

HOSPITALIDADE COSMOPOLITA: REPENSANDO O CONCEITO DE FRONTEIRA EM TEMPOS DE MIGRAÇÃO FORÇADA

COSMOPOLITE HOSPITALITY: RETHINKING THE CONCEPT OF BORDER IN TIMES OF FORCED MIGRATION

Lilian Márcia de Castro Ribeiro¹

Resumo: A questão da imigração corresponde a um desafio moral central na contemporaneidade, que se torna ainda mais complexa no caso dos solicitantes de asilo, em razão das atuais e inúmeras condições que geram a migração forçada. O presente artigo lida com a polêmica discussão acerca do paradoxo entre a manutenção da soberania dos Estados nacionais e a necessidade de flexibilização dos critérios de acolhimento dos solicitantes de asilo. Partindo-se de uma ótica cosmopolita, na qual se defende a plausibilidade de procedimentos de admissão dos estrangeiros para que estes se tornem cidadãos plenos, de acordo com o nível de integração que possuem – e, portanto, a defesa de fronteiras porosas e não abertas –, questiona-se a moralidade da imigração baseada nessa vertente, segundo a qual, esta somente seria aceitável se as condições de vida no país nativo de um solicitante de asilo colocar em risco a sua existência. Deste modo, torna-se fundamental uma nova ótica acerca da luta do solicitante de asilo para ocupar uma posição de sujeito, que não seja apenas por meio de uma hospitalidade condicional, ainda conectada à conservação do poder soberano estatal, mas na convergência de dois conceitos que podem ser considerados como complementares: a exigência de uma hospitalidade absoluta – no sentido derridiano, de não se exigir uma reciprocidade, bem como, a consideração do Outro, até então excluído, a partir de uma visão da Ética da Libertação cunhada por Enrique Dussel.

Palavras-chave: Imigrantes; refugiados; soberania; moralidade; hospitalidade; ética da libertação.

Abstract: The issue of immigration corresponds to a central moral challenge in contemporary times, which becomes even more complex in the case of asylum seekers because of the current and numerous conditions that lead to forced migration. This article deals with the controversial discussion about the paradox between the maintenance of the sovereignty of the national states and the need to make the criteria for the reception of asylum seekers more flexible. Starting from a cosmopolitan perspective, in which the plausibility of admission procedures for foreigners is defended so that they become full citizens, according to the level of integration they possess, and therefore the defense of porous borders and not open questions, the question is raised as to the morality of immigration based on this aspect, according to which this would only be acceptable if the conditions of life in the native country of an asylum seeker put their existence at risk. In this way, a new perspective on the asylum-seeker's struggle to occupy a position of subject, which is not only through conditional hospitality, still connected to the conservation of state sovereign power, but also to the convergence of two concepts which can be considered as complementary: the requirement of absolute hospitality - in the Derridean sense, of not requiring reciprocity, as well as the consideration of the Other, hitherto excluded, from a view of the Ethics of Liberation coined by Enrique Dussel.

Key-words: Immigrants; refugees; sovereignty; morality; hospitality; ethics of liberation.

¹ Mestre em Direito Público pela Universidade Federal de Minas Gerais. Pesquisadora de temáticas relacionadas a deslocamentos territoriais forçados. Professora universitária e advogada.

“Não somos amados por sermos bons. Somos bons porque somos amados.”

Desmond Tutu

CONTEXTUALIZAÇÃO DO PROBLEMA

Uma reportagem publicada em maio de 2019 pelo jornal espanhol *El País* (2019), intitulada “Por que a Hungria se rendeu ao extremista Orbán e como controlar o ensino é essencial para seu projeto” trazem seu conteúdo um ponto imprescindível para a discussão a que se propõe o presente artigo.

Para além da temática referente ao controle do ensino pelo atual primeiro-ministro húngaro Viktor Orbán, a reportagem elucida uma questão importante acerca dos discursos de intolerância relacionados aos imigrantes e que, no caso da Hungria, entre outros motivos, contribuíram para a instauração do regime de Orbán, considerado por muitos como um governo tirano. A reportagem aponta que a crise dos refugiados foi uma oportunidade fantástica para fortalecimento do governo do Fidesz² ao qual pertence Orbán e que até então nunca falava de refugiados, nem sequer de imigrantes.

Ao analisar a questão das políticas de identidade, a reportagem aponta que “desde a Primeira Guerra Mundial, a identidade dominante na Europa é o Estado-nação, ‘identidade nacional’, que pode ser baseada na nacionalidade, embora no caso húngaro (e na maioria dos países europeus) sua base seja a etnia”. Assim, embora na Hungria não exista uma real situação de “imigrantes” ilegais, Orbán conseguiu convencer grande parte da população de que milhões de indivíduos de cor, famintos e perigosos, estavam prestes a invadir o país. A partir de então, os húngaros começaram a odiar esses “imigrantes” e, até mesmo as pessoas mais pobres, aquelas que mais perderam com o regime, ao serem indagadas, justificaram os seus votos em Orbán devido à defesa do país contra a invasão de imigrantes.

Lamentavelmente, a repercussão dessa suposta defesa das fronteiras nacionais, pautadas no repúdio aos imigrantes, fortalece entre os cidadãos uma reação aversiva, em especial sobre aqueles estrangeiros que solicitam asilo em razão de condições calamitosas de violência e guerra em seus países de origem.

² O Fidesz - União Cívica Húngara (em húngaro: *Fidesz - MagyarPolgáriSzövetség*) é um partido nacional-conservador populista de direita húngaro. Atualmente, é o maior partido político da Hungria e, com Orbán, o partido formou o governo de 1998 a 2002 e, de novo, de 2010 até a atualidade. Desde a reeleição em 2010, o governo de Orbán tornou-se controverso no seio da União Europeia, ao reformar a Constituição Nacional, estabelecendo, segundo muitos analistas internacionais, um regime de "democracia controlada" na Hungria. (Disponível em: Wikipedia, Verbete: FIDESZ, 2019).

Deste modo, uma justificativa para o acolhimento do solicitante de asilo que esteja restrita a uma hospitalidade condicionada, que pondera entre o risco de vida que o indivíduo corre em seu país nativo e o direito de manutenção de soberania dos Estados nacionais, propaga uma visão sobre o imigrante ainda mais estigmatizada, como aquele que, por carregar em si as marcas da barbárie sofrida, acaba sendo visto como figura suspeita ou inimigo criminoso. A pior de todas as consequências desse estigma é o fato de ele ainda ser utilizado como justificativa para a defesa e exaltação de valores nacionais.

O que se pretende com o presente artigo é a proposta de uma visão filosófica sobre o status do solicitante de asilo, partindo-se de uma hospitalidade incondicional, que não exige contrapartida, como aquela defendida por Jacques Derrida, para, então, se debruçar sobre as contribuições da Analética da Alteridade proposta por Enrique Dussel.

A teoria dusseliana se baseia em uma razão ética originária, que parte do próprio sujeito excluído e o liberta, pelo fato de descobrir seu rosto encoberto quando considerado meramente como parte funcional de um sistema, podendo, assim, ser reconhecido como pessoa e sujeito livre a participar de uma comunidade.

Para melhor compreensão do tema, na primeira parte do artigo, pretende-se analisar a atual crise migratória e conceituar a distinção entre migrantes, solicitantes de asilo e refugiados, bem como, apresentar os principais tópicos dos tratados internacionais sobre direitos dos refugiados. Na sequência, serão analisadas as teorias que defendem a flexibilização dos processos da admissão de estrangeiros, a partir das premissas do direito cosmopolita de hospitalidade, conforme preceituado por Kant em sua obra “Paz Perpétua”. Por fim, apresenta-se a justificativa de uma ética originária na consideração do solicitante de asilo, baseada na teoria dusseliana da Analética da Alteridade, com a superação do eu dominador ontológico pela exterioridade e abertura centrada nos pequenos e excluídos.

