23, p. 133–165, 2009.

BLOEMRAAD, I. Citizenship and Immigration a Current Review. **Journal of International Migration and Integration / Revue de l'integration et de la migration internationale**, v. 1, n. 1, p. 9–37, 2000.

BLOEMRAAD, I.; KORTEWEG, A.; YURDAKUL, G. Citizenship and Immigration: Multiculturalism, Assimilation, and Challenges to the Nation-State. **Annual Review of Sociology**, v. 34, n. 1, p. 153–179, 2008.

BOLZMANN, C.; FIBBI, R.; VIAL, M.; JASMIN, E.-S.; ELISABETH, E. **Adultes Issus de la Migration. Le Processus d'Insertion d'une Génération à l'Autre**. Geneva: Institut d'études sociales, 2000.

BORJAS, G. J. Immigration, Ethnic Identity, and Assimilation: The Intergenerational Transmission of Immigrant Skills. In: **Economic Aspects of International Migration**. A Publication of the Egon-Sohmen-Foundation. Berlin, Heidelberg: Springer, 1994. p. 139–154.

_____. The economic analysis of immigration. In: **Handbook of Labor Economics**. Atlanta, EUA: Elsevier, 1999. 3p. 1697–1760.

BOSWORTH, M. Can Immigration Detention Centres be Legitimate? Understanding Confinement in a Global World. In: AAS, K. F.; BOSWORTH, M. (Ed.). **The Borders of Punishment**. Oxford: Oxford University Press, 2013. p. 149–165.

_____. **Inside immigration detention**. Oxford: Oxford University Press, 2014.

BOSNIAK, L. Citizenship Denationalized. **Indiana Journal of Global Legal Studies** 447 (2000), v. 7, n. 2, p. 447–510, 2000.

_____. **The citizen and the alien: dilemmas of contemporary membership.** Princeton, NJ: Princeton University Press, 2008.

BOURDIEU, P. Um analista do Inconsciente. In: SAYAD, A. **A Imigração ou os Paradoxos da Alteridade.** São Paulo: EDUSP, 1998, p. 9-12.

BRAH, A. **Cartographies of diaspora: contesting identities.** London; New York: Routledge, 1996.

BROCK, G. **Global Justice: A Cosmopolitan Account.** Oxford University Press, 2009.

_____. (ed.) **Cosmopolitanism versus Non-Cosmopolitanism.** Oxford University Press, 2013.

BRUBAKER, R. **Citizenship and nationhood in France and Germany.** 6. print ed. Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, 1998.

_____. The Return of Assimilation? Changing Perspectives on Immigration and Its Sequels in France, Germany, and the United States. **Ethnic and Racial Studies**, v. 24, n. 4, p. 531–548, 2001.

BUCHANAN, A. **Secession: the morality of political divorce from Fort Sumter to Lithuania and Quebec.** Boulder: Westview Press, 1991.

_____. Rawls's Law of Peoples: Rules for a Vanished Westphalian World. **Ethics**, v. 110, n. 4, p. 697–721, 1 jul. 2000.

_____. The Egalitarianism of Human Rights. **Ethics**, v. 120, n. 4, p. 679–710, 2010.

_____. **The Heart of Human Rights.** Oxford: Oxford University Press, 2013.

BUCHANAN, A. E.; MOORE, M. (ed.). **States, nations, and borders: the ethics of making boundaries.** Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2003.

BURR, S. J. Immigration and the First Amendment. **California Law Review**, v. 73, p. 1889–1928, 1985.

BUTLER, J. **Gender trouble: feminism and the subversion of identity.** New York: Routledge, 1990.

_____. Contingent Foundations. In: BENHABIB, S. (Ed.). **Feminist Contentions: A Philosophical Exchange.** Routledge, 1995. p. 35–58.

_____. Fundamentos contingentes: o feminismo e a questão do “pós-modernismo”. **Cadernos Pagu**, v. 0, n. 11, p. 11–42, 1998.

_____. **Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence.** Verso, 2006.

_____. Performativity, Precarity and Sexual Politics. **AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana**, v. 04, n. 03, p. I–XIII, 2009.

_____. Vida precária. **Contemporânea - Revista de Sociologia da UFSCar**, v. 1, p. 13–33, 2011.

_____. **Quadros de Guerra. Quando a vida é passível de luto?** Tradução Sérgio Lamarão; Arnaldo Marques da Cunha. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015a.

_____. **Notes Toward a Performative Theory of Assembly**. Harvard University Press, 2015b.

_____. **Relatar a si mesmo**. Tradução Rogério Bettoni. São Paulo: Autêntica, 2015c.

BUTLER, J.; SPIVAK, G. C. **Who sings the nation-state? Language, politics, belonging**. London: Seagull Books, 2007.

CANEY, S. Cosmopolitan Justice and Equalizing Opportunities. **Metaphilosophy**, v. 32, n. 1/2, p. 113–134, 2001.

CARENS, J. H. Aliens and Citizens: The Case for Open Borders. **The Review of Politics**, v. 49, n. 2, p. 251–273, 1987.

_____. Migration and morality: A liberal egalitarian perspective. In: BARRY, B.; GOODIN, R. E. **Free movement: ethical issues in the transnational migration of people and of money**. University Park, Pa: Pennsylvania State University Press, 1992. p. 25–47.

_____. Refugees and the Limits of Obligation. **Public Affairs Quarterly**, v. 6, n. 1, p. 31–44, 1992a.

_____. Realistic and Idealistic Approaches to the Ethics of Migration. **The International Migration Review**, v. 30, n. 1, p. 156–170, 1996.

_____. Open Borders and Liberal Limits: A Response to Isbister. **The International Migration Review**, v. 34, n. 2, p. 636–643, 2000.

_____. **Culture, Citizenship, and Community: A Contextual Exploration of Justice as Evenhandedness**. Oxford: Oxford University Press, 2000a.

Carens, Joseph H. “Inmigración y justicia: ¿A quién dejamos pasar?” **Isegoria**, n. 26, p. 5–27, 2002.

Carens, Joseph H. 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, 2002a, p. 100–118.

_____. A Contextual Approach to Political Theory. **Ethical Theory and Moral Practice**, v. 7, n. 2, p. 117–132, 2004.

_____. La integración de los inmigrantes. In: AUBARELL, G.; ZAPATA, R. **Inmigración y procesos de cambio: Europa y el Mediterráneo en el contexto global**. Barcelona: Icaria-Institut Europeu de la Mediterrània. p. 393–420, 2004a.

_____. Immigration, Democracy, and Citizenship. In: Oliver SCHMIDTKE, O.; Ozcurumez, S; **Of States, Rights, and Social Closure: Governing Migration and Citizenship**.

p. 17–36. New York: Palgrave Macmillan, p. 17–36, 2008

_____. “The Rights of Irregular Migrants.” **Ethics & International Affairs**, v. 22, p. 163–186, 2008a.

_____. **Immigrants and the Right to Stay**. Cambridge, Mass: The MIT Press, 2010.

_____. **The ethics of immigration**. Oxford; New York: Oxford University Press, 2013.

_____. The Ethics of Immigration Revisited: Response to Brock, Fabre, Risse and Song. **Journal of Applied Philosophy**, v. 33, n. 4, p. 457–466, 2016.

CASTLES, S.; MILLER, M. J. **The age of migration: international population movements in the modern world**. Basingstoke, Hampshire: Palgrave, 2003.

CHAMORRO, M. A. **A Theory of Just Immigration Policy**. 2013. University of Colorado, Faculty of the Graduate School of the, 2013. Disponível em: <https://scholar.colorado.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1032&context=phil_gradetds>.

CHANG, H. **Cultural communities in a global labor market**: Immigration restrictions as residential segregation. *University of Chicago Legal Forum* 93, 2007.

CHERNILO, D. Social Theory’s Methodological Nationalism: Myth and Reality. **European Journal of Social Theory**, v. 9, n. 1, p. 5–22, 2006.

COHEN, G. Facts and Principles. **Philosophy & Public Affairs**, v. 31, n. 3, p. 211–245, 2003.

_____. **Rescuing Justice and Equality**. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2008.

COHEN, J. Minimalism About Human Rights: The Most We Can Hope For? **Journal of Political Philosophy**, v. 12, n. 2, p. 190–213, 2004.

COHEN, R. **Global Diasporas: An Introduction**. London: Routledge, 2008.

COLE, P. **Philosophies of exclusion: liberal political theory and immigration**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2001.

_____. Beyond reason: the philosophy and politics of immigration. **Critical Review of International Social and Political Philosophy**, v. 17, n. 5, p. 503–520, 2014.

_____. At the Borders of Political Theory: Carens and the Ethics of Immigration. **European Journal of Political Theory**, v. 14, n. 4, p. 501–510, 2015.

COLE, P.; WELLMAN, C. H. **Debating the ethics of immigration: is there a right to exclude?** Oxford: Oxford University Press, 2011.

CORNELISSE, G. **Immigration detention and human rights: rethinking territorial sovereignty**. Leiden; Boston: Martinus Nijhoff Publishers, 2010.

CREPAZ, M. M. L. **Trust beyond borders: immigration, the welfare state, and identity in modern societies**. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2008.

CREWE, B. Depth, Weight, Tightness: Revisiting the Pains of Imprisonment. **Punishment & Society**, v. 13, n. 5, p. 509–529, 2011.

DAHL, R. A. **Democracy and its critics**. New Haven: Yale Univ. Press, 1989.

DARWALL, S. L. How Nowhere Can You Get (and do Ethics)? **Ethics**, v. 98, n. 1, p. 137–157, 1987.

_____. **Philosophical ethics**. Boulder, Colo: Westview Press, 1998.

_____. **The second-person standpoint: morality, respect, and accountability**. Harvard Univ. Press paperback ed ed. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2009.

DELHEY, J.; NEWTON, K. Predicting Cross-National Levels of Social Trust: Global Pattern or Nordic Exceptionalism? **European Sociological Review**, v. 21, n. 4, p. 311–327, 2005.

DIERMEIER, D. Positive Political Theory. In: **The Encyclopedia of Political Thought**. Hoboken, N.J: John Wiley & Sons, Ltd, 2014.

