

O direito do outro, o outro do direito: cidadania, refúgio e apatridia¹

The right of the other, the other of the law: citizenship, asylum and statelessness

Gabriel Gualano de Godoy

Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados (ACNUR), Brasília, Brasil. E-mail: gabrielgualano@gmail.com

Artigo recebido em 25/09/2015 e aceito em 06/01/2015.

¹ Esse artigo não reflete necessariamente a opinião do ACNUR sobre o tema.

Resumo

Em um diálogo com teorias contemporâneas da democracia, Seyla Benhabib propõe um debate sobre a ideia de pertencimento justo a uma comunidade política. A partir de uma perspectiva normativa, Benhabib problematiza a definição de quem seriam os membros de uma comunidade política e quais seriam os critérios de julgamento moral que as chamadas democracias liberais têm utilizado para definir quem são os seus cidadãos. O resultado do trabalho de Benhabib parece relevante por oferecer base teórica para a acolhida de solicitantes de asilo, refugiados e apátridas, ao mesmo tempo em que serve de síntese de um modelo de cosmopolitismo liberal. O presente artigo se propõe retomar os argumentos centrais de Benhabib, para, em um segundo movimento, problematizá-los criticamente.

Palavras-chave: cosmopolitismo; hospitalidade; cidadania; refúgio; apatridia.

Abstract

In a dialogue with contemporary theories of democracy, Seyla Benhabib proposes a debate on the idea of just membership to a political community. From a normative perspective, Benhabib questions the definition of who would be the members of a political community and what are the moral judgment criteria that the so-called liberal democracies have used to define who are their citizens. The result of Benhabib's work seems relevant to offer a theoretical basis for the reception of asylum seekers, refugees and stateless persons, while serving as the synthesis of a liberal cosmopolitanism model. This paper intends to approach Benhabib's central arguments, for, in a second movement, discuss them critically.

Key words: cosmopolitanism; hospitality; citizenship; asylum; statelessness.

I. Cosmopolitismo liberal: “direitos dos outros” e pertencimento justo

A imigração coloca em evidência a colisão direta entre o direito dos indivíduos de atravessar fronteiras, na esteira dos artigos 13 e 14 da Declaração Universal dos Direitos Humanos, de 1948, e o direito ao autogoverno de uma comunidade política, nos termos do artigo 21 da mesma Declaração².

O sistema de proteção internacional (que inclui o direito internacional dos direitos humanos e o direito internacional dos refugiados) favorece esses dois princípios, mas não é capaz de reconciliá-los de maneira adequada na prática. Em uma época na qual a soberania do Estado nos domínios econômico, militar e tecnológico parece sofrer erosão e as fronteiras nacionais começam a ser vistas como mais permeáveis aos estrangeiros, os direitos dos não-cidadãos seguem em risco e continuam a ser utilizadas normativas, tecnologias de poder e um gerenciamento policial baseado na ideia de segurança nacional para manter afastados de uma comunidade aqueles que ocupam o lugar do “outro”, entre eles solicitantes de asilo, refugiados e apátridas³. O presente artigo vai problematizar

² Existe claramente um direito universal do indivíduo deixar sua comunidade, o que não lhe garante ingresso e permanência com o mesmo *status* em outro Estado:

“Artigo 13°

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 14°

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

(...) Artigo 21°

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.

Toda a pessoa tem direito de acesso, em condições de igualdade, às funções públicas do seu país.

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”. Website do Alto Comissariado da ONU para Direitos Humanos. Acesso em 23 de fevereiro de 2015: <http://www.ohchr.org/EN/UDHR/Pages/Language.aspx?LangID=por>

³ O conceito jurídico de refugiado protege pessoas que cruzaram fronteira internacional para fugir de perseguição, conflitos armados e graves violações de direitos humanos. Ele está positivado no art. 1º da Convenção de Genebra de 1951 Relativa a *Status* dos Refugiados, bem como na lei brasileira de proteção a refugiados, nº 9474/1997, como se lê a seguir: “Art. 1º Será reconhecido como refugiado

esse tema a partir do discurso paradigmático que pretende resolvê-lo: o do cosmopolitismo liberal. Como representante desta matriz de pensamento será analisado o livro *The rights of others*⁴, de Seyla Benhabib.

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.

A reflexão da Professora da Universidade de Yale merece particular atenção por ser um esforço filosófico de fundamentação da proteção dos direitos de estrangeiros como os “outros” de um certo Estado. Em um diálogo com teorias contemporâneas da democracia, Benhabib propõe um debate sobre a ideia de pertencimento justo a uma comunidade política (*just political membership*). A partir de uma perspectiva normativa, Benhabib problematiza a definição de quem seriam os membros de uma comunidade política e quais seriam os critérios de julgamento moral que as chamadas democracias liberais têm utilizado para definir quem são os seus cidadãos. Trata-se de uma releitura de Immanuel Kant e Hannah Arendt para ampliar o campo de investigação proposto desde John Rawls. O

todo indivíduo que:

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

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

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

O conceito de apátrida aparece no art. 1º, §1º da Convenção sobre o Estatuto dos Apátridas, de 1954, que considera como apátrida pessoa não reconhecida como nacional de nenhum Estado: “Para os efeitos da presente Convenção, o termo ‘apátrida’ designará toda pessoa que não seja considerada seu nacional por nenhum Estado, conforme sua legislação”.

⁴ BENHABIB, Seyla. *The Right of Others: Aliens, Residents and Citizens*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

resultado do trabalho de Benhabib parece relevante por oferecer base teórica para a acolhida de solicitantes de asilo, refugiados e apátridas, ao mesmo tempo em que serve de síntese de um modelo de pensamento a ser posteriormente discutido criticamente. A seguir, serão retomados os argumentos centrais de Benhabib, para, em um segundo movimento, problematizá-los. O presente texto vai, ao final, retomar tanto Kant quanto Arendt para recolocar o mesmo tema enfrentado por Benhabib.