1. SOBRE A DISTINÇÃO ENTRE MIGRANTES, SOLICITANTES DE ASILO E REFUGIADOS

As palavras “imigrantes” e “migrantes” são frequentemente empregadas de forma equivalente e também são confundidas com o termo “solicitante de asilo ou refúgio”, mas elas possuem significados diferentes.

Por migrante compreende-se aquele que se move dentro de seu próprio país, ou de um país para o outro, geralmente em busca de trabalho ou para se juntar com familiares, devido a condições de crise e pobreza, podendo receber o nome de “migrante internacional” se

nasceu em outro país ou se possui nacionalidade estrangeira (ANISTIA INTERNACIONAL BRASIL, 2019).

O termo “migrante” comporta e/ou remete ainda à distinção entre “imigrantes” e “emigrantes”. A condição de imigrante é aquela em que o indivíduo se encontra quando entra em um território diferente daquele de origem, enquanto que emigrante é a sua condição quando deixa o território de origem. Por exemplo: “Se uma pessoa da Itália fosse viver na Espanha, seria emigrante na Itália e imigrante na Espanha.” (*Idem*).

Por sua vez, a pessoa refugiada é aquela que teve concedida a permissão para viver em outro país devido a uma gama de fundados temores de perseguição relacionados à raça, religião, nacionalidade, pertencimento a um determinado grupo social ou opinião política, bem como, à grave e generalizada violação de direitos humanos e conflitos armados (ACNUR, 2019).

Segundo dados da Anistia Internacional:

Muitas pessoas – incluindo a maioria das que tentam hoje em dia para chegar à Europa em frágeis embarcações – não são migrantes, mas refugiados que se viram obrigados a abandonar suas casas por bombas e perseguições, e que têm direito de obter proteção em outros países conforme o direito internacional. No entanto, como ficou demonstrado recentemente em vários trágicos acontecimentos, pode ser quase impossível cruzar as fronteiras de forma segura e legal para alcançar um local onde possam solicitar asilo (ANISTIA INTERNACIONAL BRASIL, 2019).

Deste modo, enquanto o migrante percorre um processo voluntário de cruzar uma fronteira, geralmente em busca de melhores oportunidades econômicas, os refugiados, não podem retornar às suas casas em segurança, razão pela qual, têm direito a proteções específicas no âmbito do Direito Internacional (ONU, 2019).

Por fim, quanto ao solicitante de asilo, trata-se do indivíduo que requereu a permanência em outro país pelos mesmos motivos, mas que não foi reconhecido como refugiado.

2. OS INSTRUMENTOS INTERNACIONAIS DE PROTEÇÃO DOS REFUGIADOS E A CRISE MIGRATÓRIA

*Partir é ferro que arde
Sem que se parta a lembrança
Que a mão esquerda te guarde
Enquanto a noite avança
(...)
Andam cobras no caminho
E das pedras do moinho*

(Amor em tempos de muros - Pedro Abrunhosa)

O direito de obter proteção em outros países está previsto na Convenção de Genebra de 1951 (ACNUR, 2019) e no seu Protocolo de 1967³ que regulamentam internacionalmente questões atinentes ao refúgio⁴ e tem como disposição mais importante, o princípio de *non-refoulement* (que significa ‘não devolução’), previsto no artigo 33 da Convenção,⁵ e que é a base do regime. Entretanto, o maior desafio à proteção de refugiados reside na garantia de cumprimento pelos Estados e de encontrar maneiras mais eficazes de implementá-la, por meio de um espírito de cooperação internacional e responsabilidade compartilhada (ONU, 2019).

O status de irregularidade dos imigrantes transforma-os em sujeitos extremamente vulneráveis, especialmente quando são privados de sua liberdade, podendo ser expostos a tratamentos degradantes e suscetíveis à ocorrência de abusos, vez que compartilham dos mesmos ambientes que pessoas detidas em razão de crimes violentos. Tal situação tem sido corriqueira nos casos apreciados pela Corte Interamericana de Direitos Humanos:

[...] a Corte IDH ressalta que os Estados dispõem do direito de gerar procedimentos que tenham a finalidade de controlar a entrada e saída de seu território. Porém, estes mecanismos não poderão violar regras de proteção dos direitos humanos decretados pela Convenção Americana. Tal ressalva não recebeu a devida atenção pelo Estado do Panamá, no Caso Vélez Lóor, sentenciado em novembro de 2013, uma vez que a vítima foi detida por não ter a documentação necessária para permanecer no país. Além disso, a vítima noticiou a ocorrência de atos de tortura durante sua detenção e o Estado admitiu falhas estruturais, superpopulação, deficiência de programas de ressocialização e fornecimento regular de água (CORTE IDH, 2010, p. 61). Na resolução do caso, o Tribunal ordenou a adoção apenas de medidas necessárias e proporcionais a problemas de migração que respeitem os Direitos Humanos e impeçam atos de tortura e dispositivos que promovam a capacidade suficiente para acomodar pessoas cuja detenção esteja relacionada a questão de migração (CORTE IDH, 2010, p.64). Ainda na análise de casos relacionados a migrantes, a Corte IDH

³ Que ampliou o alcance da definição de refugiado em razão das limitações temporal e geográfica previstas na Convenção de Genebra de 1951, que reconhecia como refugiados apenas as vítimas de episódios anteriores à publicação da Convenção e que, com o decorrer do tempo, acabaria se tornando-a inoperante. Maiores informações em: SAADEH e EGUCHI (2019).

⁴ Importante ressaltar que, embora os refugiados tenham amparo específico pela Convenção de Genebra de 1951, os migrantes, em suas acepções já mencionadas são protegidos pelas leis internacionais de Direitos Humanos, proteção que *deriva de sua dignidade fundamental enquanto seres humanos, como, por exemplo, a Declaração Universal dos Direitos Humanos; o Pacto Internacional dos Direitos Civis e Políticos; e o Pacto Internacional dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais*; assim como outros tratados internacionais e regionais importantes.

⁵ Art. 33 – Proibição de expulsão ou de rechaço

1. Nenhum dos Estados Contratantes 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.

destacou a proibição de retorno do migrante ao país em que ofereça riscos a direitos como a vida ou a integridade pessoal. Ou seja, ao ser notificado da presença de risco de violação de direitos em caso de retorno, o Estado deverá, ao menos, realizar uma avaliação prévia para identificar a existência ou não do perigo (CORTE IDH, 2013, 39). (MORAES E OLIVEIRA, 2019, pp. 513-514).

De acordo com a ACNUR (2019), a Agência da ONU para Refugiados no Brasil, até o momento, a Síria foi o país que mais gerou refugiados no mundo: cerca de 824.400 pessoas foram forçadas a fugir dos conflitos que assolam o país. Em segundo lugar estão as crises ocorridas na África subsaariana, da qual 737.400 pessoas deixaram o Sudão do Sul para escapar de uma crise humanitária agravada a partir de 2016. Outros países como Burundi, Iraque, Nigéria e Eritreia também geraram grande número de refugiados.