DINESEN, P. T.; SØNDERSKOV, K. M. Trust in a Time of Increasing Diversity: On the Relationship between Ethnic Heterogeneity and Social Trust in Denmark from 1979 until Today: Trust in a Time of Increasing Diversity. **Scandinavian Political Studies**, v. 35, n. 4, p. 273–294, 2012.

DUMMETT, A. The transnational migration of people seen from within a natural law tradition. In: BARRY, B.; GOODIN, R. E. (Ed.). **Free movement: ethical issues in the transnational migration of people and of money**. University Park, Pa: Pennsylvania State University Press, 1992.

DUMMETT, S. M. **On immigration and refugees**. London; New York: Routledge, 2001.

DUN, F. van. **Not Really a Libertarian Case Against Open Immigration**. s/d.

DWORKIN, R. **Sovereign virtue: the theory and practice of equality**. Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, 2000.

EDMUNDSON, W. A. **An Introduction to Rights**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

EHRKAMP, P.; LEITNER, H. Beyond National Citizenship: Turkish Immigrants and the (RE)Construction of Citizenship in Germany. **Urban Geography**, v. 24, n. 2, p. 127–146, 2003.

ESTLUND, D. M. **Democratic authority: a philosophical framework**. Princeton, NJ: Princeton Univ. Press, 2008.

ESTRADA-TANCK, D. **Human security and human rights under international law: the protections offered to persons confronting structural vulnerability**. Oxford; Portland; Oregon: Hart Publishing, 2016.

EXDELL, J. Immigration, Nationalism, and Human Rights. **Metaphilosophy**, v. 40, n. 1, p. 131–146, 2009.

EZE, E. C. Introduction: Philosophy and the (post) Colonial. In: **Postcolonial African Philosophy: A Critical Reader**. Oxford and Cambridge, MA: Blackwell Publishers Ltd, 1997a.

_____. (ed.). **Race and the Enlightenment: a reader**. Cambridge, Mass: Blackwell, 1997b.

FACCHINI, G.; PATACCHINI, E.; STEINHARDT, M. F. Migration, Friendship Ties, and Cultural Assimilation. **The Scandinavian Journal of Economics**, v. 117, n. 2, p. 619–649, 2015.

FAZEL, M.; SILOVE, D. Detention of Refugees. **BMJ**, v. 332, n. 7536, p. 251–252, 2006.

FENNEMA, M.; TILLIE, J. Political Participation and Political Trust in Amsterdam: Civic Communities and Ethnic Networks. **Journal of Ethnic and Migration Studies**, v. 25, n. 4, p. 703–726, 1999.

FENNEMA, M.; TILLIE, J. Civic Community, Political Participation and Political Trust of Ethnic Groups. In: BEHR, H.; SCHMIDT, S. (Ed.). **Multikulturelle Demokratien im Vergleich**. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2001. p. 198–217.

FILGES, T.; MONTGOMERY, E.; KASTRUP, M. The Impact of Detention on the Health of Asylum Seekers: A Systematic Review. **Research on Social Work Practice**, v. 28, n. 4, p. 399–414, maio 2018.

FINE, R. **Cosmopolitanism**. London; New York: Routledge, 2007.

FINE, S. Freedom of Association Is Not the Answer. **Ethics**, v. 120, n. 2, p. 338–356, 2010.

_____. Immigration and Discrimination. In: FINE, S.; YPI, L. (Ed.). **Migration in Political Theory: The Ethics of Movement and Membership**. Oxford University Press, 2016.

FINE, S.; YPI, L. The Ethics of Movement and Membership. In: FINE, S.; YPI, L. (Ed.). **Migration in Political Theory**. Oxford; New York: Oxford University Press, 2016. p. 1–8.

FLEETWOOD, J. The Borders of Punishment: Migration, Citizenship and Social Exclusion. By Katja Franko AAS and Mary Bosworth (Oxford University Press, 2013, 336pp. £60.00). **British Journal of Criminology**, v. 54, n. 5, p. 970–972, 2014.

FLEURY, A. **Understanding Women and Migration: A Literature Review | Annex: Annotated Bibliography | KNOMAD**. Suécia, 2016. Disponível em: <https://www.knomad.org/sites/default/files/2017-04/KNOMAD%20Working%20Paper%208%20final_Formatted.pdf>. Acesso em: 25 abr. 2018.

FLYNN, M. **Donde esta la frontera: Story in English**. Disponível em: <<https://internationalreportingproject.org/stories/view/donde-esta-la-frontera>>. Acesso em: 8 maio. 2018.

_____. Immigration Detention and Proportionality. **SSRN Electronic Journal**, p. 1–33, 2011.

_____. On the Unintended Consequences of Human Rights Promotion on Immigration Detention. **Geneva, Graduate Institute of International and Development Studies**, p. 1–4, 2012.

_____. How and Why Immigration Detention Crossed the Globe. **Global Detention Project Working Paper**, Global Detention Project. v. 8, p. 1–34, 2014.

FLYNN, M.; RICUPERO, I. **Migration and Detention: Mapping the International Legal Terrain**. 2009.. Disponível em: <<https://www.globaldetentionproject.org/migration-and-detention-mapping-the-international-legal-terrain>>.

FØLLESDAL, A. The Future Soul of Europe: Nationalism or Just Patriotism? A Critique of David Miller's Defence of Nationality. **Journal of Peace Research**, v. 37, n. 4, p. 503–518, 2000.

FORST, R. **Contextos da Justiça: filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo**. Tradução Denílson Werle. São Paulo: Boitempo, 2010.

FOUCAULT, M. O Que São as Luzes? .In: **Ditos e Escritos II: Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento**. Tradução Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária., 2005a.

_____. **Em defesa da Sociedade**. Tradução Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

FRANKLIN, J. Immigration Vs Democracy. **IPA Review**, v. 54, n. 2, p. 29, 2002.

FRASER, N. False antitheses: a response to Seyla Benhabib and Judith Butler. In: **Feminist Contentions: A Philosophical Exchange**. New York: Routledge, 1995. p. 59–74.

FRATESCHI, Y. Universalismo interativo e mentalidade alargada em Seyla Benhabib: apropriação e crítica de Hannah Arendt. **ethic@ - An international Journal for Moral Philosophy**, v. 13, n. 2, p. 363, 2014.

FREEDEN, M. **Ideologies and political theory: a conceptual approach**. Oxford: Clarendon Press, 1996.

_____. Thinking Politically and Thinking About Politics: Language, Interpretation, and Ideology. In: LEOPOLD, D.; STEARS, M. (Ed.). **Political theory: methods and approaches**. Oxford; New York: Oxford University Press, 2008, p. 196-215.

FREEMAN, M. Nation-State and Cosmopolis: A Response to David Miller. **Journal of Applied Philosophy**, v. 11, n. 1, p. 79–87, 1994.

FRENZEN, N. Us Migrant Interdiction Practices In International And Territorial Waters. In: RYAN, B.; MITSILEGAS, V. (Ed.). **Extraterritorial Immigration Control**. Immigration and

Asylum Law and Policy in Europe. Amsterdam: Brill, 2010. p. 369–390.

FRICKER, M. Epistemic Oppression and Epistemic Privilege. **Canadian Journal of Philosophy**, v. 29, n. Supplement, p. 191–210, 1999.

_____. Feminism in epistemology. In: FRICKER, M.; HORNSBY, J. (Ed.). **The Cambridge Companion to Feminism in Philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. p. 146–165.

_____. Powerlessness and Social Interpretation. **Episteme**, v. 3, n. 1–2, p. 96–108, 2006.

_____. **Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing**. Oxford University Press, 2007.

FRICKER, M.; HORNSBY, J. **Cambridge Companion to Feminism in Philosophy**. Cambridge University Press, 2000.

FRIEDMAN, M. Feminism in ethics. In: FRICKER, M.; HORNSBY, J. (Ed.). **The Cambridge Companion to Feminism in Philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. p. 205–224.

FURMAN, R.; EPPS, D.; LAMPHEAR, G. Introduction: Detaining the Immigrant Other: Global and Transnational Issues. In: FURMAN, R.; EPPS, D.; LAMPHEAR, G. (Ed.). **Detaining the immigrant other: global and transnational issues**. First Edition ed. New York: Oxford University Press, 2016.

GANDHI, L. **Postcolonial Theory: A Critical Introduction**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1998.

GANS, C. Nationalism and Immigration. **Ethical Theory and Moral Practice**, v. 1, n. 2, p. 159–180, 1998.

GELLNER, E. **Nations and Nationalism**. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1983.

GERBER, D. A. **American Immigration: A Very Short Introduction**. Oxford; New York: Oxford University Press, 2011.

GIL, D. G. **Unravelling social policy: theory, analysis, and political action towards social equality**. Rochester, Vt: Schenkman Books, 1992.

GILABERT, P. Feasibility and Socialism. **Journal of Political Philosophy**, v. 19, n. 1, p. 52–63, 2011.

GIRARD, R. **A violência e o Sagrado**. Tradução Martha Gambini. São Paulo: Paz e Terra, 1990.

GLAZER, N.; MOYNIHAN, D. P. **Beyond the melting pot: The Negroes, Puerto Ricans, Jews, Italians, and Irish of New York City**. Cambridge: M.I.T. Press, 1970.

GLENDON, M. A. **A World Made New: Eleanor Roosevelt and the Universal Declaration of Human Rights**. Random House, 2002.

GLOVER, J. **Humanity: a moral history of the twentieth century**. New Haven, CT: Yale University Press, 2001.

GORDON, S. L. Migrants in a 'State of Exception'. **Transcience Journal**, v. 1, n. 1, p. 1–19, 2010.

GOULD, C. **Globalizing Democracy and Human Rights**. New York: Cambridge University Press, 2004.

GRAHL-MADSEN, A. "Article 13". In *The Universal Declaration of Human Rights: A commentary*. In: ASBJORN, E.; ROSAS, A.; et. al. (Ed.). Oslo: Scandinavian University Press, 1992. p. 203–216.

GRAND, J. L. **Equity and Choice: An Essay in Economics and Applied Philosophy**. London: Routledge, 1992.