Ao recuperar a abordagem de Hannah Arendt sobre o direito a ter direitos, Benhabib investiga o paradoxo dos direitos humanos serem reconhecidos e protegidos apenas em virtude de serem direitos do cidadão. Indivíduos que não têm acesso à cidadania seriam excluídos do *demos* e terminariam em uma situação de absoluta vulnerabilidade. Arendt percebe que a figura do Estado-nação e as definições essencialistas de comunidade política seriam responsáveis por esse drama, mas uma solução definitiva não chegou a ser oferecida pela filósofa alemã.

Na tentativa de construir uma alternativa, Benhabib sustenta que o direito a ter direitos, entendido como direito de cidadania, não deve ser deixado ao arbítrio dos Estados. Vale dizer: o direito a ter direitos não deve excluir uma reflexão moral. Entretanto, Benhabib não se posiciona em defesa da cidadania global, mas em defesa de uma perspectiva cosmopolita de cidadania.

Benhabib assume um diálogo com a obra de Rawls e com as correntes neokantianas de pensamento sobre justiça global. No entanto, ela percebe certo déficit democrático dessas propostas. De acordo com Benhabib, as teorias neokantianas evitam o problema da reivindicação por estrangeiros de pertencimento a uma comunidade política diferente.

Ao se deparar com as mudanças no campo da cidadania experimentadas pela União Europeia e pelos Estados Unidos da América, Benhabib afirma que a “desagregação da cidadania” ainda está longe de ser considerada como uma verdadeira expressão do cosmopolitismo, mas espera que essa seja a janela para um futuro próximo. Ao analisar os contextos europeu e estadunidense, a solução a

ser esboçada ilustra a necessidade de diálogo constante, de iterações democráticas (no sentido de repetição democrática), ou, em sua expressão original, *democratic iterations*. Isso a permite reelaborar o próprio conceito de cidadania: reapropriar-se da origem de um conceito significa que a cada repetição democrática pode ser rearticulada a ideia anterior de cidadania ao ponto em que uma forma de variação emerge.

Trata-se de uma aposta na perspectiva cosmopolita de cidadania. A noção de iterações democráticas é um conceito chave de Benhabib, que segue de perto a teoria do agir comunicativo de Jürgen Habermas, para quem os direitos humanos são definidos a partir da dinâmica de comunicação entre os seres implicados no discurso. Seguindo tal pensamento, as pessoas devem justificar e discutir, assim como ouvir os “outros” no momento de definir seus direitos. A cidadania, nessa perspectiva, deve construir-se e reconstruir-se a si própria por meio da prática comunicativa⁵.

Para Benhabib, o federalismo cosmopolita seria a chave teórica que permitiria escapar às dificuldades de ordem democrática ainda presentes na proposta de um “governo mundial”. O federalismo cosmopolita mantém tanto a diversidade de comunidades políticas democráticas como seu nexos com o respeito devido aos direitos humanos (e, assim, o devido respeito ao direito de cidadania). Nesse sentido, a definição de si apresentada por uma comunidade política não deve fugir à responsabilidade moral para com as pessoas em geral, quer sejam ou não consideradas como cidadãos. Tampouco pode ser evitado o diálogo aberto com aqueles “outros” que buscam ingressar em uma comunidade política. Por fim, Benhabib defende que as fronteiras dos Estados resultem de fato mais porosas.

Por esta razão, a comunidade política para Seyla Benhabib não deve confundir *ethnos* com *demos*, ou seja, a comunidade não deve permitir que sua

⁵ Benhabib propõe uma “política jusgenerativa” (*jusgenerative politics*) como sinal de um espaço de interpretação e intervenção entre normas transcendentais e a vontade das maiorias democráticas. BENHABIB, Seyla. *The Right of Others: Aliens, Residents and Citizens*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 131.

definição de si mesma seja essencialista, criticando dessa forma a estática do nacionalismo cultural.

Em certa medida, o pensamento de Benhabib parece em sintonia com a defesa habermasiana de um patriotismo constitucional, resultando em um esforço importante para uma concepção não-homogênea de *demos* e para a fundamentação da proteção devida pelos Estados aos estrangeiros, entre eles solicitantes de asilo, refugiados e apátridas.

Condições da hospitalidade

Immanuel Kant situou as condições da hospitalidade universal no âmbito do Direito Cosmopolita, aquele cujas relações são estabelecidas entre indivíduos e Estados estrangeiros⁶. Inaugura-se, com isso, um novo campo do direito, diferente do direito público e do direito internacional.

No texto político de Kant “Para a paz perpétua: um esboço filosófico”, ressaltam-se três condições definitivas para haver paz entre os Estados. A primeira condição é que a constituição civil de cada Estado deve ser republicana. A segunda é que o Direito das Gentes (ou das Nações) deve ser fundado em um federalismo de Estados livres. Por último, o Direito Cosmopolita deve restringir-se às condições da hospitalidade universal⁷.

De acordo com Kant, a hospitalidade⁸ deve ser encarada como um direito, não como filantropia. No sentido kantiano, hospitalidade é o direito de um estrangeiro não ser tratado como inimigo. Logo, em Kant existe uma defesa de um direito de visita, de um direito do estrangeiro à residência

⁶ Idem, p. 25.

⁷ KANT, Immanuel. A paz perpétua. São Paulo: Perspectiva, 2004, p. 50.

⁸ BENHABIB, Seyla. *The Right of Others: Aliens, Residents and Citizens*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 25.

temporária num Estado. Essa observação acompanha uma reflexão de Kant sobre a expansão ultramarina e a busca de novos mercados por diferentes países da Europa, pois o *ius cosmopoliticum* “tem a ver com a possível união de todas as nações com vistas a certas leis universais para o possível comércio entre elas”⁹.