Quanto ao acolhimento, a Turquia foi o país que recebeu o maior número de refugiados, vindos principalmente da Síria e do Iraque, seguida pelo Paquistão que acolheu a segunda maior população de refugiados no final de 2016, principalmente de afegãos. Uganda também obteve um aumento dramático da população de refugiados no final de 2016, especialmente de pessoas oriundas do Sudão do Sul. O número também aumentou na Etiópia, Jordânia e República Democrática do Congo. Na Alemanha, a população de refugiados mais do que duplicou em 2016 e chegou a 669.500 pessoas. O principal motivo para esse aumento foi o reconhecimento de solicitações de refúgio apresentadas em 2015 principalmente por sírios (*Idem*).

Há ainda de se mencionar sobre os impactos desse recorde de refugiados no endurecimento da política migratória nos Estados Unidos. O presidente Donald Trump defendeu que durante o seu mandato não haveria instalação de abrigo de refugiados e que “os Estados Unidos não serão um acampamento de migrantes”, como ocorre na Europa. (FOLHA DE SÃO PAULO, 2019)

Em que pese a restrição da estrada de estrangeiros pelo presidente norte-americano – tanto nas fronteiras, por meio da política de tolerância zero, quanto pelas novas regras para concessão de vistos e permanência –, o número de apreensões e prisões na fronteira cresceram, sobretudo de imigrantes que fogem da crise de violência na Guatemala e Honduras. A política de tolerância zero à travessia, simbolizada pela construção do muro na fronteira com o México, tem provocado a separação de centenas de famílias, vez que aqueles que cruzam as fronteiras são processados por travessia ilegal e levados a presídios federais, separados de seus filhos menores, que são enviados a abrigos mantidos pelo governo.

No entanto, a entrada de migrantes nos EUA não se limita à fronteira com o México, muitos migrantes ilegais são detidos na fronteira com o Canadá e também nas faixas litorâneas dos Estados Unidos (BBC BRASIL, 2019).

3. A DEFESA DE FLEXIBILIZAÇÃO DOS PROCESSOS DA ADMISSÃO DE ESTRANGEIROS A PARTIR DAS PREMISSAS DO DIREITO COSMOPOLITA DE HOSPITALIDADE

O discurso de manutenção da ordem interna do país, como aquele utilizado por Orbán, na Hungria e por Trump, nos Estados Unidos, nos remete, inevitavelmente, ao momento histórico da denominada “Paz de Vestefália” marcado pela assinatura de dois tratados, celebrados nas cidades alemãs de Münster e Osnabrück, que colocaram fim à sangrenta Guerra dos Trinta Anos, iniciada em 1618 e motivada pelos conflitos religiosos ocorridos entre a Igreja Católica e as emergentes religiões protestantes, bem como, as disputas territoriais entre as nações.

O Tratado de Vestefália marcou, concomitantemente, o surgimento do estado nacional moderno e a materialização dos conceitos de soberania, territorialidade e a não intervenção, mas também inaugurou a tese da exclusividade dos estados nacionais como sujeitos do Direito Internacional (SILVA e PICININ, 2015)

Todavia, mesmo após a ascensão e reconhecimento dos Direitos Humanos, a partir dos quais, os indivíduos singulares também passaram a ser sujeitos jurídicos do Direito Internacional,⁶ o discurso de intolerância aos imigrantes e solicitantes de asilo, ainda é utilizado como estratégia para ascensão ao poder.

Obviamente, os tratados internacionais sobre Direitos Humanos⁷ determinam aos seus signatários não deveres morais, mas deveres legais sobre o status dos solicitantes de asilo. Assim, vemos na atual crise migratória, iniciada em 2015, inúmeras tensões acerca do dever legal de acolhimento, como nas acirradas polêmicas que ocorrem na União Europeia, acerca da distribuição de acolhimento dos refugiados.⁸

⁶ Marcadamente pela fase posterior à Declaração Universal dos Direitos dos Homens, de 1948.

⁷ Como já mencionado, especialmente as Convenções de Genebra, nome dado a vários tratados internacionais assinados entre 1864 e 1949 para reduzir os efeitos das guerras sobre a população civil e que inaugurou o que se convencionou chamar de Direito Humanitário. Para maiores informações, consultar: COMPARATO (2019).

⁸ As discussões que tem gerado controvérsias sobre o acolhimento de refugiados na Europa são, em sua maioria, aquelas propostas pelo presidente francês, Emmanuel Macron e pela premiê alemã Angela Merkel. Sobre o tema, conferir: Sítio Eletrônico DW Brasil (2019).

Há de se fazer, portanto, uma reflexão acerca das interpretações das teses kantianas sobre o direito cosmopolita, que se pautam no dever de hospitalidade universal - segundo a qual, nenhum cidadão deve ser tratado com hostilidade -, e no direito de visita, que visa garantir a todo homem o direito de ser cidadão, em seu próprio Estado e mundo inteiro, uma vez que toda a Terra é uma potencial cidade do mundo (Cosmópolis). (BOBBIO, 2004, pp. 12-127).

Em um artigo intitulado “O direito do outro, o outro do direito: cidadania, refúgio e patridia”, Gabriel Gualano de Godoy (2016) apresenta a proposta da professora de Ciência Política e Filosofia em Yale, Seyla Benhabib, contida em seu livro denominado “*The Right of Others: Aliens, Residents and Citizens*” quanto à ideia de pertencimento justo a uma comunidade política. Segundo Godoy, o resultado do trabalho de Benhabib é relevante por oferecer uma base teórica para a acolhida de solicitantes de asilo, refugiados e apátridas, além de sintetizar um modelo de cosmopolitismo liberal por meio de uma releitura de Immanuel Kant e Hannah Arendt e ampliação das propostas de John Rawls.

Todavia, Godoy desenvolve uma crítica quanto à tese de Benhabib para quem, a moralidade da imigração resta evidente se as condições de vida no país nativo de uma pessoa colocar em risco sua existência, uma vez que o direito à sobrevivência do estrangeiro deve pesar tanto quanto o direito do novo país de controlar suas fronteiras. Para Godoy (2016, p. 19) este é o ponto controverso da tese de Benhabib, pois

(...) é preciso defender um peso maior à luta por sobrevivência do sujeito. E à luta do estrangeiro para ocupar uma posição de sujeito, de sujeito político, sujeito da política. Apenas nesses termos pode ser repensada uma cosmopolítica por vir. Isso começa reconhecendo-se a marca da violência no próprio campo do direito dos refugiados.

Como aponta Godoy (2016, p. 03), de fato, o direito dos indivíduos de atravessar as fronteiras, previsto nos artigos 13 e 14 da Declaração Universal dos Direitos Humanos, de 1948, colide com o direito ao autogoverno de uma comunidade política, nos termos do artigo 21 da mesma Declaração.⁹ Ou seja, “existe claramente um direito universal do indivíduo

⁹ Artigo 13º

1. Toda a pessoa tem o direito de livremente circular e escolher a sua residência no interior de um Estado.

2. Toda a pessoa tem o direito de abandonar o país em que se encontra, incluindo o seu, e o direito de regressar ao seu país.

Artigo 14º

Toda a pessoa sujeita a perseguição tem o direito de procurar e de se beneficiar de asilo em outros países.

(...) Artigo 21º

deixar sua comunidade, o que não lhe garante ingresso e permanência com o mesmo status em outro Estado”.

E esta é a razão pela qual Godoy (2016, p. 04) enxerga como problemático o paradigma do cosmopolitismo liberal, da qual Seyla Benhabib é representante, quanto à proposta de resolução dessa colisão de princípios.