GRIFFIN, J. Discrepancies Between the Best Philosophical Account of Human Rights and the International Law of Human Rights. **Proceedings of the Aristotelian Society**, v. 101, n. 1, p. 1–28, 2004.

GRIFFIN, J. **On Human Rights**. Oxford University Press, 2008.

GUIRAUDON, V.; LAHAV, G. A Reappraisal of the State Sovereignty Debate: The Case of Migration Control. **Comparative Political Studies**, v. 33, n. 2, p. 163–195, 2000.

GÜNDOĞDU, A. **Rightlessness in an age of rights: Hannah Arendt and the contemporary struggles of migrants**. Oxford; New York: Oxford University Press, 2015.

GUNNELL, J. G. Philosophy and Political Theory. **Government and Opposition**, v. 14, n. 2, p. 198–216, 1979.

_____. **Political Theory and Social Science. Cutting Against the Grain**. New York: Palgrave Macmillan US, 2011.

HAGAN, J. M. **Migration miracle: faith, hope, and meaning on the undocumented journey**. Cambridge, Mass.; London: Harvard University Press, 2008.

HANNERZ, U. Borders. **International Social Science Journal**, v. 49, n. 154, p. 537–548, 2010.

HARDING, S. G. **The science question in feminism**. Ithaca: Cornell University Press, 1986.

HARTSOCK, N. **The Feminist Standpoint Revisited and Other Essays**. Boulder: Westview Press, 1998.

HAYTER, T. **Open borders: the case against immigration controls**. London; Ann Arbor, MI: Pluto Press, 2004.

HEISLER, B. S. The sociology of immigration: from assimilation to segmented integration, from the American experience to the global arena. In: HOLLIFIELD, J. F.; BRETTELL, C. B.

(Ed.). **Migration theory: talking across disciplines**. New York; London: Routledge, 2000.

HEGEL, W. H. **Fenomenologia do espírito**. Tradução Henrique Vaz. São Paulo: Vozes, 2007.

HELD, D.; MCGREW, A. G.; GOLDBLATT, D.; PERRATON, J. (ed.). **Global transformations: politics, economics and culture**. Stanford, Calif: Stanford Univ. Press, 1990.

HERBERG, W. **Protestant, Catholic, Jew: an essay in American religious sociology**. Chicago: University of Chicago Press, 1955.

HIDALGO, J. Self-Determination, Immigration Restrictions, and the Problem of Compatriot Deportation. **Journal of International Political Theory**, v. 10, n. 3, p. 261–282, 2014.

_____. Resistance to Unjust Immigration Restrictions. **Journal of Political Philosophy**, v. 23, n. 4, p. 450–470, 2015.

HIDALGO, J.; FREIMAN, C. Liberalism or Immigration Restrictions, But Not Both. **Journal of Ethics and Social Philosophy**, v. 10, n. 2, p. 1–22, 2016.

HIGGINS, P. Open Borders and the Right to Immigration. **Human Rights Review**, v. 9, n. 4, p. 525–535, 2008.

_____. **Immigration Justice**. Edinburgh University Press, 2013.

_____. The Ethics of Immigration and the Justice of Immigration Policies. **Public Affairs Quarterly**, v. 29, n. 2, p. 155–174, 2015.

HOLLENBACH, D. (ed.). **Driven from Home: Protecting the Rights of Forced Migrants**. Georgetown University Press, 2010.

_____. **Cosmopolitanism and solidarity: studies in ethnoracial, religious, and professional affiliation in the United States**. Madison, Wis: University of Wisconsin Press, 2006.

HOLTUG, N. Luck Egalitarianism and the Rights of Immigrants: Luck Egalitarianism and the Rights of Immigrants. **Ratio Juris**, v. 30, n. 2, p. 127–143, 2017.

HOSEIN, A.; COX, A. **Immigration and Equality**. New York University Public Law and Legal Theory Working Papers, Paper 308, p. 1–27, 2012.

HUDDLESTON, T. **Migrant integration policy index 2015: MIPEX 2015**. Barcelona; Brussels: CIDOB; Migration Policy Group, 2015.

HUDSON, J. Review of *Immigration and the Constraints of Justice: Between Open Borders and Absolute Sovereignty*. 2011. Disponível em: <<http://ndpr.nd.edu/news/immigration-and-the-constraints-of-justice-between-open-borders-and-absolute-sovereignty/>>.

HUEMER, M. Is there a right to immigrate? **Social Theory and Practice**, v. 36, n. 3, p. 429–61, 2010.

HUTTENBACK, R. A. **Racism and Empire: white settlers and colored immigrants in the British self-governing colonies, 1830-1910**. Ithaca: Cornell University Press, 1976.

IGNATIEFF, M. The Attack on Human Rights. **Foreign Affairs**, v. 80, n. 6, p. 102, 2001.

IGWE, U. T. **Communicative Rationality and Deliberative Democracy of Jürgen Habermas: Toward Consolidation of Democracy in Africa**. LIT Verlag Münster, 2004.

IVISON, D. **Rights**. Stocksfield: Acumen, 2008.

JAGERSKIOLD, S. The Freedom of Movement. In: HENKIN, L. (Ed.). **The International Bill of Rights: The Covenant on Civil and Political Rights**. New York: Columbia University Press, 1981.

JAGGAR, A. M. **Feminist politics and human nature**. Totowa, N.J: Rowman & Allanheld, 1983.

_____. L'imagination au pouvoir: comparing John Rawls's method of ideal theory with Iris Marion Young's method of critical theory. In: FERGUSON, A.; NAGEL, M. (Ed.). **Dancing with Iris: the philosophy of Iris Marion Young**. Studies in feminist philosophy. Oxford; New York: Oxford University Press, 2009.

JONES, C. Revenge of the Philosophical Mole: Another Response to David Miller on Nationality. **Journal of Applied Philosophy**, v. 13, n. 1, p. 73–86, 1996.

JUPP, J. **Immigration**. Melbourne; New York: Oxford University Press, 1998.

_____. **From white Australia to Woomera: the story of Australian immigration**. New York: Cambridge University Press, 2002.

KANOPIADMIN. **Libertarianism and Immigration**. Disponível em: <<https://mises.org/library/libertarianism-and-immigration>>. Acesso em: 18 jan. 2018.

KATSIAFICAS, G. **Political Participation of Immigrants in the EU: Challenges and Tools**. EU Migration Policy, 2014.

KENNEDY, R. J. R. Single or Triple Melting-Pot? Intermarriage Trends in New Haven, 1870-1940. **American Journal of Sociology**, v. 49, n. 4, p. 331–339, 1944.

KHOSRAVI, S. **“Illegal” traveller: an auto-ethnography of borders**. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2011.

_____. **“Fronteiras contra imigração são uma mina de ouro”, diz antropólogo iraniano**, 2012. Disponível em: <<http://operamundi.uol.com.br/conteudo/entrevistas/21823/fronteiras+contra+imigracao+sao+uma+mina+de+ouro+diz+antropologo+iraniano+.shtml>>. Acesso em: 4 maio. 2018.

_____. **Precarious lives: waiting and hope in Iran**. Philadelphia: PENN, University of Pennsylvania Press, 2017.

KISSAU, K. Structuring Migrants' Political Activities on the Internet: A Two-Dimensional Approach. **Journal of Ethnic and Migration Studies**, v. 38, n. 9, p. 1381–1403, 2012.

KIVISTO, P.; FAIST, T. **Beyond a border: the causes and consequences of contemporary immigration**. Los Angeles: Pine Forge Press, 2010.

KLEINSCHMIDT, H. **Migration and the Making of Transnational Social Spaces**. Disponível em: [https://www.academia.edu/35524876/Some Reflections on Harald Kleinschmidt s Migration and the Making of Transnational Social Spaces](https://www.academia.edu/35524876/Some_Reflections_on_Harald_Kleinschmidt_s_Migration_and_the_Making_of_Transnational_Social_Spaces). Acesso em: 29 de maio, 2018.

KNUDSEN, P. P. P. Conversando sobre psicanálise: entrevista com Judith Butler. **Revista Estudos Feministas**, v. 18, n. 1, p. 161–170, 2010.

KOSTAKOPOULOU, T. **Citizenship, identity, and immigration in the European Union: between past and future**. Manchester; New York: Manchester University Press; Distributed exclusively in the USA by Palgrave, 2001.

KOX, M. **Leaving detention? A study on the influence of immigration detention on migrants' decision-making processes regarding return**. Netherlands: International Organization for Migration, 2011.

KRITSCH, R. Política e Direito: da dupla natureza da noção de soberania. **Revista Brasileira de Direito Constitucional**, v. 6, n. 1, p. 375–399, 2005.

_____. Publicidade e esfera pública nos escritos políticos de Habermas dos anos 1960: do princípio ao espaço social. **Revista Urutágua**, v. 0, n. 24, p. 147–158, 2011.

KRITSCH, R.; VENTURA, R. W. Teoria Política Contemporânea, Pluralidade e Pluralismo: Um debate. **Lua Nova: Revista de Cultura e Política**, n. 102, p. 15–55, 2017b.

KUKATHAS, C. Immigration. In: LAFOLLETTE, H (Ed.). **The Oxford Handbook of Practical Ethics**. New York: Oxford University Press, p. 567–90, 2003.

_____. The Case for Open Immigration. In: COHEN, A. I.; WELLMAN, C. H. (Ed.). **Contemporary Debates in Applied Ethics**. Oxford: Blackwell, 2005. p. 207–220.

_____. Liberty. In: GOODIN, R. E.; PETTIT, P.; POGGE, T. W. M. (Ed.). **A companion to contemporary political philosophy**. Blackwell companions to philosophy. 2nd ed ed. Malden, MA; Oxford: Blackwell Pub, 2007. p. 685–698.

KYMLICKA, W. Territorial Boundaries: A Liberal Egalitarian Perspective. In: MILLER, D.; HASHMI, S. (Ed.). **Boundaries and Justice: Diverse Ethical Perspectives**. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2001, p. 249–75.

_____. Immigration, Citizenship, Multiculturalism: Exploring the Links. **The Political Quarterly**, v. 74, n. s1, p. 195–208, 2003.

_____. **Filosofia Política Contemporânea**. Tradução Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

LAFLEUR, J.-M.; MARTINIELLO, M. **The transnational political participation of immigrants: a transatlantic perspective**. New York: Routledge, 2009.