Seyla Benhabib retorna ao *ius visitationis* 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. Para Benhabib, não fica claro no discurso de Kant se as relações entre pessoas e nações envolvem atos excessivos, que vão além do dever moral, ou se implicam um certo tipo de reivindicação moral sobre o reconhecimento dos direitos da humanidade na pessoa do outro.

O argumento utilizado pelo filósofo alemão para justificar o direito de todo homem de se apresentar perante uma outra sociedade estaria baseado em um direito de propriedade comum da Terra. Como a superfície da Terra não é ilimitada, os conceitos do Direito de um Estado e do Direito das Nações levam Kant ao conceito de um Direito Cosmopolita. Dessa maneira, seria injusto negar o direito de hospitalidade, desde que fosse

⁹ KANT, Immanuel. *A Metafísica dos Costumes*. Bauru: Edipro, 2008, p. 194.

possível concedê-lo de forma pacífica e sem prejudicar a vida e o bem-estar dos habitantes nativos e o próprio Estado.

Kant visava uma condição de mundo em que seres humanos pudessem integrar uma ordem civil, numa condição legal de pertencimento. Ampliando esse modelo, Kant chegou a pensar em algo como um “congresso permanente de Estados”, em que uma coalizão voluntária de Estados permitiria o exercício de cidadania dentro de comunidades delimitadas¹⁰.

O projeto de paz perpétua kantiano contribuiu para a visualização de duas concepções distintas de soberania, praticamente impulsionando a transição de uma para outra: do regime soberano de Westfália para um modelo internacional baseado na ideia liberal de soberania. O primeiro modelo prevê os Estados como sendo livres e iguais. Há uma autoridade que se sobrepõe aos sujeitos dentro de um território delimitado, mas as relações entre outros Estados soberanos são estabelecidas de forma voluntária, com base nas alianças e afinidades. O segundo modelo diz que a igualdade formal entre os Estados requer princípios e valores comuns, tais como o respeito aos direitos humanos e ao Estado de Direito, bem como o respeito à autodeterminação democrática¹¹.

De acordo com Benhabib, quando a soberania de um Estado-nação viola os direitos humanos de parte de sua população, fala-se em um tipo de obrigação moral generalizada para repreender essas ações. Ampliando esse raciocínio, Benhabib buscou propor que o direito ao pertencimento ou

¹⁰ KANT, Immanuel. *A Metafísica dos Costumes*. Bauru: Edipro, 2008, p. 193. Para que o Estado seja republicano, é preciso respeitar algumas condições: a liberdade *a priori* dos membros de uma sociedade (enquanto homens); a igualdade jurídica entre todos os membros de uma comunidade (enquanto cidadãos), e uma única legislação comum (a Constituição republicana).

¹¹ BENHABIB, Seyla. *The Right of Others: Aliens, Residents and Citizens*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 40-41.

associação seja considerado um direito humano, exatamente segundo os princípios de uma moral universalista.

Para Benhabib, nas democracias modernas, os direitos de seus cidadãos repousam sobre os direitos do homem. Tais Estados atuam em nome dos princípios universais que se encontram limitados a uma determinada comunidade civil¹². Sob o regime de autogoverno cada um seria, ao mesmo tempo, autor das leis e sujeito a elas¹³.

Benhabib admite que sempre haverá conflitos na história do pensamento político, ou seja, divergências entre liberalismo e democracia, e até mesmo entre constitucionalismo e soberania popular. Isso porque a intenção dos liberais é vincular a vontade soberana a uma lista de direitos humanos por meio de um compromisso prévio. Já os democratas defendem a necessidade de renegociação e reinterpretação dos direitos pelo povo soberano. Este paradoxo da legitimidade democrática possui a lógica de que cada ato de auto-legislação também seja um ato de auto-constituição.

Conforme Benhabib, mesmo em um regime democrático, os membros plenos de uma organização soberana se distinguem dos “outros” que estão sob proteção, mas que não gozam de todos os direitos.

Para Kant, a cidadania está ligada à liberdade natural, igualdade jurídica e independência civil. Uma comunidade civil é composta por indivíduos que possuem cidadania “ativa” e “passiva”¹⁴. Contudo, no sistema kantiano, mesmo que um cidadão passivo não tenha independência civil, sua condição de liberdade e igualdade enquanto

¹² Idem, p. 43.

¹³ Em Kant tais leis teriam o sentido de uma lei moral.

¹⁴ KANT, Immanuel. *A Metafísica dos Costumes*. Bauru: Edipro, 2008, p. 157.

humano impõe que sua vontade também encontre reflexo na lei, pois “somente a vontade geral unida do povo pode legislar”¹⁵.

De acordo com Benhabib, os estrangeiros representariam hoje um grupo que não usufrui de todos os direitos de um cidadão¹⁶. Para ela, uma democracia liberal deve atenuar esse problema mediante renegociação e reiteração democrática de compromissos com os direitos humanos. Essa seria, para a autora, a melhor solução para uma fundamentação dos direitos dos “outros” de uma comunidade.

O percurso de Benhabib exigiu-lhe um retorno à Kant para uma articulação entre o direito de hospitalidade e a possibilidade de reivindicação por parte de estrangeiros de um critério justo de pertencimento político a outro Estado. Isso fez com que ela pudesse mobilizar uma defesa da ideia de cidadania cosmopolita, sem a necessidade de se comprometer com uma ampliação do próprio direito de hospitalidade. Ou seja: Benhabib logrou inserir o critério de pertencimento justo como debate necessário para uma teoria normativa da justiça aberta aos “outros” de um Estado. Contudo, seus argumentos ainda não reconciliam plenamente soberania e direitos humanos, e advogam a favor de um conceito limitado de hospitalidade, uma hospitalidade condicional¹⁷.