A autora defendeu o federalismo cosmopolita como solução teórica exatamente para a dualidade existente entre o liberalismo, entendido como filosofia universalista dos direitos individuais, e a soberania do *demos*, ou seja, soberania de uma comunidade política democrática, que, por definição, requer a sua própria delimitação. As leis do *demos* são feitas por um povo e afetam apenas os membros de uma comunidade política determinada, ou seja, seus cidadãos; sendo assim, o paradigma do *demos* estaria vinculado com os direitos de cidadania, mas não necessariamente com os direitos universais.

Para Godoy, as ideias de Benhabib, de fato, buscam fundamentar a proteção dos direitos de estrangeiros como os “outros” de um certo Estado, mas sob uma perspectiva normativa, que problematiza os critérios de julgamento moral que as chamadas democracias liberais têm utilizado para definir quem são seus cidadãos.

A perspectiva cosmopolita de cidadania proposta por Benhabib abraça a teoria do agir comunicativo habermasiano, segundo a qual, as pessoas devem debater e ouvir os “outros” no momento de definirem os seus direitos. Assim, os direitos humanos e a cidadania também devem ser construídos a partir da dinâmica de comunicação entre os indivíduos que fazem parte do discurso.

Seyla Benhabib retorna ao *iusvisitacionis* formulado por Kant para argumentar que os estrangeiros devem ter não apenas o direito de estabelecer contato com a população de um outro Estado, mas também o direito de reivindicar sua permanência, dadas certas condições. Logo, fica claro desde o início que Benhabib se situa dentro de uma perspectiva condicionada do direito de hospitalidade. O direito de um visitante não ser tratado de forma hostil é retomado por Benhabib, que demonstra como o status de visitante permanente é um privilégio especial que a soberania republicana pode consagrar a certos estrangeiros que habitam seu território, realizam determinadas funções, representam suas entidades políticas, e se comprometem a um acordo de longo prazo. (*grifos nossos*) (GODOY, 2016, p. 8).

Entretanto, Benhabib faz questão de ressaltar que mesmo em um regime democrático, os cidadãos plenos de um estado soberano se distinguem dos “outros” que estão sob proteção,

-
1. Toda a pessoa tem o direito de tomar parte na direção dos negócios, públicos do seu país, quer directamente, quer por intermédio de representantes livremente escolhidos.
 2. Toda a pessoa tem direito de acesso, em condições de igualdade, às funções públicas do seu país.
 3. A vontade do povo é o fundamento da autoridade dos poderes públicos: e deve exprimir-se através de eleições honestas a realizar periodicamente por sufrágio universal e igual, com voto secreto ou segundo processo equivalente que salvaguarde a liberdade de voto.

mas que não gozam de todos os direitos. Por essa razão, uma vez que os apátridas e refugiados não podem ser impedidos permanentemente de se integrarem a uma comunidade política, a democracia liberal deve diminuir as dificuldades dos estrangeiros na fruição de direitos, mediante renegociação e reiteração democrática de compromissos com os direitos humanos, mesmo que seja necessário estipular alguns critérios para essa adesão (GODOY, 2016, p. 11).

Segundo Benhabib, Estados têm mais liberdade para determinar as condições de entrada de imigrantes do que quando se trata de refugiados e asilados. Em geral, as nações têm obrigações morais para com as pessoas em situação de refúgio e asilo; já as signatárias da Convenção de Genebra de 1951 sobre o Status de Refugiado têm deveres legais. [...] há critérios que envolvem certas qualificações, habilidades e recursos para determinar se o indivíduo pode se tornar membro, sem negar sua liberdade comunicativa. As condições mais relevantes são duração da estadia, competência linguística, habilidades laborais e financeiras, entre outras. A reivindicação de um direito de ingresso e de pertencimento por um “outro” em geral implica, de modo correlato, uma vontade de saber do Estado em relação a esse estrangeiro que está buscando adesão. (GODOY, 2016, p. 15)

Por isso, Benhabib acredita que seria injusta a ausência de um procedimento para estrangeiros se tornarem cidadãos plenos. Considerando-se que há uma ligação entre autogoverno democrático e representação territorial, nas quais as democracias promulgam leis que vinculam aqueles legitimamente autorizados e circunscritos a um determinado *demos*, Benhabib defende como solução uma fundamentação da justiça com base em um universalismo moral e um federalismo cosmopolita, propondo não fronteiras abertas, mas sim porosas, no processo de admissão de estrangeiros.

É exatamente quanto a esse ponto que Godoy (2016, p. 19) tece críticas à proposta da professora de Yale, ou seja, quanto ao impasse entre organização soberana e direito do migrante em ser acolhido:

Para Benhabib, numa sociedade democrática e liberal, *o caminho para a cidadania deve estar aberto a um diálogo sobre os laços associativos e de pertencimento, por meio do qual mesmo um indivíduo estrangeiro possa se mostrar capaz de exercer a cidadania e digno de recebê-la*. Ainda que o direito internacional fosse apto a conceder o “direito humano à cidadania” aos imigrantes, para a Professora de Ciência Política da Universidade de Yale *a moralidade da imigração resta evidente se as condições de vida no país nativo de uma pessoa colocarem em risco sua existência*. Ademais, para Benhabib, nesse exemplo, *o direito à sobrevivência do estrangeiro deve pesar tanto quanto o direito do novo país de controlar suas fronteiras*. Contudo, é preciso defender um peso maior à luta por sobrevivência do sujeito. E à luta do estrangeiro para ocupar uma posição de sujeito, de sujeito político, sujeito da política. Apenas nesses termos pode ser repensada uma cosmopolítica por vir. Isso começa reconhecendo-se a marca da violência no próprio campo do direito dos refugiados. (*grifos nossos*).

Godoy compara a hospitalidade condicionada proposta por Benhabib àquela hospitalidade definida por Jacques Derrida, conectada à ideia de dono da casa, que exerce soberania sobre o espaço e sobre os bens que oferece ao convidado e define as condições e as regras da hospitalidade. Isso expõe uma auto-limitação e a contradição no interior do conceito de hospitalidade. Por essa razão, o imperativo da hospitalidade, para Derrida, exige oferecer àquele que chega uma acolhida sem condições, ou seja, uma hospitalidade *filosófica* absoluta e incondicional que rompe com a ideia de hospitalidade *jurídica* condicional do direito de visitação. Assim:

A hospitalidade absoluta é incondicional, pois pressupõe que se abra a porta de casa mesmo ao outro totalmente desconhecido. Trata-se de oferecer um lugar sem se exigir reciprocidade nem mesmo identidade de quem pede passagem. Pode-se atrelar, então, a hospitalidade vigente ao domínio do poder. Poder que o hospedeiro tem de eleger e escolher seus convidados, aqueles a quem ele decide oferecer asilo, direito de visita ou hospitalidade. (GODOY, 2016, p. 20)

Nesse sentido, um conceito ideal e filosófico de hospitalidade incondicional proposta por Jacques Derrida deve estar além das obrigações jurídicas dos estados soberanos, vez que, deve se questionar em que medida a exigência de que um imigrante nos compreenda e fale nossa língua como condição para o seu acolhimento, ainda preserva a sua identidade como estrangeiro. (GODOY, 2016, p. 21)

Um impasse destacável reside na questão da língua. Pedir abrigo, em uma língua estrangeira, já coloca o demandante em situação de desvantagem, como também o será no momento de acatar, respeitar, transgredir as leis e ser julgado na língua do outro. Abre-se ali uma fenda com relação à língua *mater*, onde talvez se guarda, a sete chaves, o maior pacto do sujeito com sua posição. É onde podemos resgatar o desejo parricida que envolve a radicalidade outra. [...] Nada mais atual quando o estrangeiro, tomado pelo radical grego, enfrenta algo da ordem da loucura, quando a *Ksénofobia* coloca aquele que chega no lugar de um bárbaro, podendo corromper o sustento, o trabalho, os direitos que circulam no espaço do familiar. Ao mesmo tempo, as leis destinadas ao controle do estrangeiro tentam muito mais domar o medo do outro radical, na medida em que o toma como um indigente. (CARNEIRO, 2003, pp. 02-04)

O ideal cosmopolita de que todas as pessoas têm o direito à igual consideração, indubitavelmente, é um ideal a que todas as pessoas podem vir a compartilhar. Seu enfoque na tolerância é justificado pela necessidade de responder a situações nas quais a igual consideração é negada às pessoas pelos seus próprios Estados. Todavia, embora o seu ideal universalista seja desejável, “aplicar padrões de justiça, seja local ou globalmente, é desrespeitoso quando feito sem argumentos e sem a ajuda de razões que os outros possam vir a compartilhar” (TAN, 2010, p. 34).