LAHAV. From Migration Control to Disciplining Mobility: New Actors, New Challenges. In: European University Institute. **Anais** European University Institute: out. 2014. Disponível em: <<http://www.eui.eu/Documents/RSCAS/PapersLampedusa/FORUMLahavfinal.pdf>>.

_____. Mobility and Border Security: The U.S. Aviation System, the State and the Rise of Public-Private Partnerships. In: **Politics at the Airport**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008. p. 77–104.

LANGTON, R. Feminism in epistemology. In: FRICKER, M.; HORNSBY, J. (Ed.). **The Cambridge Companion to Feminism in Philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. p. 127–145.

LAPOINTE, M. Discrimination in Asylum Law: The Implications of *Jean v. Nelson*. **62 Indiana Law Journal** 127 (1986), v. 62, n. 1, p. 127–149, 1986.

LAVENEX, S.; UÇARER, E. M. The External Dimension of Europeanization: The Case of Immigration Policies. **Cooperation and Conflict**, v. 39, n. 4, p. 417–443, 2004.

LAZAR, S. A Liberal Defence of (Some) Duties to Compatriots: A Liberal Defence of (Some) Duties to Compatriots. **Journal of Applied Philosophy**, v. 27, n. 3, p. 1–12, 2010.

LE GRAND, J. **Equity and choice: an essay in economics and applied philosophy**. London: Harper Collins Academic, 1991.

LEERKER, A.; KOX, M. Pressured into Deportation? Detainees' (Un)willingness to "Return" and the Moderating Influence of International Relations. In: FURMAN, R.; EPPS, D.; LAMPHEAR, G. (Ed.). **Detaining the immigrant other: global and transnational issues**. First Edition ed. New York: Oxford University Press, 2016.

LEERKES, A.; BROEDERS, D. A Case of Mixed Motives? Formal and Informal Functions of Administrative Immigration Detention. **British Journal of Criminology**, v. 50, n. 5, p. 830–850, 1 set. 2010.

LENIN, V. I. The Socialist Revolution and the Right of Nations to Self-Determination. In: **Lenin Collected Works**. s/l: s/e, 1973. 22p. 53–54.

LEOPOLD, D.; STEARS, M. (ed.). **Political theory: methods and approaches**. Oxford; New York: Oxford University Press, 2008.

LETKI, N. Does Diversity Erode Social Cohesion? Social Capital and Race in British Neighbourhoods. **Political Studies**, v. 56, n. 1, p. 99–126, 2008.

LEVY, C. Refugees, Europe, Camps/State of Exception: "Into The Zone", the European Union and Extraterritorial Processing of Migrants, Refugees, and Asylum-Seekers (Theories and

Practice). **Refugee Survey Quarterly**, v. 29, n. 1, p. 92–119, 2010.

LIST, C.; VALENTINI, L. The Methodology of Political Theory. **The Oxford Handbook of Philosophical Methodology**, 2016. Disponível em: <<http://www.oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb/9780199668779.001.0001/oxfordhb-9780199668779-e-10>>. Acesso em: 16 mar. 2018.

LITTLE, A. The Complex Temporality of Borders: Contingency and Normativity. **European Journal of Political Theory**, v. 14, n. 4, p. 429–447, 2015.

LOOMBA, A. **Colonialism/postcolonialism**. London; New York: Routledge, 2005.

MACEDO, S. The Moral Dilemma of U.S. Immigration Policy. In: SWAIN, C. M. (Ed.). **Debating Immigration**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. p. 63–82.

MAINS, S. P.; GILMARTIN, M.; CULLEN, D.; MOHAMMAD, R.; TOLIA-KELLY, D. P.; RAGHURAM, P.; WINDERS, J. Postcolonial Migrations. **Social & Cultural Geography**, v. 14, n. 2, p. 131–144, mar. 2013.

MARTINS, H. Time and theory in Sociology. In: REX, J. (Ed.). **Approaches to sociology - An introduction to major trends in British sociology**. London: Routledge and Kegan Paul, 1974. p. 246–294.

MARTINS, J. de S. **Fronteira: a degradação do outro nos confins do humano**. São Paulo, SP: Editora Contexto, 2014.

MASON, A. Special Obligations to Compatriots. **Ethics**, v. 107, n. 3, p. 427–447, 1997.

MATHUR, S. The Perfect Enemy: Maps, Laws and Sacrifice in the Making of Borders. **Critique of Anthropology**, v. 33, n. 4, p. 429–446, 2013.

MCADAM, J. An intellectual history of freedom of movement in international law: the right to leave as a personal liberty. **Melbourne Journal of International Law**, v. 12, n. 1, p. 27–56, 2011.

MEHAN, H. The discourse of the illegal immigration debate: a case study in the politics of representation. **Discourse & Society**, v. 8, n. 2, p. 249–270, 1997.

MENDOZA, J. J. The Political Philosophy of Unauthorized Immigration. **APA Newsletter on Hispanic/Latino Issues in Philosophy**, v. 10, n. 2, p. 2–6, 2011.

_____. **The moral and political philosophy of immigration: liberty, security, and equality**. Lanham, MD: Lexington Books, 2016.

MICHALOWSKI, R. Border Militarization and Migrant Suffering: A Case of Transnational Social Injury. **Social Justice**, v. 34, n. 2, p. 62, 22 jun. 2007.

MILL, J. S. **On liberty and other essays**. Oxford; New York: Oxford University Press, 2008.

MILLER, D. The Ethical Significance of Nationality. **Ethics**, v. 98, n. 4, p. 647–662, 1988.

_____. In Defence of Nationality. **Journal of Applied Philosophy**, v. 10, n. 1, p. 3–16, 1993.

_____. Nationality: Some Replies. **Journal of Applied Philosophy**, v. 14, n. 1, p. 69–82, 1997.

_____. **On nationality**. Oxford: Oxford Univ. Press, 1999.

_____. **Principles of Social Justice**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999a.

_____. **Citizenship and national identity**. Cambridge, UK: Malden, MA: Polity Press; Blackwell Publishers, 2000.

_____. Holding Nations Responsible. **Ethics**, v. 114, n. 2, p. 240–268, 2004.

_____. Against Global Egalitarianism. **The Journal of Ethics**, v. 9, n. 1/2, p. 55–79, 2005a.

_____. Defending Political Autonomy: A Discussion of Charles Beitz. **Review of International Studies**, v. 31, n. 2, p. 381–388, 2005b.

_____. Reasonable Partiality towards Compatriots. **Ethical Theory and Moral Practice**, v. 8, n. 1/2, p. 63–81, 2005c.

_____. **National responsibility and global justice**. Oxford; New York: Oxford University Press, 2007.

_____. Political Philosophy for Earthlings. In: LEOPOLD, D.; STEARS, M. (ed.). **Political Theory: Methods and Approaches**. Oxford; New York: Oxford University Press, p. 29–48, 2008a.

_____. Immigrants, Nations, and Citizenship. **Journal of Political Philosophy**, v. 16, n. 4, p. 371–390, 2008b.

_____. Why Immigration Controls Are Not Coercive: A Reply to Arash Abizadeh. **Political Theory**, v. 38, n. 1, p. 111–120, 2010.

_____. A Reply to Five Critics. **Theoria: A Journal of Social and Political Theory**, v. 58, n. 129, p. 95–107, 2011.

_____. **National responsibility and global justice**. 1. publ. in paperback ed. Oxford: Oxford Univ. Press, 2012.

_____. Territorial Rights: Concept and Justification. **Political Studies**, v. 60, n. 2, p. 252–268, 2012a.

_____. **Justice for Earthlings: Essays in Political Philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

_____. **Strangers in Our Midst: The Political Philosophy of Immigration**. Cambridge,

Massachusetts London, England: Harvard University Press, 2016.

_____. Is There a Human Right to Immigrate? In: FINE, S.; YPI, L. (Ed.). **Migration in Political Theory: The Ethics of Movement and Membership**. Oxford; New York: Oxford University Press, 2016a.

MILLER, D.; ALI, S. Testing the National Identity Argument. **European Political Science Review**, v. 6, n. 02, p. 237–259, 2014.

MILLER, D. L.; HASHMI, S. H. (ed.). **Boundaries and Justice: Diverse Ethical Perspectives**. Princeton, N.J: Princeton University Press, 2001.

MILLER, D.; WALZER, M. (ed.). **Pluralism, justice, and equality**. Oxford; New York: Oxford University Press, 1995.

MOORE, M. Introduction: The Self-Determination Principle and the Ethics of Secession. In: **National self-determination and secession**. Oxford; New York: Oxford University Press, 2003a. p. 1–13.

_____. (ed.). **National self-determination and secession**. Oxford; New York: Oxford University Press, 2003b.

_____. Is Patriotism an Associative Duty? **The Journal of Ethics**, v. 13, n. 4, p. 383–399, 2009.

_____. **A political theory of territory**. Oxford; New York, NY: Oxford University Press, 2015.

MORRIS, C. W. **An essay on the modern state**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

MORSINK, J. **The Universal Declaration of Human Rights: origins, drafting and intent**. Philadelphia: Univ. of Pennsylvania Press, 2000.

MOYNIHAN, D.; GLAZER, N. **Beyond the melting pot: The Negroes, Puerto Ricans, Jews, Italians, and Irish of New York City**. Cambridge: MIT, 1963.

NAGEL, T. **The view from nowhere**. New York, NY: Oxford University Press, 1989.

_____. The Problem of Global Justice. **Philosophy & Public Affairs**, v. 33, n. 2, p. 113–147, 2005.

NAIR, P. Postcolonial theories of migration. In: NESS, I. (Ed.). **The Encyclopedia of Global Human Migration**. Oxford, UK: Blackwell Publishing Ltd, 2013.

NETT, R. The civil right we are not yet ready for: the right of free movement of people on the face of the Earth. **Ethics**, v.1, n.3, p. 212–27, 1971.

NICOLETE, R. **Quando a política caminha na escuridão**. São Paulo: Alameda, 2018.

NOZICK, R. **Anarchy, state, and utopia**. New York: Basic Books, 1974.