Direito a ter direitos

Para refinar seu argumento, Benhabib analisou as articulações de Hannah Arendt referentes ao fim do modelo de Westfália sobre as relações do Estado, bem como suas reflexões sobre “o direito a ter direitos”¹⁸. Além disso, a autora fez uma

¹⁵ Idem, p. 156.

¹⁶ BENHABIB, Seyla. *The Right of Others: Aliens, Residents and Citizens*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 46-47.

¹⁷ Para uma defesa da perspectiva incondicional de hospitalidade ver a obra de Jacques Derrida: DERRIDA, Jacques; DUFOURMANTELLE, Anne. *De L'hospitalité: Anne Dufourmantelle invite Jacques Derrida à répondre*. Mayenne, Calmann Lévy, 1997.

¹⁸ ARENDT, Hanna. *As origens do Totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p 234.

comparação entre as discussões de Arendt e Kant relacionadas aos conflitos inerentes às relações internacionais entre Estados centralizados e delimitados por territórios.

Segundo Hannah Arendt, os fenômenos do mal político, dos refugiados e apátridas seriam alguns dos problemas mais preocupantes do século XX. Ela argumentou que o declínio do sistema de Estados-nação na Europa, muito claro durante as duas guerras mundiais, foi radicalmente afetado pelo totalitarismo. Para Arendt, o fenômeno da apatridia exemplifica a perda de todos os direitos, não só de cidadania, como também os direitos humanos mais fundamentais, culminando em uma perda da própria humanidade do homem.

Na intenção de colonizar a África, as nações europeias violaram todos os limites morais que normalmente regulariam o exercício do poder. Para Arendt, a destruição do consentimento dos cidadãos se deu por meio de decisões administrativas encobertas e manipulações imperialistas, da fragilidade dos princípios de direitos humanos para governar as relações entre os seres humanos e da instrumentalização do Estado-nação para a ganância das classes burguesas.

Com a dissolução de impérios multiétnicos e multinacionais, surgiram os Estados-nação, que não contavam com homogeneidade religiosa, linguística, nem cultural. Houve vários acordos elaborados com diversos governos que se comprometiam a garantir igualdade civil e política, a liberdade cultural e econômica e tolerância religiosa às minorias. Porém, não ficou clara a definição de minoria nacional, e, conseqüentemente, na medida em que os Estados eram sucedidos por outros, a proteção destes direitos deixava de ser aplicada.

Práticas de desnaturalizações em massa contra minorias consideradas indesejáveis acarretaram discórdia e sucessivas crises políticas dentro do sistema da Liga das Nações, acirrando-se os conflitos emergentes entre minorias nacionais, e a hipocrisia na aplicação dos tratados de minorias. Como consequência desse cenário, milhões de pessoas passaram a ser apátridas e refugiados.

Arendt denomina de “direito a ter direitos” exatamente aquele direito que cada indivíduo tem de pertencer à humanidade. Para Benhabib, o uso do termo

“direito” pode servir para invocar um imperativo moral, por exemplo, no caso de um direito moral ao pertencimento ou um tratamento compatível. O termo “direito” também pode ter uso jurídico-civil, o que pressupõe uma relação triangular entre a pessoa que tem direito aos direitos, os demais sobre os quais esta obrigação cria um dever, e a proteção desta reivindicação de direitos e sua aplicação, por meio de algum órgão competente.

O reconhecimento do pertencimento é garantido pela própria humanidade do sujeito, mesmo que estrangeiro. Em uma leitura de Kant, essa obrigação é moral, pois ela legitima o dever de um indivíduo ser tratado pelos demais conforme os padrões de dignidade humana: todo homem é um fim em si mesmo.

Para Benhabib, o direito da humanidade na pessoa do “outro” requer um dever recíproco de admissão na sociedade civil e aceitação da liberdade limitada pela legislação civil, de forma que haja uma compatibilidade da liberdade de cada indivíduo, sob uma lei universal.

Articulando os pensamentos de Kant e Arendt, Benhabib defende a possibilidade de reivindicação por parte de um estrangeiro de tornar-se membro de uma comunidade e, conseqüentemente, ter direitos civis, sendo julgado igualmente por suas ações e opiniões.

O sistema do Estado-nação gerou injustiças e exclusão porque as tensões entre os direitos humanos e o princípio da soberania nacional são constitutivas desse modelo. Arendt critica o nacionalismo ao dizer que se trata de um pensamento pré-político, pois quanto mais as ideologias nacionalistas destacam aspectos da identidade que precedem a política, mais a igualdade dos cidadãos se fundamenta na semelhança presumida.

Arendt reconheceu a existência de limitações do Estado-nação ao criticar a vontade de se pensar em uma nação homogênea. Para que o Estado pudesse alcançar a verdadeira soberania democrática e assegurar uma justiça para além das fronteiras, era necessário superar o modelo de Estado homogêneo e centralizado. Para Benhabib, Arendt não seguiria o modelo do Estado-nação para analisar o processo de constituição das comunidades democraticamente

soberanas. De acordo com Benhabib, deve levar-se em consideração a formação do povo democrático em seu processo histórico-cultural contínuo, assim como a experimentação reflexiva com a identidade coletiva em um processo de iterações democráticas.

Partindo desse pressuposto, Benhabib acredita que houve grandes avanços no direito internacional com relação à descriminalização dos movimentos migratórios, com destaque à inclusão de pessoas que fogem de injustiça ou de perseguição em seus países de origem nos sistemas de proteção internacional aos refugiados e apátridas. Para Benhabib, o direito a ter direitos é o reconhecimento do estatuto universal da personalidade de cada ser humano, independentemente de sua nacionalidade. Isso garante a fundamentação da proteção devida a solicitantes de asilo, refugiados e apátridas.