É exatamente nas questões relacionadas à linguagem que, para o cosmopolitismo liberal de Benhabib, é o instrumento para construção da cidadania entre os indivíduos que fazem parte do discurso, que surge a necessidade da complementação de uma crítica à hospitalidade condicionada por meio da ética da libertação de Enrique Dussel. Isso porque, embora tal teoria também tenha uma pretensão universalista, o ponto de partida é exatamente a periferia pobre e excluída da comunidade de comunicação.

4. APONTAMENTOS SOBRE A ÉTICA DA LIBERTAÇÃO

A ética da libertação surge como um marco da filosofia latino-americana na defesa por uma filosofia não apoiada em uma concepção eurocêntrica de filosofia. Enrique Dussel (1977), filósofo argentino, escreveu a sua obra “Filosofia da Libertação”, de 1977, no intuito de desenvolver uma teoria original, a partir da opressão sofrida pela periferia colonial e da crítica do filósofo peruano Augusto Salazar Bondy, para quem a filosofia na América Latina não foi um pensamento genuíno, mas imitativo das teorias européias (*Idem*, p. 192).

A periferia pobre da comunidade de comunicação é para Dussel o ponto de partida para sua ética da libertação. De início, Dussel (1977, p. 21) visou combater o imperialismo exacerbado a partir da formação social periférica que pesou sobre a praticamente toda América Latina e a África, mas que também pudesse ter uma pretensão de aplicabilidade universal.

Assim, visando formular uma sua teoria apresentou, como ponto de partida, objeções às Éticas ontológicas, como as posições de Charles Taylor e de Alasdair MacIntyre e a Ética do Discurso, de Habermas e Karl-Otto Apel (DUSSEL, 1994).

Ao tratar das éticas ontológicas, que se fundam no bem e nas virtudes (valores que devem se cumprir com heróica autenticidade), Dussel salienta aquilo que denomina como *principium oppressionis*, o critério ético pelo qual se considera o Outro (sempre iniciado em O maiúsculo), como o oprimido na totalidade.

Esse Outro, considerado como parte ativa, mas não como um sujeito, é negado em seus interesses que são distintos daqueles buscados no sistema, em que prepondera a sua alienação e que, por ser oprimido é não visto, não humano, não des-coberto e até mesmo, oculto, como o escravo de Aristóteles. Isso porque, “en un mundo, en una cultura (porque toda cultura es frecuentemente etnocéntrica), en un ethos, etc., no puede dejar de negarse siempre, a priori a algún Otro.” (DUSSEL, 1994, p. 146)

Esse Outro, portanto, se torna invisível na totalidade, como a mulher em uma sociedade machista, a criança em uma sociedade patriarcal ou as futuras gerações em uma

cultura depredadora da diversidade ecológica. Portanto, em cada Totalidade há um Outro, em cada mundo da vida, um *ethos* dado que nega, sem consciência ética, ao outro como oprimido.

Portanto, de acordo com Dussel, a Ética da Libertação busca ir além da relatividade dos sistemas dados ao sugerir uma transcendentalidade formal-histórica por meio do imperativo do *principium oppressionis* que é absoluto por ser válido em todo sistema, já que a autoconsciência como oprimido é algo demorado de se atingir, a ponto de um indivíduo reconhecer-se como Outro.

Tal princípio pronuncia o seguinte: “Libera a la persona indignamente tratada em el Otro oprimido” (Idem, p. 147). É esta a razão pela qual, o ponto de partida de tal ética não é o ser ou o bem, como nas éticas ontológicas, mas o outro negado como parte dominada e funcional do sistema.

Enquanto as éticas formais de universalidade de viés kantiano apregoavam momentos materiais, como a consideração da dignidade da pessoa humana como fim em si mesma, o giro lingüístico (*linguistic return*) que culminou na pragmática transcendental de Karl-Otto Apel e Habermas¹⁰ buscou ultrapassar as limitações das éticas ontológicas por meio de transformação da filosofia de uma moral que parte do indivíduo (kantiana) para uma ética compartilhada intersubjetivamente. Contudo, para Dussel seria necessário agora fazer referência ao “[...] *principium exclusionis*: el Otro, como “El afectado em la exterioridad” como el excluído “de La comunidad de comunicación o La Totalida, es la alteridad propriamente dicha” (DUSSEL, 1994, p. 147).

Apel acrescentou em sua teoria um princípio formal regulador, no qual, devido às condições contingentes trazidas pelo avanço tecnológico, as condições mínimas que se deve buscar manter é a sobrevivência da comunidade de real de comunicação e a participação de todos os afetados possíveis.

No entanto, para Dussel, uma das dificuldades de implementação da Ética do Discurso é exatamente o fato de que, na facticidade, não são todos os afetados possíveis que podem

¹⁰ O esgotamento do paradigma da consciência, próprio da subjetividade, levou ao *returnlinguistic*, partindo da premissa de que os problemas filosóficos surgem, na verdade, de uma falta de compreensão da lógica da linguagem, ou seja, a linguagem passa da condição de objeto da reflexão para a condição de fundamento de todo pensar. Um dos seus idealizadores foi Ludwig Wittgenstein, que tem seu pensamento resumido na famosa frase: Os limites de minha linguagem significam os limites de meu mundo”. A partir desses conceitos, filósofos como Jürgen Habermas e Karl-Otto Apel desenvolveram a ética do discurso, segundo a qual, a linguagem, que tem uma relação triádica (sintática, semântica e pragmática) passou a ser considerada como o *medium* de todo sentido e validade de consenso sobre algo no mundo e afirmou a necessidade da critérios igualitários de participação de um discurso para que este possa ser considerado válido. Maiores informações sobre o assunto podem ser encontradas em OLIVEIRA (2006).

participar, vez que sempre haverá afetados excluídos em toda comunidade de comunicação real.

Esse “sempre haverá” se deve ao fato de que na realidade, o Outro excluído nunca é descoberto como tal no presente, mas somente posteriormente, como retrata a história milenar de exclusão da mulher, que apesar de afetada, por não ter consciência da própria exclusão, era excluída faticamente. Assim, deve-se questionar sempre em uma comunidade de comunicação hegemônica real, quem pode ter sido deixado de fora, sem reconhecimento e excluído de qualquer participação.