NUSSBAUM, M. C. **Liberty of conscience: in defense of America's tradition of religious equality**. New York: Basic Books, 2008.

OBERMAN, K. Immigration, Global Poverty and the Right to Stay. **Political Studies**, v. 59, n. 2, p. 253–268, 2011.

_____. Poverty and Immigration Policy. **American Journal of Political Science**, v. 109, n. 02, p. 239–251, 2015.

_____. 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. p. 32–56.

ODMALM, P. **Migration Policies and Political Participation**. London: Palgrave Macmillan UK, 2005.

O'DOWD, L. Transnational Integration and Cross-Border Regions in the European Union. In: ANDERSON, J. (Ed.). **Transnational democracy: political spaces and border crossings**. Transnationalism. London; New York: Routledge, 2002.

OKIN, S. M. **Justice, gender, and the family**. New York: Basic Books, 1989.

O'NEILL, O. Abstraction, Idealization and Ideology in Ethics. **Royal Institute of Philosophy Lecture Series**, v. 22, p. 55–69, 1987.

_____. **Bounds of justice**. Cambridge, U.K.; New York: Cambridge University Press, 2000.

ØSTERGAARD-NIELSEN, E. The Politics of Migrants' Transnational Political Practices. **The International Migration Review**, v. 37, n. 3, p. 760–786, 2003.

OWERS, A. **Sheep and Goats: British Nationality Law and Its Effects**. London: Ludo Press, 1984.

PAIK, A. N. **Rightlessness: Testimony and Redress in U.S. Prison Camps since World War II**. North Carolina: The University of North Carolina Press, 2016.

PETRONI, L. **A moralidade da igualdade**. 2017. Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, 2017.

PEVNICK, R. Social Trust and the Ethics of Immigration Policy. **Journal of Political Philosophy**, v. 17, n. 2, p. 146–167, 2009.

_____. **Immigration and the Constraints of Justice: Between Open Borders and Absolute Sovereignty**. New York: Cambridge University Press, 2011.

PHILLIPS, A. De uma política de ideias a uma política de presença? **Estudos Feministas**, v. 9, n. 2, p. 268–290, 2001.

PINZANI, A. El debate sobre la inmigración como discurso ontológico-político. **Arbor**, v. 186, n. 744, p. 513–530, 2010.

_____. Teoria crítica e justiça social. **Civitas - Revista de Ciências Sociais**, v. 12, n. 1, 2012. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/civitas/article/view/11149>>. Acesso em: 23 abr. 2018.

_____. Teorias Políticas Tradicionais e Teoria Crítica. **Lua Nova: Revista de Cultura e Política**, n. 102, p. 57–91, 2017.

PLENDER, R. **International migration law**. Dordrecht, Netherlands; Boston: Norwell, MA, U.S.A: M. Nijhoff; Sold and distributed in the U.S.A. and Canada by Kluwer Academic Publishers, 1988.

POGGE, T. Cosmopolitanism and Sovereignty. **Ethics**, v. 103, n. 1, p. 48–75, 1992.

_____. Migration and Poverty. In: BADER, V. (Ed.). **Citizenship and Exclusion**. London: Palgrave Macmillan UK, 1997. p. 12–27.

_____. **World poverty and human rights: cosmopolitan responsibilities and reforms**. Cambridge: Polity Press, 2002.

_____. Concluding Reflections. In: BROCK, G. (Ed.). **Cosmopolitanism versus non-cosmopolitanism: critiques, defenses, reconceptualizations**. Oxford: Oxford University Press, 2013.

PUTNAM, R. D. E Pluribus Unum: Diversity and Community in the Twenty-First Century The 2006 Johan Skytte Prize Lecture. **Scandinavian Political Studies**, v. 30, n. 2, p. 137–174, jun. 2007.

RAJARAM, P. K.; GRUNDY-WARR, C. The Irregular Migrant as Homo Sacer: Migration and Detention in Australia, Malaysia, and Thailand. **International Migration**, v. 42, n. 1, p. 33–64, 2004.

RANCIERE, J. Who Is the Subject of the Rights of Man? **South Atlantic Quarterly**, v. 103, n. 2–3, p. 297–310, 2004.

RAWLS, J. The Basic Structure as Subject. In: GOLDMAN, A. I.; KIM, J. (Ed.). **Values and Morals**. Dordrecht: Springer Netherlands, 1978.

_____. **The Law of Peoples**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.

_____. **Justice as fairness: a restatement**. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2002.

_____. **Uma Teoria da Justiça**. Tradução Álvaro De Vita. Edição: 4ª ed. Martins Fontes - Selo Martins, 2008.

_____. **O Liberalismo Político**. Tradução Álvaro De Vita. Edição: 1ª ed. WMF Martins

Fontes, 2011.

RAZ, J. **The Morality of Freedom**. Oxford University Press, 1988.

READER, S.; BROCK, G. Needs, Moral Demands and Moral Theory. **Utilitas**, v. 16, n. 3, p. 251–266, 2004.

REPA, L. S. Reconstrução e crítica imanente: Rahel Jaeggi e a recusa do método reconstrutivo na Teoria Crítica. **Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade**, v. 21, n. 1, p. 13–27, 2016.

RICHARDSON, H. **Democratic Autonomy: Public Reasoning about the Ends of Policy**. Oxford, New York: Oxford University Press, 2003.

RICHEY, M. Towards a Non-Positivist Approach to Cosmopolitan Immigration: A Critique of the Inclusion/Exclusion Dialectic and an Analysis of Selected European Immigration Policies. **Journal of International and Area Studies**, v. 17, n. 1, p. 55–74, 2010.

RISSE, M. On the Morality of Immigration. **Ethics and International Affairs**, v. 22, n. 1, p. 25–33, 2008.

RORTY, R. **Contingency irony and solidarity. Philosophy of social science**. Cambridge: Cambridge University Press, 1897.

RUMBAUT, R. G.; CORNELIUS, W. A. (ed.). **California's immigrant children: theory, research and implications for educational policy**. La Jolla, Calif: Center for U.S.-Mexican Studies, Univ. of California, 1995.

SAGER, A. Culture and Immigration: A Case for Exclusion? **Social Philosophy Today**, v. 23, p. 69–86, 2007.

_____. Methodological Nationalism, Migration and Political Theory. **Political Studies**, v. 64, n. 1, p. 42–59, 2016.

SALTER, M. B. (ed.). **Politics at the airport**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008.

SANGIOVANNI, A. Global Justice, Reciprocity, and the State. **Philosophy and Public Affairs**, v. 35, p. 3–39, 2007.

_____. Justice and the Priority of Politics to Morality. **Journal of Political Philosophy**, v. 16, n. 2, p. 137–164, 2008.

_____. Normative Political Theory: A Flight from Reality? In: BELL, D. (Ed.). **Political Thought and International Relations: Variations on a Realist Theme**. Oxford: Oxford University Press, 2008b. p. 219–239.

SASSEN, S. **Losing control: sovereignty in an age of globalization**. New York: Columbia University Press, 1996.

SAUNDERS, B. Immigration, Rights and Democracy. **Theoria: A Journal of Social and Political Theory**, v. 58, n. 129, p. 58–77, 2011.

SAYAD, A. **A Imigração ou os Paradoxos da Alteridade**. EDUSP, 1998.

SCANLON, T. **Moral dimensions: permissibility, meaning, blame**. Cambridge, Mass.: Belknap, 2008.

_____. In: **Philosophers**. Oxford; New York: Oxford University Press, 2011. p. 162–163.

_____. Rawls on Justification. In: FREEMAN, S. (Ed.). **The Cambridge Companion to Rawls**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. p. 139–167.

SCHEFFLER, S. **Boundaries and allegiances: problems of justice and responsibility in liberal thought**. Reprinted ed. Oxford: Oxford Univ. Press, 2001.

_____. Immigration and the Significance of Culture. **Philosophy and Public Affairs**, v. 35, n. 2, p. 93–125, 2007.

SCHWARTZ, W. F. (ed.). **Justice in immigration**. Cambridge; New York, NY: Cambridge University Press, 1995.

SEGLOW, J. The Ethics of Immigration. **Political Studies Review**, v. 3, n. 3, p. 317–334, 2005.

SEKHON, V. The Civil Rights of “Others”: Antiterrorism, the Patriot Act, and Arab and South Asian American Rights in Post-9/11 American Society. **Texas Journal on Civil Liberties & Civil Rights**, v. 8, n. 1, p. 117, 1 abr. 2003.

SEN, A. Why do we tolerate poverty? 2004. Disponível em: <<https://www.prospectmagazine.co.uk/magazine/why-do-we-tolerate-poverty>>. Acesso em: 10 de maio, 2018.

_____. **A Ideia de Justiça**. Tradução Denise Bottmann e Ricardo Doninelli Mendes. São Paulo, Companhia das Letras, 2011.

SHAPIRO, I.; SMITH, R. M.; MASOUD, T. E. **Problems and Methods in the Study of Politics**. New York: Cambridge University Press, 2004.

SHKLAR, J. N. **The faces of injustice**. New Haven: Yale University Press, 1990.

SHUE, H. **Basic rights: subsistence, affluence, and U.S. foreign policy**. Princeton, N.J: Princeton University Press, 1980.

SIDGWICK, H. **The elements of politics**. London: Macmillan, 1897.

SMITH, M. **INS - US Immigration and INS - History and Service Overview**. Disponível em: <<https://www.uscitizenship.info/ins-usimmigration-inoverview.html>>. Acesso em: 8 de maio, 2018.

SOROKA, S.; JOHNSTON, R.; BANTING, K. G. Ethnicity, Trust, and the Welfare State. In: JOHNSTON, R.; KAY, F. (Ed.). **Social capital, diversity, and the welfare state**. Equality, security, community. Vancouver: UBC Press, 2007. p. 279–304.

SOYSAL, Y. N. **Limits of citizenship: migrants and postnational membership in Europe**. Chicago: University of Chicago, 1994.

SPECTOR, H. Four Conceptions of Freedom. **Political Theory**, v. 38, n. 6, p. 780–808, 2010.

SPIVAK, G. C. **The Post-Colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues**. New York: Psychology Press, 1990.