Tanto Immanuel Kant quanto Hannah Arendt se depararam com o mesmo problema conceitual envolvendo reivindicações morais universalistas. Em síntese: ele justificou o dever moral ligado à garantia de acolhida do estrangeiro, ou o direito de hospitalidade, e ela demonstrou como a perda da comunidade impactou a própria humanidade do homem, ou seu direito a ter direitos.

Com relação ao direito humano ao pertencimento, tanto Kant quanto Arendt podem ser relidos como autores que tentaram, mas não conseguiram chegar a uma solução que acomode o dilema entre os cidadãos e os não-cidadãos. No entendimento de Seyla Benhabib, há meios de corrigir as desigualdades econômicas, sociais e culturais sem a necessidade de um Estado recusar-se a acolher estrangeiros. As democracias liberais devem aceitar o processo de naturalização, ou seja, admitir a reivindicação da cidadania. Para Benhabib, é possível estipular alguns critérios para essa adesão. Nessa linha de pensamento, os apátridas e refugiados não podem ser tratados como um grupo de indivíduos impedidos permanentemente de se associarem a uma comunidade política.¹⁹ A

¹⁹ Idem, p. 135: *“Just as you cannot render individuals stateless at will, nor can you, as a sovereign state, deny them membership in perpetuity. You may stipulate certain criteria of membership, but they can never be of such a kind that others would be permanently barred from becoming a member*

autora sustenta que o direito humano fundamental de liberdade de comunicação permite justificar o direito ao pertencimento e interferir em políticas que acarretem desnaturalização.

De acordo com a tradição liberal, o direito de deixar um país de origem ou de emigrar é um direito natural fundamental, pois o ser humano é um ser autônomo e tem o direito de aceitar ou rejeitar tais pré-condições do exercício de sua liberdade. E mais, os cidadãos são livres de forma que o Estado liberal não pode tornar impossíveis as condições de saída, com simples negação de passaporte e visto ou imposição de taxas de saída abusivas.

Historicamente, são múltiplas as causas da migração: fome, pobreza, etnocídio, genocídio, guerras, terremotos, entre outros desastres; e o resultado disso pode implicar o aumento do número de deslocados, solicitantes de asilo, refugiados. 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. Esse seria exatamente o caso do Brasil.

Nenhum indivíduo pode ser impedido de aderir permanentemente a uma comunidade sem fundamento. Para Benhabib, 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. Para Benhabib, as condições de naturalização devem ser feitas com um procedimento

of your polity. Theocratic, authoritarian, fascist, and nationalist regimes do this, but liberal democracies ought not to”.

transparente e disponível para todos, onde não haja criminalização do indivíduo e sim a garantia de um devido processo.

O direito ao pertencimento, com Benhabib, implica respeito aos direitos civis e políticos como direitos humanos. Benhabib sugere que o direito ao pertencimento vai além da legislação específica de cidadania de um país.

Há inúmeras variações de organização do poder em povos democráticos. Do ponto de vista moral, Benhabib acredita que seria censurável a ausência de um procedimento para estrangeiros se tornarem cidadãos plenos, isto é, se a naturalização não fosse permitida haveria violação ao direito humano de associação. Alguns governos podem exigir exame de idioma por escrito ou oral, outros podem exigir um período mínimo de residência.

Sendo assim, esse direito humano não é apenas um dever moral abstrato, porque tem sido incorporado, cada vez mais, em regimes existentes por meio de várias práticas e instituições. Conforme Benhabib, diante do nível de integração dos não-cidadãos em regimes de direitos, a cidadania nacional deixou de ser a única base para a atribuição de direitos.

Benhabib, ao analisar as transformações contemporâneas referentes à cidadania, tanto na Europa quanto nos Estados Unidos da América, ainda nota contradições. Por um lado, afirma-se a importância da cidadania nacional; mas, por outro, minimiza-se a distinção entre o estatuto legal dos cidadãos e estrangeiros. Isso tem como consequência a desagregação do modelo unitário de cidadania. Para ela, seria mais interessante apreciar a natureza contraditória do presente se houver uma ideia mais clara das transformações institucionais atuais no domínio dos direitos de associação, ou pertencimento. Essa reflexão, que ainda guarda uma perspectiva “euroamericana”, parece ser interessante também no contexto do Mercosul, em que a circulação de cidadãos dos países do bloco foi permitida e o acesso a um procedimento de residência permanente facilitado.

Quando Benhabib pensa no “direito dos outros”, ela percebe os riscos de uma sociedade teoricamente mais porosa e aberta aos estrangeiros se não lhes forem garantidos na prática também o acesso aos direitos políticos²⁰.

Ademais, Benhabib frisa que, apesar de todos os avanços e desenvolvimentos, solicitantes de asilo ainda se deparam com a negação do direito a ter direitos. Por exemplo: apesar do disposto no artigo 6º da Convenção Europeia de Direitos Humanos e Liberdades Fundamentais de proteger a vida, liberdade e propriedade dessas pessoas, os direitos de mobilidade, emprego e de associação continuam sendo cerceados, gerando-se uma total dependência da vontade do Estado soberano para a concessão mesmo de permanência temporária a refugiados.

Ao comentar a desagregação da cidadania nos Estados Unidos da América²¹, Benhabib relembra que muitos imigrantes, principalmente irregulares, ingressam nas forças armadas e põem em risco suas vidas com o intuito de conseguir cidadania estadunidense.

A morte de vários estrangeiros que se tornaram militares levou à proposição de projetos para lhes conceder cidadania póstuma, beneficiando, em alguns casos, seus cônjuges e filhos. Alguns legisladores sugeriram a concessão imediata aos migrantes integrantes das forças armadas e outros sugeriram o estabelecimento de um prazo mínimo para o processo. Contudo, parece extremamente complicado um modelo de cidadania em que aqueles mesmo indivíduos dispostos a morrer por um país consigam apenas *post mortem* o reconhecimento de seu pertencimento àquela comunidade política.²²

De acordo com Benhabib, ao contrário de exemplos da União Europeia, a desagregação norte-americana não está ligada ao direito de voto para residentes legais. A concepção de cidadania, para os estadunidenses, permanece

²⁰ Idem, p.146.