Además, debe tenerse conciencia, aún transcendental o idealmente, que es necesario reconocer a cada “participante” como persona dis-tinta, como Otro que el sistema; Otro que todo el resto, principio siempre posible de “dicenso” (u origen de nuevo discurso). Esa posibilidad, aún en el nivel transcendental o ideal, del “discurso” del Otro es un permitirle “participar” en la comunidad como “irrupción” factica de um *nuevo* Otro. Ese respecto y reconocimiento del Otro como Otro (ideal e fácticamente) es el momento ético originário (y porque ético: racional) por excelencia, ló supuesto em toda “explicación (epistemológica) o todo “asentimiento” libre (zwanglos) ante el argumentar del Otro. Porque “respetar” y “reconocer” el *nuevo Otro* (como sujeto autónomo, también de um posible “dicenso”, como dis-tinto) es el acto ético originário racional práctico *kath'exokhén*, ya que es “dar lugar al Otro para que intervegna em la argumentación *no solo como igual*, com derechos vigentes, sino como libre, como Otro, como sujeto de *nuevo derecho*. (Idem, p. 149, grifos do autor)

Esse reforço em salientar o Outro como aquele que deve ser reconhecido é bastante explorado a partir de uma crítica à ideia assimilacionista de modernidade, trabalhada por Dussel (1993, p. 07, grifos do autor) em sua obra “1492, O encobrimento do outro: A origem do mito da modernidade” na qual relata que a modernidade aparece quando a Europa se afirma como “centro” de uma *História Mundial* que inaugura, e por isso, a “periferia” é parte de sua própria definição.”

A modernidade surge, então, como um conceito que assumimos e que desenvolve um mito irracional de justificação da violência que deve ser superado ao se propor uma *Trans-modernidade*¹¹, como intento libertador que busca a valorização de culturas negadas ou depreciadas que estão na exterioridade de dita modernidade com vistas à sua descolonização. (DUSSEL, 2005).

¹¹ “Se trata de una “Trans-modernidad” como proyecto mundial de liberación donde la Alteridad, que era co-esencial de la Modernidad no se efectúa en la pasaje de la *potencia* de la Modernidad a la *actualidad* de dicha Modernidad europea , La “realización” seria ahora el pasaje transcendente, donde la Modernidad e su Alteridad negada (las víctimas), se co-realizarán por mutua fecundida creadora. El proyecto trans-moderno es umaco-realización de solidaridad, que hemos llamado analéctica del Centro/Periferia, Mujer Varón, diversas razas, diversas etnias, diversas clases, Humanidad/Tierra, Cultura Ocdidental/Culturas del Mundo Periférico ex-colonial, etc.; no por pura negación, sino por *incorporación* desde la Alteridad.” (DUSSEL, 2005, p. 50).

O ano de 1492 marca o início do caráter colonizador e dominador da Europa, que ao desbravar o mundo viu-se detentora de um ego descobridor que impôs seu status sobre Outros seres humanos, pois

De qualquer maneira, esse Outro não foi “descoberto” como Outro, mas foi “en-coberto” como o “si-mesmo” que a Europa já era desde sempre. De maneira que 1492 será o momento concreto da “origem” de um “mito” de violência sacrificial muito particular, e, ao mesmo tempo, um processo de “en-cobrimento” do não europeu. (DUSSEL, 2005, p. 08)

Assim, uma das tarefas da Ética da Libertação é reconstruir uma modernidade que seja solidária, a partir do reconhecimento do Outro, como aquele que deve ser considerado em sua diferença e não em uma igualdade que parte de uma visão assimilacionista.

Ressalte-se que Dussel considera a possibilidade de um provável dissenso quando se permite a participação dos excluídos em uma comunidade ao se reconhecer o Outro como Outro. No entanto, este é para ele, o momento ético originário por excelência, uma vez que permite a esses a intervenção na argumentação não apenas como um igual, mas como livre a participar da comunidade como sujeito digno de respeito.

Considerar a possibilidade de um dissenso na argumentação – que não deve ser menosprezada –, é então o risco da participação com iguais direitos já o que se busca é uma co-realização solidária de uma nova modernidade. Com essa afirmação, Dussel (1977, p. 162) se baseia uma nova dialética, chamada por ele de *Analética*. Assim, a dialética é considerada “um atravessar (dià-) diversos horizontes ônticos para chegar de totalidade em totalidade até a fundamental. (...) O âmbito próprio da dialética é o ontológico; isto é, a passagem de um horizonte de entes a outro até seu fundamento.”

Portanto, a categoria própria do método dialético é a da Totalidade enquanto que a *exterioridade* é o âmbito que se situa além do fundamento da totalidade, de modo que a pura substantividade real do homem alcança uma peculiaridade:

(...) sua indeterminação própria, sua essência de carregar uma história, uma cultura; é uma coisa que se autodetermina livremente, responsavelmente: é pessoa, rosto e mistério. Analético quer indicar o fato real humano pelo qual todo homem, todo grupo ou povo se situa sempre “além” (*anó-*) do horizonte da totalidade. (DUSSEL, 1977, p. 163, grifos do autor)

Assim, o “aná” é um “além” que nunca se alcança sem uma proximidade com o Outro, mas que por analogia se revela em uma relação entre coisas ou seres diferentes

(AULETE, 2019). De modo contrário a “dià”, se revela pela assimilação das diferenças em uma totalidade que é questionada pela interpelação provocativa do Outro.

O momento “*anadialético*” é, portanto, saber escutar essa palavra tendo a consciência ética de que como não se pode interpretá-la adequadamente, uma vez que ela se situa além do fundamento, se pode aceitá-la por respeito a quem a profere. (DUSSEL, 1977, p. 164)

Na analética, visto que é necessária a aceitação ética da interpretação do oprimido e a mediação da práxis, tal práxis é seu constitutivo primordial, primeiro, condição de possibilidade da compreensão e do esclarecimento, que é o fruto de ter afetiva e realmente acedido à exterioridade (único âmbito adequado para o exercício da consciência crítica). O momento analético é por isso crítico e superação do método dialético negativo, não o nega, como a dialética não nega a ciência, *simplesmente o assume, o completa, lhe dá seu justo e real valor.* (*Idem*, p. 165, grifos nossos)

O próprio Dussel afirma que a Ética do Discurso e a Ética da Libertação se situam em um mesmo ponto de partida, a diferença é que a primeira parte da comunidade de comunicação, enquanto a segunda dos afetados excluídos dessa comunidade. Portanto, a sua teoria se encontra no momento em que a Ética do Discurso descobre seus limites por ser uma ética formal a ser implementada a longo prazo.

Desse modo, o princípio concreto “*Libera hic et nunc al oprimido!*” ou “*Has participar al afectado-excluído!*” tem um procedimento diferente da lógica meramente discursiva. Enquanto aquele que nega os pressupostos apriorísticos da argumentação é considerado por Apel como o cético, para a Ética da Libertação o fundamental é conscientizar o cínico a respeito do excluído-oprimido (*Idem*, p. 152). Assim: “*Todo esto es necesario porque el Otro oprimido y excluído no es una realidad formal vacía: es un mundo pleno de sentido, una memoria, una cultura, una comunidad, el “nosotros-estamos-siendo” como realidad “resistente”*” (*Idem*, p. 156).