STEINER, H. Hard Borders, Compensation, and Classical Liberalism. In: MILLER, D.; HASHMI, S. H. (Ed.). **Boundaries and justice: diverse ethical perspectives**. The Ethikon series in comparative ethics. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2001. p. 79–88.

STEMPLOWSKA, Z.; SWIFT, A. Ideal and Nonideal Theory. **The Oxford Handbook of Political Philosophy**, 2014. Disponível em: <<http://www.oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb/9780195376692.001.0001/oxfordhb-9780195376692-e-20>>. Acesso em: 21 abr. 2018.

STERBA, J. P. Benhabib and Rawls's Hypothetical Contractualism. **New German Critique**, n. 62, p. 149, 1994.

STRAEHLE, C. Immigration. In: CHATTERJEE, D. K. (Ed.). **Encyclopedia of Global Justice**. Springer, 2011. p. 524–526.

SYKES, G. M. **The society of captives: a study of a maximum security prison**. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1958.

TAMIR, Y. **Liberal nationalism**. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1995.

TASIOULAS, J. The Moral Reality of Human Rights. In: POGGE, T. (Ed.). **Freedom from poverty as a human right: who owes what to the very poor?** Paris; Oxford; New York: United Nations Educational, Scientific, and Cultural Organization; Oxford University Press, 2007. p. 75–102.

TAYLOR, C. **As fontes do self: a construção da identidade moderna**. Tradução Adail Ubirajara Sobral e Dinah de Abreu Azevedo. Edições Loyola, 1997.

TERRA, R.; REPA, L. Teoria crítica: introdução. **Caderno CRH**, v. 24, n. 62, p. 245–248, 2011.

THOMAS, A. **Republic of equals: predistribution and property-owning democracy**. New York, NY: Oxford University Press, 2017.

TODEA, D. Libertarianism and Immigration. **Libertarian Papers**, v. 2, p. 30, 2010.

TREBILCOCK, M. (1995), The case for a liberal immigration policy. In: SCHWARZ, W. **Justice in Immigration**. New York: Cambridge University Press, 1995, p. 219–46.

TROUILLOT, M.-R. **Haiti, state against nation: the origins and legacy of Duvalierism**. New York: Monthly Review Press, 1990.

TWITTER, G. B. **The Libertarian Argument for Open Borders**. Disponível em: <<https://www.libertarianism.org/columns/libertarian-argument-open-borders>>. Acesso em: 18 de jan. 2018.

VALENTINI, L. On the Apparent Paradox of Ideal Theory. **Journal of Political Philosophy**, v. 17, n. 3, p. 332–355, 2009.

_____. Coercion and (Global) Justice. **American Political Science Review**, v. 105, n. 1, p. 205–220, 2011a.

_____. **Justice in a Globalized World: A Normative Framework**. Oxford; New York: Oxford University Press, 2011b.

_____. Ideal Vs. Non-Ideal Theory: A Conceptual Map. **Philosophy Compass**, v. 7, n. 9, p. 654–664, 2012.

VAN DER VOSSSEN, B. Immigration and Self-Determination. **Politics, Philosophy & Economics**, v. 14, n. 3, p. 270–290, 2015.

VELASCO, J. C. **El azar de las fronteras: políticas migratorias, ciudadanía y justicia**. Primera edición ed. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2016.

_____. Healing/treating the scars of history. (prelo)

VENTURA, R. W. **Qual humano importa para os direitos humanos? Uma análise sobre os centros de detenção para imigrantes**. 40º Encontro Anual da Anpocs, 2016a. Disponível em: <https://www.academia.edu/28886018/Qual_humano_importa_para_os_direitos_humanos_Uma_an%C3%A1lise_sobre_os_Centros_de_Deten%C3%A7%C3%A3o_para_Imigrantes>.

_____. Resenha de El azar de las fronteras: Políticas migratórias, justicia y ciudadanía de J. C. Velasco. **ethic@ - An international Journal for Moral Philosophy**, v. 16, n. 1, p. 147–164, 2017b.

_____. **O imigrante nas fronteiras da cidadania: uma análise dos limites normativos do ideal nacional**. 2013. Universidade de São Paulo, FFLCH, São Paulo (SP), 2013.

_____. Qual humano importa para os direitos humanos? Uma análise sobre os Centros de Detenção para Imigrantes. In: BÁRBARA JOHAS; MENEZES, M.; PEREZ, O. (Ed.). **Discussões contemporâneas em ciência política: instituições de controle e participação política**. Teresina - Piauí: UFPI, 2016. 1.

VENTURA, R. W.; KRITSCH, R. Relações internacionais, teorias feministas e produção de conhecimento: um balanço das contribuições recentes. **Monções: Revista de Relações Internacionais da UFGD**, v. 6, n. 11, p. 24, 2017a.

VINCENT, A. **Theories of the state**. Oxford, UK; New York, NY, USA: B. Blackwell, 1987.

_____. **The nature of political theory**. Oxford; New York: Oxford University Press, 2004.

VITA, Á. Democracia e justiça. **Lua Nova: Revista de Cultura e Política**, n. 50, p. 5–23, 2000.

_____. **A justiça igualitária e seus críticos**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

_____. **Liberalismo igualitário: sociedade democrática e justiça internacional**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008.

_____. Apresentação da edição brasileira. In: RAWLS, J. **Uma Teoria da justiça**. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008a. p. XI–XXXIII.

_____. Liberalismo, justiça social e responsabilidade individual. **Dados**, v. 54, n. 4, p. 569–608, 2011.

_____. La justicia internacional entre el humanitarismo y el igualitarismo global. **Andamios**, v. 11, n. 25, p. 13–49, ago. 2014.

_____. Teoria Política Normativa e Justiça Rawlsiana. **Lua Nova: Revista de Cultura e Política**, n. 102, p. 93–135, 2017.

VOSSSEN, B. Van Der. Immigration and Self-Determination. **Politics, Philosophy and Economics**, v. 14, n. 3, p. 270–290, 2015.

WALDRON, J. Theoretical Foundations of Liberalism. **The Philosophical Quarterly** (1950), v. 37, n. 147, p. 127–150, 1987.

_____. Minority Cultures and the Cosmopolitan Alternative. **University of Michigan Journal of Law Reform**, v. 25, p. 751, 1992 1991.

_____. **Political political theory: essays on institutions**. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2016.

WALZER, M. **Spheres of justice: a defense of pluralism and equality**. Nachdr. ed. New York: Basic Books, 1983.

_____. **Nation and Universe**. The Tanner Lectures on Human Values. Brasenose College, Oxford University, p 509-556, 1989.

_____. **Thick and thin: moral argument at home and abroad**. Notre Dame, Ind.: Univ. of Notre Dame Press, 1994.

WAYLAND, S. V. Immigration, Multiculturalism and National Identity in Canada. **International Journal on Minority and Group Rights**, v. 5, n. 1, p. 33–58, 1997.

WEBER, M. **Economia e Sociedade**. Tradução Régis Barbosa; Elsabe Barbosa. Brasília: UNB, 2012.

WELCH, M. **Detained: immigration laws and the expanding I.N.S. jail complex**. Philadelphia: Temple University Press, 2002.

WELLMAN, C. H. Immigration and Freedom of Association. **Ethics**, v. 119, n. 1, p. 109–141, 2008.

_____. Immigration Restrictions in the Real World. **Philosophical Studies**, n. 1, p. 1–4, 2012.

_____. Freedom of Movement and the Rights to Enter and Exit. In: FINE, S.; YPI, L. (Ed.). **Migration in Political Theory: The Ethics of Movement and Membership**. Oxford; New York: Oxford University Press, p.80-104, 2016.

_____. **Debate: Is Immigration a Human Right?** University of San Diego, 16 mar. 2017. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=ReZWtRic6Dc>>. Acesso em: 15 maio. 2018.

WELLMAN, C. H.; COLE, P. **Debating the ethics of immigration: is there a right to exclude?** Oxford: Oxford University Press, 2011.

WHITE, S.; SWIFT, A. Political theory, social science, and real politics. In: LEOPOLD, D.; STEARS, M. (Ed.). **Political theory: methods and approaches**. Oxford; New York: Oxford University Press, pp. 49-69.2008.

WHITT, M. S. The Ethics of Immigration. **Ethics and Global Politics**, v. 7, n. n/a, p. 384–384, 2014.

WHITT, M. Democracy's Sovereign Enclosures: Territory and the All-Affected Principle: Democracy's Sovereign Enclosures: Matt Whitt. **Constellations**, v. 21, n. 4, p. 560–574, 2014.

WHITE, S. Freedom of Association and the Right to Exclude. **Journal of Political Philosophy**, v. 5, n. 4, p. 373–391, 1997.

WILCOX, S. The Open Borders Debate on Immigration. **Philosophy Compass**, v. 4, n. 5, p. 813–821, 2009.

WILLIAMS, B. A. O. **In the beginning was the deed: realism and moralism in political argument**. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2008.

WIMMER, A.; SCHILLER, N. G. Methodological Nationalism, the Social Sciences, and the Study of Migration: An Essay in Historical Epistemology. **International Migration Review**, v. 37, n. 3, p. 576–610, 2013.

WOODWARD, J. Commentary: Liberalism and Migration. In In: BARRY, B.; GOODIN, R. E. **Free movement: ethical issues in the transnational migration of people and of money**. University Park, Pa: Pennsylvania State University Press, 1992, p. 59–84.

YAMIN, A. E. Will We Take Suffering Seriously? Reflections on What Applying a Human Rights Framework to Health Means and Why We Should Care. **Health and Human Rights**, v. 10, n. 1, p. 45–63, 2008.

YOUNG, I. M. **Justice and the Politics of Difference**. Princeton, N.J: Princeton University Press, 1990.

_____. Comments on Seyla Benhabib, Situating the Self. **New German Critique**, n. 62, p. 165–172, 1994.

_____. **Intersecting Voices – Dilemmas of Gender, Political Philosophy & Policy**. Princeton, N.J: Princeton University Press, 1997.