²¹ Idem, p. 213-221.

²² Idem, p. 214: “Those who carry out the ultimate sacrifice for the democratic people by giving their lives for it are not always its members in good standing”.

notavelmente unitária ao nível da concessão de direitos políticos, por considerarem a naturalização uma condição prévia para voz política²³.

A globalização, na medida em que aumenta a intensidade e a interconexão das ações humanas em todo o mundo, resulta na criação de novas situações e novas lógicas de representação²⁴.

Há uma ligação fundamental entre autogoverno democrático e representação territorial. Isso se dá porque as democracias promulgam leis que deveriam vincular àqueles legitimamente autorizados; a legitimidade democrática não pode se estender para além do *demos*, circunscrito nele mesmo como um povo sobre um determinado território. Já que num ideal de democracia, sempre haverá diálogo controverso entre *demos* e outras organizações representativas sobre os limites de sua jurisdição e autoridade. As polêmicas decorrentes desse diálogo complexo entre representantes do povo eleitos democraticamente, o judiciário e outros atores civis e políticos não tem fim. Por meio desses debates, as representações democráticas podem se reconstituir para, por exemplo, anistiar migrantes irregulares.

Benhabib defende como solução para o impasse uma fundamentação da justiça com base em um universalismo moral e um federalismo cosmopolita. A autora propõe não fronteiras abertas, mas sim porosas, em que um processo de admissão de estrangeiros seja mais flexível. Ela argumenta, ainda, que as leis que regem a naturalização devem se sujeitar às normas de direitos humanos, rejeitando a negação do acesso ao processo de naturalização. A melhor proposta encontrada pela autora para abordar a complexa questão da adesão política no novo século foi traduzida nas ruas pelos próprios movimentos de migrantes: “nenhum ser humano é ilegal”²⁵.

²³ Idem, p. 215.

²⁴ Idem, p. 218.

²⁵ Idem, p. 221.

II. Considerações críticas ao cosmopolitismo liberal e ao discurso sobre pertencimento justo

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.

Para Jacques Derrida, a palavra hospitalidade está ligada à ideia de anfitrião, de dono da casa, tanto no sentido daquele que detém a propriedade, quanto daquele que recebe o convidado, que lhe dá boas vindas, que define as condições e as regras da própria hospitalidade²⁶.

O anfitrião, aquele que oferece a hospitalidade do lar, atua como quem exerce soberania sobre o espaço e sobre os bens que oferece a um estranho. Esse oferecimento reafirma sua autoridade na medida em que as regras da hospitalidade devem ser respeitadas pelo hóspede. Nesse sentido, está delineada a auto-limitação e a contradição no coração do conceito de hospitalidade.

²⁶ DERRIDA, Jacques. *Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar da hospitalidade*. São Paulo: Escuta, 2003.

Para Derrida, o imperativo da hospitalidade exige oferecer àquele que chega uma acolhida sem condições. Mas se isso acontecer, haverá potencial transgressão das leis da hospitalidade, aquelas condições, as normas, os direitos e deveres que se impõe aos que oferecem e aos que recebem a hospitalidade.

Logo, para Derrida, há uma antinomia não dialetizável entre as leis da hospitalidade e a lei da hospitalidade. Na verdade, a hospitalidade é uma “lei sem lei”, uma lei sem imperativo, pois não pode ser exigida por um dever, ela deve ser oferecida graciosamente a alguém, como uma dádiva.

Nessa linha de pensamento, a hospitalidade absoluta, (filosófica, incondicional) rompe com a ideia de hospitalidade corrente, condicional, do direito (jurídica, de visitação). 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.

A hospitalidade corrente demanda, desde logo, o nome, a origem, os documentos do estrangeiro. O nome se liga com a noção de família, de pertencimento a um grupo, a um Estado, de ser capaz de identificação, de atribuição de direitos e deveres.

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. Para Derrida, “não há hospitalidade sem finitude, a soberania só pode ser exercida filtrando-se, escolhendo-se quem pode entrar, e, portanto, praticando violência”²⁷. Daí surge certa marca da injustiça no limiar do direito à hospitalidade.

Derrida conclui que a hospitalidade permanece sempre na fronteira de si mesma, chegando a se transformar na própria fronteira, no limite da questão e sua aporia.

²⁷ DERRIDA, Jacques. *Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar da hospitalidade*. São Paulo: Escuta, 2003, p.49.

O Direito que formula o dever de hospitalidade, o direito de asilo, carrega uma violência inerente. Para passar da porta, atravessar a fronteira, ao estrangeiro que chega lhe é requisitado que peça a hospitalidade em uma língua que não é a sua. Porém, se é solicitado ao estrangeiro que nos compreenda, que fale nossa língua para podermos acolhê-lo, em que medida ele continua a ser estrangeiro?

Em geral, as migrações são descritas como consequência de distintos fatores - econômicos, políticos, culturais, históricos, e ambientais - que “afastam” e “atraem” as populações. Seria, portanto, preciso repensar a migração de maneira diferente: como estratégia de luta por sobrevivência da própria espécie.

Além disso, igualdade na dimensão cívica deve implicar respeito pela singularidade do sujeito, o que demanda uma elaboração mais profunda sobre como tratar os estrangeiros como “mesmo”, e não como “outro”. Trata-se de pensar em que medida o que existe de universal é a própria singularidade dos sujeitos. Nessa linha de pensamento, a “estrangeriedade” representaria a face oculta de toda identidade.