A tensão e a complementaridade entre a Ética do Discurso e a Ética da Libertação são evidentes e podem ser compreendidas por meio do conceito de “razão ética originária”, compreendida por Dussel como a seguinte:

La “razón ética originaria” es el momento primeiro racional anterior a todo otro ejercicio de la razón, por la que tenemos la experiencia (empírica y formal, transcendental o ideal) del Otro antes de toda decisión, compromiso, expresión lingüística o comunicación a su respecto. El la responsabilidad por el Otro” a priori y como presupuesto ya siempre dado em toda expresión lingüística proposicional o argumentativa, en toda comunicación, en todo consenso o acuerdo, em toda práxis. Es el momento ilocucionário mismo en el origen de todo “acto-de-habla”, es la intención constitutiva anterior al “acto-de-trabajo”, a toda pretensión de servicio o solidaridad para com el Otro. [...] La “razón discursiva” se funda y se deduce de esta “razón ética originaria”: si se argumenta (momento teórico de la razón) es

porque el Otro es persona, y por ésto se deben aportar razones para llegar a un acuerdo, y no meramente usar la violencia (lo irracional) (*Idem*, p. 156; pp. 157-158)

A razão ética originária é, portanto, o princípio que liberta o excluído pelo fato de descobrir seu rosto encoberto quando considerado meramente como parte funcional do sistema, passando assim a ser reconhecido como pessoa e sujeito do processo de libertação para participar de uma comunidade de comunicação real e futura (*Idem*, p. 159). O seu momento se cumpre, quando alguém do sistema dá ouvidos à interpelação do outro, aceitando-a, sentindo o impulso de estar sendo eticamente interpelado e reconhecendo a dignidade da pessoa do outro, admitindo como verdadeira sua palavra quase-inteligível (*Idem*, p. 161).

Dussel defende a necessidade da reforma de um sistema - sejam parciais, profundas ou globais -, quando da impossibilidade de se responder às exigências da justiça dos afetados-dominado-excluídos, de modo a descobrir a diversidade, a pluralidade e as diferenças. Esse novo sistema, produto de uma razão ético-discursiva articulada por meio de uma autonomia atingem a “*eminencia*”, considerada como o momento de uma nova comunidade de comunidade de comunicação, onde a participação dos não-participantes não ocorre por uma simples inclusão, mas são considerados como parte plena, onde não ocorre uma afirmação reflexiva do “mesmo”, mas uma afirmação da exterioridade em relação ao sistema que não o nega, culminando em uma nova situação de igualdade e justiça, a eminência anadialética (*Idem*, p. 163).

5. A ANALÉTICA DA ALTERIDADE E O STATUS DOS IMIGRANTES

A ética da libertação desenvolvida por Enrique Dussel faz parte de um grande movimento denominado pensamento decolonial, que surgiu como alternativa política e epistêmica que busca se desprender das visões de desenvolvimento liberal e também das promessas do comunismo (HACK, 2017, p. 02).

Partindo-se da afirmação de que na lógica eurocêntrica o Outro é sempre o dominado, o negado pela totalidade do dominador, Dussel busca destruir esse grilhão. A compreensão desse Outro, além dos horizontes da totalidade, passa pelo método analético, por uma compreensão exterior que escapa do alcance histórico de quem o interpreta. Assim, a única maneira de compreendê-lo é por meio da crença em sua palavra, sem a intenção de querer assimilá-lo.

O enfoque inicial de Dussel é o de libertação da matriz colonial de poder da própria história latino-americana e de compreender o mundo a partir da alteridade, que também compõe a ideia de pensamento fronteiro decolonial:

[...] a epistemologia fronteira é o desprendimento epistemológico. Não se trata da emancipação, mas da libertação –nos termos de Dussel –da matriz colonial eurocêntrica. De acordo com a perspectiva analética e a epistemologia de fronteira, o desprendimento epistemológico é um pensar desde a alteridade, um destruir a dominação colonial dos saberes coloniais; uma negação –interpelação –das narrativas ontológicas modernas. Assim (...) o desprendimento pressupõe um pensamento fronteiro no sentido de que o pensamento ocidental, fundacional da modernidade, é inevitável –e aqui podemos ver outra vez a relação com Dussel no que diz respeito de pensar a totalidade ocidental por dentro, ouvir o outro, e tornar-se crítico “*exterior-interior*” dessa totalidade –, entretanto, limitada e perigosa. (*Idem*, p. 10).

Podemos perceber o quanto os discursos de defesas das fronteiras, como aqueles asseverados por Órban e Trump estão arraigados de uma interpretação do Outro, negado e excluído da totalidade, como indigno de obter os mesmos direitos que os seus concidadãos. Por essa razão, considera-se insuficiente a justificativa liberal, como aquela defendida por Benhabib, de que mesmo em um regime democrático, os cidadãos plenos de um estado soberano se distinguem dos “outros” que estão sob proteção, razão pela qual a diminuição das dificuldades dos estrangeiros na fruição de direitos deve ocorrer por meio da estipulação de critérios que levem a fronteiras porosas e não abertas, no processo de admissão de estrangeiros. É importante lembrar que:

Na fase revolucionária esse dado não nacional da cidadania é bastante evidente, a primeira Constituição francesa atribuiu a cidadania a todos aqueles que contribuíram para o bem-estar social, independentemente do nascimento ou do local de pertença. Isto, (...) merece ser lembrado porque, no momento em que nos esforçamos para criar fronteiras nacionalistas, no momento de grande sucesso dos movimentos “soberanistas”, lembra-nos que, de fato, a base da cidadania não é a nacionalidade, mas a luta: o fundamento originário dos direitos dos cidadãos, não é nacionalista, mas “agonista”. A participação na luta pelos direitos poderia, e provavelmente será, também o fundamento dos direitos daqueles que ora chamamos estrangeiros. Se tornaram-se cidadãos os pertencentes ao grupo dos sem direitos, podem muito bem se tornar cidadãos, titulares de direitos não pertencem ao grupo, e o mecanismo pelo qual isso pode acontecer continua a ser sempre a luta política (SANTORO, 2017, p. 203).

Portanto, o discurso liberal, de que o caminho para a cidadania seja o diálogo sobre os laços associativos e de pertencimento, por meio do qual um indivíduo estrangeiro deva se mostrar capaz de exercer a cidadania e digno de recebê-la é, pela analética da alteridade, indefensável.

No mesmo sentido, é injusto, do ponto de vista moral, colocar numa mesma balança o direito à sobrevivência do estrangeiro e o direito dos países de controlarem as suas fronteiras, vez que, sob essa perspectiva, se ignora que as condições de vida degradantes da qual os imigrantes buscam fugir, são, em sua maioria, ocasionadas pelas guerras e exploração das riquezas das regiões periféricas mundiais.

Seria, do mesmo modo, ingênuo desconsiderar as discussões sobre o imperialismo. Obviamente, as crises do capitalismo exacerbam ainda mais as contradições internacionais e locais, ocasionando, disputas pela dominação financeira, que ignoram as conseqüências nefastas na vida dos mais pobres.

Não existe libertação da América Latina ou dos povos subalternos de qualquer parte do mundo sem o rompimento com a opressão material e ideológica do capital. Assim, toda disputa pelos significados locais, se não for acompanhada por uma ação direta no modo como sujeitos se relacionam com a natureza, em outras palavras, se não houver uma resignificação do trabalho, todo intento de *liberación*, ainda que sustentado discursivamente de maneira sólida, estará fadado a desmanchar-se no ar (HACK, 2017).

No entanto, deve se ressaltar que o princípio concreto “*Libera hic et nunc al oprimido!*” ou “*Has participar al afectado-excluído!*” tem um procedimento diferente da lógica meramente discursiva. Isso porque, para a Ética da Libertação o fundamental é conscientizar o cínico a respeito do excluído-oprimido (DUSSEL, 1977, p. 152).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A Ética da Libertação de Enrique Dussel parte do pressuposto de que sempre haverá um Outro excluído e oprimido nas totalidades e que nunca é descoberto como tal no presente, mas somente posteriormente. Assim, por não ter consciência da própria exclusão, acabam por serem excluídos faticamente das comunidades hegemônicas de comunicação.