_____. **Inclusion and Democracy**. Oxford: OUP Oxford, 2002.

_____. **Justice and the Politics of Difference**. Princeton University Press, 2011.

_____. O ideal da imparcialidade e o público cívico. **Revista Brasileira de Ciência Política**, n. 9, p. 169–203, 2012.

YUKSEKDAG, Y. Moral Cosmopolitanism and the Right to Immigration. **Public Reason**, v. 4, n. 1–2, p. 262–272, 2012.

ZEVELEVA, O. Biopolitics, Borders, and Refugee Camps: Exercising Sovereign Power over Nonmembers of the State. **Nationalities Papers**, v. 45, n. 1, p. 41–60, 2017.

ZWEIG, S. **El mundo de ayer: memorias de un europeo**. Barcelona: Acantilado, 2015.

AVIDSON, H. Papua New Guinea “must tell UN its plan” for closing Manus detention centre. **The Guardian**, 5 de maio 2016a. Disponível em: <<http://www.theguardian.com/australia-news/2016/may/05/papua-new-guinea-must-tell-un-its-plan-for-closing-manus-detention-centre>>. Acesso em: 10 de maio. 2018.

BADDOUR, D. **Not welcome in Colombia, indigenous migrants stuck at border after fleeing Venezuela**. Disponível em: <<http://www.theguardian.com/world/2018/apr/23/not-welcome-in-colombia-indigenous-migrants-stuck-at-border-after-fleeing-venezuela>>. Acesso em: 23 de abr., 2018.

BARNS, G.; NEWHOUSE, G. Border Force Act: detention secrecy just got worse. **ABC News**, 28 maio 2015. Disponível em: <<http://www.abc.net.au/news/2015-05-28/barns-newhouse-detention-centre-secrecy-just-got-even-worse/6501086>>. Acesso em: 10 de maio. 2018.

BERNSTEIN, N. Music Scholar Barred From U.S., but No One Will Tell Her Why - The New York Times. 17 set. 2007. Disponível em: <<https://www.nytimes.com/2007/09/17/nyregion/17musicologist.html>>. Acesso em: 10 de maio. 2018.

DAVIDSON, H. Offshore detention: Australia’s recent immigration history a “human rights catastrophe”. **The Guardian**, 13 nov. 2016. Disponível em: <<http://www.theguardian.com/australia-news/2016/nov/13/offshore-detention-nauru-immigration-history-human-rights>>. Acesso em: 10 de maio. 2018.

DAVIDSON, H.; DOHERTY, B. Manus Island: PNG police move into detention centre and tell refugees to leave. **The Guardian**, 23 nov. 2017. Disponível em: <<http://www.theguardian.com/world/2017/nov/23/manus-island-png-police-move-into-detention-centre-and-tell-refugees-to-leave>>. Acesso em: 10 de maio. 2018.

_____. Papua New Guinea tells Australia it must resettle refugees unwilling to stay. **The Guardian**, 2017. Disponível em: <<http://www.theguardian.com/australia-news/2017/oct/30/papua-new-guinea-tells-australia-it-must-resettle-refugees-unwilling-to-stay>>. Acesso em: 10 de maio. 2018.

DOHERTY, B. A short history of Nauru, Australia’s dumping ground for refugees. **The Guardian**, 9 ago. 2016. Disponível em: <<http://www.theguardian.com/world/2016/aug/10/a-short-history-of-nauru-australias-dumping-ground-for-refugees>>. Acesso em: 10 maio. 2018.

DOHERTY, B. Manus Island detention centre to close by year’s end, inquest told. **The Guardian**, 15 fev. 2017. Disponível em: <<http://www.theguardian.com/australia-news/2017/feb/15/manus-island-detention-centre-to-close-by-years-end-inquest-told>>. Acesso em: 10 de maio. 2018.

EVERSHED, N.; LIU, R.; FARRELL, P.; DAVIDSON, H. The Nauru files: the lives of asylum seekers in detention detailed in a unique database – interactive. **The Guardian**, 2016. Disponível em: <<http://www.theguardian.com/australia-news/ng-interactive/2016/aug/10/the-nauru-files-the-lives-of-asylum-seekers-in-detention-detailed-in-a-unique-database-interactive>>. Acesso em: 10 de maio. 2018.

FORD, H. Migrants and Mafia: Forced Migration and Organized Crime in Sicily. **Forced Migration Forum**, 24 de jul. 2017. Disponível em:

<<https://forcedmigrationforum.com/2017/07/24/migrants-and-mafia-forced-migration-and-organized-crime-in-sicily/>>. Acesso em: 4 de maio. 2018.

LAKHANI, N. Passage through Mexico: the global migration to the US. **The Guardian**, 6 de set. 2016. Disponível em: <<http://www.theguardian.com/global-development/2016/sep/06/mexico-african-asian-migration-us-exit-permit>>. Acesso em: 8 de maio. 2018.

MACKRAEL, K.; FORELLE, C. Some Countries See Migrants as an Economic Boon, Not a Burden - WSJ. **The Wall Street Journal**, 2015. Disponível em: <<https://www.wsj.com/articles/some-countries-see-migrants-as-an-economic-boon-not-a-burden-1450881706>>. Acesso em: 23 de maio. 2018.

MARTÍN, M. Mame Mbaye, el mantero que odiaba ser mantero. **El País**, 16 mar. 2018. Disponível em: <https://elpais.com/ccaa/2018/03/16/madrid/1521214989_385735.html>. Acesso em: 4 de maio. 2018.

NADEAU, B. L. Migrants are more profitable than drugs': how the mafia infiltrated Italy's asylum system. **The Guardian**, 1 fev. 2018. Disponível em: <<https://www.theguardian.com/news/2018/feb/01/migrants-more-profitable-than-drugs-how-mafia-infiltrated-italy-asylum-system>>. Acesso em: 4 de maio. 2018.

NEELY, B. Terrified Migrants Toil on Land Taken From the Mafia in Corleone, Sicily. **NBCNews**, 20 mar. 2016. Disponível em: <<https://www.nbcnews.com/storyline/europes-border-crisis/terrified-migrants-toil-land-taken-mafia-corleone-sicily-n541356>>. Acesso em: 4 de maio. 2018.

NOACK, R. For Rome's mafia, more refugees means more money. **Washington Post**, 5 de dez. 2014. Disponível em: <<https://www.washingtonpost.com/news/worldviews/wp/2014/12/04/for-romes-mafia-more-refugees-means-more-money/>>. Acesso em: 4 de maio. 2018.

ORNER, E. Why Australia's detention centres on Nauru and Manus Island are still open. 17 ago. 2017. Disponível em: <<https://www.aljazeera.com/blogs/asia/2017/08/australia-detention-centres-nauru-manus-island-open-170813142449181.html>>. Acesso em: 10 maio. 2018.

ROBLES, F. Illegal migrants languish in Guatemala. **The Miami Herald**, 26 dez. 2001. Disponível em: <<http://www.latinamericanstudies.org/immigration/guatemala-migrants.htm>>. Acesso em: 8 maio. 2018.

RODELLA, F. "Estaba allí tranquilamente, solo. Un policía me empujó, después me golpeó y me caí" | España | EL PAÍS. s/d. Disponível em: <https://politica.elpais.com/politica/2018/03/17/actualidad/1521312472_256323.html>. Acesso em: 4 de maio. 2018.

RUTENBERG, J. Bush Enters Anthem Fight on Language. **The New York Times**, 29 abr. 2006. Disponível em: <<https://www.nytimes.com/2006/04/29/washington/29bush.html>>. Acesso em: 2 de maio. 2018.

TOOBIN, J. The Immigrant Families in Limbo. **The New Yorker**, 2015. Disponível em:

<<https://www.newyorker.com/magazine/2015/07/27/american-limbo>>. Acesso em: 25 de abr. 2018.

TRUEBA, D. Lo oscuro. 2018. Disponível em: <https://elpais.com/elpais/2018/04/02/opinion/1522671697_121780.html>. Acesso em: 4 de maio. 2018.

WALTERS, J. Come sing along, Señor Bush. **The Observer**, 30 abr. 2006. Disponível em: <<http://www.theguardian.com/world/2006/apr/30/usa.joannawalters>>. Acesso em: 2 de maio. 2018.

s/a. **A história por trás da foto do menino sírio que chocou o mundo**. Disponível em: <http://www.bbc.com/portuguese/noticias/2015/09/150903_aylan_historia_canada_fd>. Acesso em: 23 de abr. 2018.

s/a. Angus Campbell warns asylum seekers not to travel to Australia by boat. **The Guardian**, 11 abr. 2014. Disponível em: <<https://www.theguardian.com/world/2014/apr/11/angus-campbell-stars-in-videos-warning-asylum-seekers-not-to-travel-by-boat>>. Acesso em: 23 de abr. 2018.

s/a. For those in peril. **The Economist**, 25 abr. 2015. Disponível em: <<https://www.economist.com/news/briefing/21649488-those-peril>>. Acesso em: 25 de abr. 2018.

s/a. Mame Mbaye, el mantero que odiaba ser mantero. **EL PAÍS**. Disponível em: <https://elpais.com/ccaa/2018/03/16/madrid/1521214989_385735.html>. Acesso em: 4 de maio. 2018.

s/a. Papua New Guinea starts dismantling detention camp, threatens. **Reuters**, 9 nov. 2017. Disponível em: <<https://af.reuters.com/article/worldNews/idAFKBN1D83BT>>. Acesso em: 10 de maio. 2018.

s/a. US officials walk out of Australia-run Nauru detention centre. **The Guardian**, 15 jul. 2017. Disponível em: <<http://www.theguardian.com/world/2017/jul/15/us-officials-walk-out-australia-nauru-detention-centre>>. Acesso em: 10 de maio. 2018.

Relatório

CARVALHAIS, I. E.; OLIVEIRA, C. R. **Diversidade Étnica e Cultural na Democracia Portuguesa: Não-nacionais e Cidadãos Nacionais de Origem Migrante na Política Local e na Vida dos Partidos Políticos**. Alto Comissariado para as Migrações (ACM), 2015.

LESTER, E. **Monitorear la detención migratoria. Manual práctico**. Asociación para la Prevención de la Tortura (APT) y Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR), 2014. Disponível em: <<http://www.acnur.org/fileadmin/scripts/doc.php?file=fileadmin/Documentos/Publicaciones/2015/10061>>. Acesso em: 9 de maio. 2018.