O Estado representa uma estrutura legal e institucional delimitada em um território. Com base em normativas nacionais e internacionais, os Estados são ainda descritos pelos juristas como espaço de exercício da soberania para determinar quais são as pessoas elegíveis para pertencer à comunidade política. Mas o crescente fluxo migratório tem desafiado o processo de inclusão/exclusão que marca a política moderna. Ademais, uma visão crítica coloca em questão as próprias condições antidemocráticas da democracia: as fronteiras.

Atualmente, refugiados e apátridas são comumente mantidos num limbo jurídico por muitos Estados, sem possibilidade real de demandar participação, mesmo no contexto de democracias deliberativas. Isso significa que, no domínio em que os procedimentos jurídicos acontecem, boa parte das situações de desproteção dos estrangeiros é gerada pelos próprios países de acolhida. Sendo assim, além do estudo de uma solução baseada nas condições de possibilidade de um sistema “como se a hospitalidade fosse direito”, é relevante debater a construção das condições de impossibilidade para que a hospitalidade se

materialize.

Deve-se, por isso, discutir como os Estados liberais, signatários de tratados de direitos humanos, possuem normativas internas capazes de permitir que estrangeiros sejam tratados como se fossem figuras suspeitas. Esse tratamento “como se fossem inimigos/criminosos” faz com que refugiados e apátridas se encontrem, portanto, nos limites de todos os regimes de direitos, revelando um ponto “cego” do sistema. Talvez esse seja exatamente o modo de inclusão daquele sujeito produzido como o “outro” de uma comunidade política.

Diferente do Estado-nação moderno, contemporaneamente não há mais sobreposição clara entre territorialidade, autoridade e soberania; o que se vê é um sistema funcional de autoridades administrativas se desenvolvendo, integrado em unidades supranacionais e extraterritoriais, em que gerenciamento e poder de polícia se imbricam e se confundem. Nesse contexto, em que os *outsiders* encontram-se dentro do Estado, não fora dele, o próprio corpo do estrangeiro se converteu no local simbólico em que a aporia do pertencimento toma sua forma contemporânea.

Refugium do indivíduo

Em um artigo de Hannah Arendt publicado em 1943, intitulado “*We refugees*”²⁸, o refugiado aparece como aquele que foi obrigado a fugir de sua terra, mas que, ao manter sua identidade nos país que o recebe, representa a vanguarda de seu povo.

Apesar de mais de setenta anos terem se passado, a análise de Arendt continua vigente para Giorgio Agamben, para quem o refugiado parece talvez a única figura do povo pensável, ao menos até que se complemente o processo de dissolução do Estado-nação e de sua soberania. Refugiado seria a única categoria

²⁸ ARENDT, Hannah. *We Refugees*. In: *Altogether Elsewhere: writers in exile*, edited by Marc Robinson. London: Faber and Faber, 1996.

que permite vislumbrar as formas e limites de uma comunidade política que vem²⁹.

Desse modo, com Agamben, tudo se passa como se fosse preciso abandonar as categorias tradicionais ainda utilizadas para representar os sujeitos no campo do pensamento político (o homem e o cidadão com seus direitos, mas também o povo soberano, os trabalhadores etc.) e reconstruir a filosofia política a partir da figura do refugiado.

A aparição dos refugiados como fenômeno de massa pode ser localizada historicamente no fim da primeira guerra mundial, marcada pela queda dos impérios russo, austro-húngaro e otomano. A nova ordem criada instaurada pelos tratados de paz perturbou profundamente a ordem demográfico-territorial da Europa centro-oriental. Não tardou muito até que a lei racial na Alemanha e a guerra civil espanhola produzissem um novo contingente de exilados.

O conceito de refugiados, nesse momento, não apresenta a clara distinção jurídica que lhe é peculiar atualmente, guardando proximidade com o conceito de apátridas. Agamben relembra que muitos refugiados preferiram tornar-se apátridas a retornar ao seu país. De outro lado, refugiados russos, armênios e húngaros foram desnacionalizados pelos governos soviético, turco etc. Sendo assim, a partir da primeira guerra mundial, muitos Estados europeus começaram a introduzir leis que permitiam a desnaturalização de seus próprios cidadãos.

Diversos comitês internacionais tiveram o mandato de enfrentar a questão dos refugiados, mas o que guardaram em comum foi seu insucesso, ao ponto da inteira questão culminar transferida às mãos da polícia e de organizações humanitárias.

Os motivos dessa impotência, segundo Agamben, não se restringem a um egoísmo, nem a uma limitação dos aparatos burocráticos estatais, mas na ambivalência das próprias categorias fundamentais que regulam a inscrição da vida no ordenamento jurídico do Estado-nação.

²⁹ AGAMBEN, Giorgio. *Means without ends*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.

Arendt vincula Estado nacional moderno aos direitos do homem ao afirmar que o declínio de um gera a obsolescência do outro. Nesse cenário, o refugiado encarna um paradoxo: alguém despojado de todos os direitos de cidadão garantidos pelo Estado, para quem restaria os direitos do homem de forma pura. Mas, no sistema do Estado-nação, os direitos sagrados e inalienáveis do homem restam desprovidos de qualquer tutela no momento em que não for possível articulá-los como direitos de um cidadão de um Estado. O refugiado fica, então, à margem de qualquer direito, revelando a crise radical desse conceito. Um estatuto estável do homem puro, do homem em si, parece ser inconcebível no ordenamento jurídico do Estado-nação. Por isso mesmo, a condição de refugiado é tratada como provisória, buscando reconduzir o sujeito seja à naturalização, seja à repatriação.

Para Agamben, o ponto em que os direitos do homem não correspondem aos direitos do cidadão iluminam o que este homem é: um homem sacro, ou *homo sacer*, no sentido que essa expressão tinha no direito romano arcaico, um homem entregue à morte.