Com efeito, os discursos de aversão aos imigrantes como bandeira de defesa das fronteiras é uma forma de contenção dos indesejáveis e de disseminação da intolerância. Ao se defender uma hospitalidade condicional, segundo a qual os estrangeiros, para serem admitidos como cidadãos de um dado Estado devam se mostrar capazes e dignos desta cidadania, acabam por reforçar o encobrimento do indivíduo como Outro, deixado de fora, sem reconhecimento e excluído de qualquer participação.

O conceito de Transmodernidade, conforme assinalado por Dussel, surge exatamente no intuito de romper com o conceito de modernidade, no qual assumimos e desenvolvemos um mito irracional de justificação da violência. A Transmodernidade, portanto, talvez seja o

cerne do intento libertador, que valoriza as culturas negadas ou depreciadas que estão na exterioridade de dita modernidade, com vistas à sua descolonização. Isso porque, a sua realização é uma passagem transcendente, onde a modernidade e a sua alteridade negada se co-realizam pela solidariedade, pelo que Dussel chama de analética que abarca inúmeras dualidades possíveis, não por uma negação ou assimilação, mas por uma incorporação, desde a alteridade.

REFERÊNCIAS

BOBBIO, Norberto. *A Era dos Direitos*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

CARNEIRO, Henrique Figueiredo. Resenha de livros: Jacques. Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar da hospitalidade. São Paulo: Escuta, 2003. In: *Revista Mal-Estar e subjetividade*. Fortaleza. Vol. III, Nº 2. P. 451-454/ Set 2003.

COMPARATO, Fábio Konder. *Convenção de Genebra (1864)*. Disponível em: <<http://www.dhnet.org.br/educar/redeedh/anthist/gen1864.htm>>. Acesso em: 22 jun 2019.

DUSSEL, Enrique. Ética de la liberación. In: SIDEKUM, Antônio (Org.). *Ética do discurso e filosofia da libertação: modelos complementares*.

_____. 1492 *O encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade*. Petrópolis: Vozes, 1993.

_____. Europa, Modernidade e Eurocentrismo. In: LANDER, Eduardo (Compilador). *La Colonialidad del Saber: Eurocentrismo y ciencias sociales: perspectivas latinoamericanas*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 2005.

_____. *Filosofia da Libertação*. São Paulo: Edições Loyola, 1977.

_____. *Transmodernidad e interculturalidad: Interpretación desde la Filosofía de la Liberación*. México, 2005. Disponível em: <<https://nefilam.files.wordpress.com/2011/10/transmodernidadeinterculturalidad.pdf>>. Acesso em: 29 mai 2019.

FIDESZ - UNIÃO CÍVICA HÚNGARA. In: WIKIPÉDIA, a enciclopédia livre. Flórida: Wikimedia Foundation, 2019. Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/w/index.php?title=Fidesz_-_Uni%C3%A3o_C%C3%ADvica_H%C3%BAngara&oldid=55657508>. Acesso em: 07 jul 2019.

GODOY, Gabriel Gualano de. O direito do outro, o outro do direito: cidadania, refúgio e apatridia. In: *Revista Direito e Práxis*, Rio de Janeiro, Vol. 07, N. 15, 2016.

HACK, Jean Michel Daros Hack. *Analética e o pensamento de fronteira: Reflexões sobre os aspectos fundamentais da decolonialidade*. In: *Anais do XVI Congresso Internacional FoMeco. Integração regional em tempos de crise: Desafios políticos e dilemas teóricos*. UFBA, Salvador- setembro 2017.

Jornal Eletrônico *El País*. Por que a Hungria se rendeu ao extremista Orbán e como controlar o ensino é essencial para seu projeto. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2019/04/18/actualidad/1555585620_542476.html>, acesso em 29 mai 2019.

MORAES, Maria Valentina de; OLIVEIRA, Victória Scherer de. Proteção de grupos em situação de vulnerabilidade pela Corte Interamericana de Direitos Humanos: os posicionamentos da corte de San José à questão. In: *Os Direitos Fundamentais num Mundo em Transformação: tópicos Atuais aos 30 Anos da CF e 70 Anos da DUDH* [recurso eletrônico] Ingo Wolfgang Sarlet (Coord.) Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2019.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Reviravolta Linguístico-Pragmática Filosofia Contemporânea*. 3. Ed. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

SAADEH, Cyro e EGUCHI, Mônica Mayumi. *Convenção relativa ao estatuto dos refugiados - protocolo sobre o estatuto dos refugiados*. Disponível em: <<http://www.pge.sp.gov.br/centrodeestudos/bibliotecavirtual/direitos/tratado12.htm>>. Acesso em: 09 jun 2019.

SANTORO, Emílio. Os refugiados e as nossas categorias de moral, política, direito e democracia. In: *Revista de Estudos Constitucionais, Hermenêutica e Teoria do Direito (RECHTD)*, Unisinos, setembro-dezembro 2017. p. 203 (Nota de rodapé).

SILVA Caíque Tomaz Leite da; PICININ, Guilherme Lélis. Paz de Vestefália & soberania absoluta. In: *Revista do Direito Público*, Londrina, v.10, n.1, p.127-150, jan./abr.2015.

Sítio Eletrônico ACNUR Brasil. *Refugiados*. Disponível em: <<https://www.acnur.org/portugues/quem-ajudamos/refugiados/#>>. Acesso em: 29 mai 2019.

Sítio Eletrônico ACNUR. *Convenção Relativa ao Estatuto dos Refugiados de 1951*. Disponível em: <https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/portugues/BDL/Convencao_relativa_ao_Estatuto_dos_Refugiados.pdf>. Acesso em: 02 jun 2019.

Sítio eletrônico ANISTIA INTERNACIONAL BRASIL. *Sete coisas que você provavelmente não sabe sobre migrantes*. Disponível em: <<https://anistia.org.br/sete-coisas-que-voce-provavelmente-nao-sabe-sobre-migrantes/>>, Acesso em: 28 mai 2019.

Sítio eletrônico BBC Brasil. Há uma crise humanitária na fronteira entre EUA e México? O que os números dizem. Disponível em: <<https://www.bbc.com/portuguese/internacional-46810057>>. Acesso em: 10 jun 2019.

Sítio eletrônico Dicionário AULETE, Disponível em: <<http://www.aulete.com.br/analogia>>, acesso em 23 mai 2019.

Sítio Eletrônico DW Brasil. As ideias de Macron e Merkel para reformar a Europa. Disponível em: <<https://www.dw.com/pt-br/as-ideias-de-macron-e-merkel-para-reformar-a-europa/a-44084624>>. Acesso em: 22 jun 2019.

Sítio eletrônico FOLHA DE SÃO PAULO. Estados Unidos não vão virar campo de refugiados, afirma Donald Trump. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/mundo/2018/06/eua-nao-vao-virar-campo-de-refugiados-afirma-donald-trump.shtml>>. Acesso em: 10 jun 2019.

Sítio Eletrônico NAÇÕES UNIDAS. *Qual a diferença entre refugiados e migrantes*. Disponível em: <<https://nacoesunidas.org/qual-a-diferenca-entre-refugiados-migrantes/>>. Acesso em 02 jun 2019.

TAN, Kok-Chor. O ideal cosmopolita: Os limites da tolerância global. Tradução: Mário Nogueira de Oliveira. In: *Revista Fundamento*, UFOP. V. 1, N. 1 – set.-dez. 2010.