SCHMIDT, S. D.; JEAN-THOMAS, A.; BAUBÖCK, R. **ELECLAW Indicators: Measuring Voting and Candidacy Rights of Resident Citizens, Non-Resident Citizens and Non-**

Citizen Residents. Version 4.0. GLOBALCIT, San Domenico di Fiesole: European University Institute, 2017. Disponível em: <http://euiresdata.eui.eu/xmlui/bitstream/handle/123456789/12/ELECLAW_explanatory_paper_version%204.0%20%20Jun2017.pdf?sequence=8&isAllowed=y>.

ZAPATA-BARRERO, R.; GABRIELLI, L.; SÁNCHEZ-MONTIJANO, E.; JAULIN, T. **The political participation of immigrants in hosts countries: An interpretative framework from the perspective of origin countries and societies.** Interact – researching third country nationals’ integration as a three-way process - immigrants, countries of emigration and countries of immigration as actors of integration, 2013.

s/a. **Australia: Appalling abuse, neglect of refugees on Nauru.** Disponível em: <<https://www.amnesty.org/en/latest/news/2016/08/australia-abuse-neglect-of-refugees-on-nauru/>>. Acesso em: 10 de maio. 2018.

s/a. **Diversidade Étnica e Cultural na Democracia Portuguesa: Não-nacionais e cidadãos nacionais de origem migrante na política local e na vida dos partidos políticos (Estudos 56) - NotíciaDetalhe - ACM.** Disponível em: <<http://www.acm.gov.pt/-/diversidade-etnica-e-cultural-na-democracia-portuguesa-nao-nacionais-e-cidadaos-nacionais-de-origem-migrante-na-politica-local-e-na-vida-dos-partidos->>. Acesso em: 23 de abr. 2018.

s/a. **Recommendations on Statistics of International Migration.** Department of Economic and Social Affairs Statistics Division. Series M, n. 28, rev. 1, 1998. Disponível em: https://unstats.un.org/unsd/publication/SeriesM/SeriesM_58rev1e.pdf. Acesso em: 23 de abr. 2018.

Site

Annals of Immigration. Disponível em: <<https://www.newyorker.com/magazine/annals-of-immigration>>. Acesso em: 15 de maio. 2018.

Global Detention Project. Disponível em: <<https://www.globaldetentionproject.org/>>. Acesso em: 15 de maio. 2018.

Immigrant Voices. Disponível em: <<https://www.aiisf.org/immigrant-voices/>>. Acesso em: 23 de abr. 2018.

Immigration and Emigration. Disponível em: <<http://www.nytimes.com/topic/subject/immigration-and-emigration>>. Acesso em: 15 de maio. 2018.

MigMap - A Virtual Cartography of European Migration Policies. Disponível em: <<http://www.transitmigration.org/migmap/>>. Acesso em: 23 de abr. 2018.

Missing Migrants Project. Disponível em: <<https://missingmigrants.iom.int/>>. Acesso em: 23 de abr. 2018.

Giusi Nicolini (carta). Disponível em: <http://www.radio3.rai.it/dl/radio3/programmi/puntata/ContentItem-cb0328f7-f715-4c84-8822-ca06b5de47d5.html> Acesso em 29 de maio, 2018.

Enciclopédia

s/a. **Immigration Restriction League (U.S.)**. Houghton Library: Harvard University, s/p.

SUMÁRIO EXPANDIDO

INTRODUÇÃO	16
Parte I	37
CAPÍTULO 1	38
COMBATER O SILÊNCIO	38
1.1. QUAL PERSPECTIVA? QUAL PONTO DE VISTA?	43
1.1.2. ENTRE O NACIONALISMO, O ESTATISMO E O COSMOPOLITISMO: UMA BREVE DISCUSSÃO EPISTEMOLÓGICA	43
1.2. POR QUE O PONTO DE VISTA DA(O) MIGRANTE IMPORTA?	50
1.2.1. REALISMO PERSPECTIVISTA COMO ALTERNATIVA	51
1.3 CONSIDERAÇÕES FINAIS	64
CAPÍTULO 2	69
CRÍTICA E NORMATIVIDADE	69
2.1. A INJUSTIÇA NA MIGRAÇÃO	71
2.1.1. <i>ISSO É INJUSTO!</i> - POR UMA TEORIA POLÍTICA CAPAZ DE OUVIR	79
2.1.2. A DEFINIÇÃO DE UM APARATO ANALÍTICO: NORMA, ENQUADRAMENTO E SOFRIMENTO	93
2.2. A JUSTIÇA NA MIGRAÇÃO	104
2.2.1. TEORIA POLÍTICA <i>POLÍTICA</i>	106
2.2.2. A UTOPIA REALISTA COMO UMA POSSIBILIDADE DE IMAGINAR	112
2.3. CONSIDERAÇÕES FINAIS	114
CAPÍTULO 3	120
AS FRONTEIRAS E SEUS ENQUADRAMENTOS: UMA ANÁLISE SOBRE OS CENTROS DE DETENÇÃO PARA IMIGRANTES	120
3.1. AS MOLDURAS DESENHADAS POR FRONTEIRAS	126
3.1.1. QUAL VIDA PODE SER SACRIFICADA?	128
3.2. GRAMÁTICA DOS DIREITOS HUMANOS E AS PRÁTICAS DE DETENÇÃO DE MIGRANTES	139
3.2.1. A CRIAÇÃO DOS CENTROS DE DETENÇÃO OFFSHORE	141
3.2.2. “ <i>NO WAY</i> , VOCÊ NÃO FARÁ DA AUSTRÁLIA SUA CASA”	152
3.3. CONSIDERAÇÕES FINAIS	157
Parte II	160
CAPÍTULO 4	161

FRONTEIRAS FECHADAS E O DIREITO DE EXCLUIR 161

4.1. DIREITO À AUTODETERMINAÇÃO	165
4.1.1. ALGUNS COMENTÁRIOS PRELIMINARES	165
4.1.2 A AUTODETERMINAÇÃO COMO UM VALOR FUNDAMENTAL	168
4.1.3. UMA DEFESA DEONTOLÓGICA DA AUTODETERMINAÇÃO	172
4.2. FRONTEIRAS FECHADAS	177
4.2.1. DO IDEAL NACIONAL AO DIREITO DE FECHAR AS FRONTEIRAS	178
4.2.2. DA JURISDIÇÃO EXCLUSIVA AO DIREITO DE EXCLUIR	192
4.3. BENEVOLÊNCIA, CUIDADO E MISERICÓRDIA NO CONTEXTO DA MIGRAÇÃO	198
4.3.1 BENEVOLÊNCIA E GENEROSIDADE	199
4.3.2 CUIDADO	202
4.3.3. MISERICÓRDIA	208
4.4. IMPEDIMENTO OU COERÇÃO NAS FRONTEIRAS	213
4.4.1. IMPEDIMENTO NAS FRONTEIRAS	214
4.5. REFÚGIO COMO CASO ESPECIAL?	217
4.5.1. CHRISTOPHER WELLMAN	218
4.5.2. DAVID MILLER	219
4.5.3 MICHAEL BLAKE	221
4.6. CONSIDERAÇÕES FINAIS	222

CAPÍTULO 5 226

FRONTEIRAS ABERTAS E O DIREITO HUMANO À IMIGRAÇÃO 226

5.1 FRONTEIRAS ABERTAS	229
5.1.1. FRONTEIRAS ABERTAS COMO PRINCÍPIO	231
5.2. O LIVRE MOVIMENTO COMO UM DIREITO HUMANO	238
5.2.1. DO LIVRE MOVIMENTO AO DIREITO HUMANO A IMIGRAR	239
5.2.2. O DIREITO HUMANO DE IMIGRAR	246
5.2.3. DIREITO HUMANO UNIVERSAL À LIBERDADE DE MOVIMENTO	254
5.3. RAZÕES PARA EXCLUIR	261
5.3.1. SEGURANÇA NACIONAL	263
5.3.2. ORDEM PÚBLICA – LIBERDADE E BEM-ESTAR	263
5.3.3. O ESTADO DE BEM-ESTAR SOCIAL	265
5.3.4. CULTURA	268
5.4. RESPOSTAS ÀS DEFESAS DO DIREITO DOS ESTADOS DE EXCLUIR	269
5.4.1. AS INCONSISTÊNCIAS DO DIREITO À EXCLUSÃO	269
5.4.2. JUSTIÇA ENFRONTEIRADA	278
5.4.3. COMUNIDADE DE CARÁTER	281
5.4.4. SOBERANIA	282
5.4.5. PRIORIDADE PARA COMPATRIOTAS	284
5.5. CONSIDERAÇÕES FINAIS	285

CAPÍTULO 6 290

UMA TEORIA POLÍTICA CRÍTICA E NORMATIVA PARA MIGRANTES 290

6.1. SOBRE O CONTEXTO MIGRATÓRIO INTERNACIONAL	296
6.1.1. CONTRA AS EPISTEMES NACIONALISTAS, ESTATISTAS E COSMOPOLITAS	300
6.2. COERÇÃO NAS FRONTEIRAS E DEMANDA POR LEGITIMIDADE	307
6.2.1. OS ESTADOS E A(O)S MIGRANTES COMO AGENTES MORAIS	309
6.2.2. COERÇÃO E DEMANDA POR JUSTIFICAÇÃO	313
6.3. CONTEXTOS DA JUSTIÇA E DEMANDAS POR JUSTIFICAÇÃO	321
6.3.1. O DIREITO A TER DIREITOS DE QUEM HABITA AS FRONTEIRAS	333
6.3.2. DOIS CONTRA-ARGUMENTOS	344
6.4. RAZÕES PARA EXCLUIR E O EXERCÍCIO DA MENTALIDADE ALARGADA	349
6.4.1. IDENTIDADE NACIONAL/CULTURA COMUM	351
6.4.2. POLÍTICAS DE BEM-ESTAR SOCIAL	354
6.4.3. SEGURANÇA PÚBLICA	358
6.4.4. TAMANHO DA POPULAÇÃO DA TERRA	358
6.5. CONSIDERAÇÕES FINAIS	360
 À GUIA DE CONCLUSÃO	 365
 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	 368