Essa ambiguidade pode ser encontrada inclusive no título da Declaração de 1789, a “Declaração dos direitos do homem e do cidadão”, pois não fica claro se os dois conceitos são dependentes, independentes, ou qual a relação que guardariam entre si. Desse modo, a Declaração deve deixar de ser vista como proclamação de valores eternos, meta-jurídicos, tendentes a vincular o legislador a seu respeito”, sendo vital que se tenha presente como os direitos do homem representam a inserção da vida natural - a *zoé* do mundo clássico, ou vida nua - na ordem jurídico-política do Estado-nação. Nesse passo, Estado-nação significa “o Estado que faz da natividade, do nascimento (isto é, da vida nua humana) o fundamento da própria soberania”³⁰.

Para Agamben, deve-se enxergar as declarações de direito como “o lugar em que se efetua a passagem da soberania régia de origem divina à soberania

³⁰ AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer I: o poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

nacional”, em que o súdito se transforma em cidadão e os princípios da natividade e da soberania se unem para constituir o fundamento do moderno Estado-nação. O refugiado, nesse contexto, é a categoria que desvela a ficção da soberania.

No momento em que se coloca em xeque a velha tríade Estado, Nação, Território, a figura do refugiado precisa deixar de ser encarada como aparentemente marginal. Em vez disso, deve-se pensá-lo como conceito central de nossa história política.

O crescente fenômeno da imigração “ilegal” precisa ser repensado exatamente a partir desse conceito. Muitos Estados, inclusive o Brasil, necessitam lidar, hoje, com uma massa de não-cidadãos residentes que não podem ou não querem ser naturalizados ou repatriados. Esses não-cidadãos, mesmo que possuam uma nacionalidade de origem, ao não usufruir da proteção de seu Estado original, encontram-se, como os refugiados, numa condição próxima à de apátridas *de facto*. Essa condição foi nomeada por Tomas Hammar de “*denizenship*”, na tentativa de demonstrar a inadequação do termo “*citizen*”³¹. Para Agamben, parece haver uma aproximação entre os conceitos, pois os cidadãos dos Estados industriais tendem cada vez mais a abandonar a participação política tradicional, inclusive o voto, tornando-se, na prática, “*denizens*”.

Agamben sugere uma reflexão sobre a situação de Jerusalém, propondo uma Jerusalém excessiva, que coincida com a Jerusalém concreta e, ao mesmo tempo, a ultrapasse. O exercício é pensar em Jerusalém como, simultaneamente, a capital de duas comunidades políticas. Em vez de dois Estados separados por uma fronteira tão incerta quanto ameaçadora, deve-se imaginar duas comunidades políticas sobre uma mesma região. Nesse contexto, ambas encontram-se em

³¹ HAMMAR, Tomas. *Democracy and the Nation State: Aliens, Denizens and Citizens in a World of International Migration*. Aldershot: Avebury, 1990. “Denizens are immigrants who have resided in their “destination” countries for long periods without becoming naturalized citizens but who nonetheless have substantial sets of rights”. Sobre o tema, ver também o trabalho de David Ernest: ERNEST, David C. Noncitizen Voting Rights: A Survey of an Emerging Democratic Norm. Paper delivered at the American Political Science Association, Philadelphia, Pennsylvania, August, 2003.

êxodo, articuladas entre si por uma extraterritorialidade recíproca, em que a categoria central não é mais o *ius* dos cidadãos, mas o *refugium* dos indivíduos.

A sugestão do autor é então transpor isso para a Europa, percebendo-a como um espaço a-territorial ou extraterritorial em que todos os residentes dos Estados europeus, tanto cidadãos como não-cidadãos, estariam em posição de refúgio, e o estatuto de europeu significaria simplesmente o “estar-em-êxodo” do cidadão. Desse modo, o Estado-nação europeu demarcaria um intervalo entre natividade e nação e o conceito de povo reencontraria seu sentido político contrapondo-se ao de nação. O autor chega a denominar esse novo espaço europeu de “cidade europeia”. A sobrevivência política dos homens depende de uma terra na qual os espaços dos Estados sejam perfurados, topologicamente deformados, e nos quais o cidadão saiba reconhecer o refugiado que ele mesmo é.

Visto desta perspectiva, o exílio deixa de ser uma figura política marginal, para se afirmar como um conceito filosófico-político fundamental, talvez o único a partir do qual se poderia hoje repensar o direito e a política.

Referências bibliográficas

AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer I: o poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

_____. *Meios sem fim: notas sobre a política*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

ARENDT, Hannah. *As origens do Totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

ASSY, Bethânia. *Vida insustentável e reconciliação da narrativa: espaço público como natalidade metafórica em Hannah Arendt*. Revista da Faculdade de Direito. Curitiba: UFPR, n. 47, 2008, p. 81- 99.

BENHABIB, Seyla. *The Right of Others: Aliens, Residents and Citizens*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

_____. *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political*. Princeton University Press, 1996.

_____. *Another Cosmopolitanism*. Oxford University Press, 2006.

DERRIDA, Jacques. *Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar da hospitalidade*. São Paulo: Escuta, 2003.

_____. *Hostipitality*. Angelaki Journal of the theoretical humanities, v. 5, n. 3, dez., 2000.

KANT, Immanuel. *A paz perpétua*. São Paulo: Perspectiva, 2004.

Sobre o autor:

Gabriel Gualano de Godoy

Advogado, Bacharel e Mestre em Direito pela Universidade Federal do Paraná (UFPR), Mestre em Direito e Sociedade pela London School of Economics and Political Science (LSE) e Doutor em Teoria e Filosofia do Direito pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Atualmente ocupa o posto de Oficial de Proteção do Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados (ACNUR). E-mail: gabrielgualano@gmail.com

O autor é o único responsável pela redação do artigo.