

ÉTICA DA MIGRAÇÃO INTERNACIONAL: GENEROSIDADE, BENEVOLÊNCIA E CUIDADO

THE ETHICS OF INTERNATIONAL MIGRATION: GENEROSITY, BENEVOLENCE, AND CARE

Raissa Wihby Ventura¹
(Unicamp/Brasil)

RESUMO

A distribuição do pertencimento justo, nas cenas da migração internacional, deve ser objeto de uma teoria da justiça? Ao buscar reunir respostas negativas a essa questão fundamental, apresentamos, neste artigo, um conjunto de perspectivas sobre a "ética da migração" internacional unidas pela recusa da validade normativa de transformar o pertencimento político em objeto de uma teoria da justiça social. Para levar a bom termo esta proposta reconstrutiva, reunimos, nas duas primeiras seções, argumentos sobre porque a benevolência (Stephen Macedo) e os deveres de cuidado (David Miller) conformariam um vocabulário moral mais adequado para enfrentarmos os problemas normativos gerados pelo trânsito de pessoas entre as fronteiras – cívicas e territoriais – dos Estados soberanos e de base territoriais. Por fim, e caso aceitemos, por qualquer uma das vias apresentadas, que a gramática da justiça é inadequada para nomearmos normativamente os desafios carregados pelo fenômeno da migração internacional, caberia a questão sobre como poderíamos acessar a benevolência, o cuidado e a generosidade para enfrentarmos as demandas surgidas por quem solicita refúgio. Retomaremos, no último movimento do texto, definições sobre o que uma linguagem moral, alternativa à justiça, requer das autoridades políticas liberais e democráticas quando recebem demandas da(o)s solicitantes de refúgio.

Palavras-chave: Migração internacional; ética da migração; fronteiras; justiça social.

ABSTRACT

The current scenes of international migration face us with one pressing question: *Does the distribution of membership should be the object of a theory of justice?* This paper aims to assemble a set of perspectives on the ethics of migration united by a firm negative answer to this question. Namely, theoretical perspectives for whom political membership cannot be the proper object of social justice. The reconstruction is organized according to the following thread: in the first two sections, it presents and articulates arguments trying to show why benevolence (Stephen Macedo), and duties out of care (David Miller) could conform a more suitable moral vocabulary regarding the normative problems brought about by people crossing state borders. After that, and momentarily begging the question about whether the language of social justice is the most adequate in dealing with concerns of international migration, it is raised the question on how each of the aforementioned ideas (generosity, benevolence, and care) could work when one

must interpret and evaluate asylum claims. Finally, the last section is dedicated to showing what is required from liberal and democratic political authorities when such alternative moral languages are used as the privileged way of conceiving the claims of asylum-seekers.

Keywords: International migration; ethics of migration; borders; social justice.

Introdução²

A migração não é um direito. Migrar é um privilégio. Democracias afluentes não têm o dever de aceitar a(o)s solicitantes de refúgio. Imigrantes roubam os postos de trabalho e diminuem os salários da(o)s menos qualificada(o)s. "Você não fará da Austrália sua casa! "Não tragam mais nenhuma dessas pessoas".³ Essas são algumas das afirmações que aparecem e reaparecem no cotidiano das notícias, dos debates e embates públicos sobre a migração internacional, seja para reafirmá-la como um direito seja para propor o seu contrário.

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

Reconhecemos esse primeiro desafio. Para localizar o debate no qual este artigo está inserido e, com isso, afastar esse tipo de conclusão imprecisa, é preciso, antes, reconhecer a seguinte distinção relevante.

Se as ideologias políticas são uma forma de pensamento-prático (*thought-practices*) que podem ser descritas como "nuvens" formadas pela união de conceitos políticos com um objetivo e objeto prático, qual seja, dar ordem e sentido para ações no mundo, não é difícil concluir sobre as diferenças entre as ideologias e os modos de se definir as tarefas de uma teoria política normativa. O foco primeiro de preocupações teóricas normativas pode recair sobre a proposição de *standards*, a prescrição de formas de conduta e arranjos institucionais – sempre a partir de uma linguagem moral e preocupada em oferecer razões para a sua justificação. Já as ideologias políticas, ainda que possam compartilhar a mesma

linguagem conceitual, têm como fim guiar a luta política e dar sentido e direção para as práticas na esfera pública (FREEDEN, 1996, 47-8).⁴

É verdade que pode haver pontos de encontro entre os dois níveis. Por exemplo, quando os discursos políticos mobilizam argumentos e justificativas normativas para as suas causas. Entretanto, e o ponto importante é esse, o uso de justificativas que estão mais ou menos colocadas pela tarefa de coordenar uma ação no mundo, por um lado, e a tarefa de oferecer razões e justificações, de outro, são dois fazeres consideravelmente diferentes. Desse modo, ainda que possamos encontrar pontos de encontro e reconhecer que as ideologias políticas podem ser consideradas objetos de uma teoria política, nada disso significa que o tipo de objetos e objetivos de uma teoria política normativa possam ser confundidos com os objetos e os objetivos das ideologias políticas.

No “campo de forças” (JAY, 1992) da teoria política contemporânea, e não mais das ideologias políticas, foi nos escritos de Michael Walzer que o tema do pertencimento político, no contexto do movimento de pessoas entre as fronteiras, passou a ser tratado como um problema normativo. Walzer, em seu clássico *Spheres of Justice* (1983), é bastante convincente ao argumentar que o pertencimento político é um tópico a ser enfrentado pelas perspectivas que pretendem definir o conteúdo de uma concepção de justiça social – o tema por excelência dos debates à época. E, ao propor sua própria formulação, chama a atenção para o modo pelo qual a migração deve ser entendida como um tema tanto político quanto moral. Ou seja, Walzer nos ensina que o pertencimento político é, ao mesmo tempo, um tema que demanda decisão política e está submetido aos constrangimentos morais (WALZER, 1983, 62).

Independentemente de se concordar ou não com o conteúdo da posição defendida pelo autor, Walzer sustentou uma posição nada trivial sobre a migração internacional. O “lance” dado por sua formulação está contido na defesa de que o tema – a migração internacional – envolveria questões normativas urgentes e não se encerraria apenas no embate sobre a definição de uma ou outra política. Destacamos o caráter não trivial de sua afirmação no seguinte sentido: se olharmos para um momento em que o normal, de um ponto de vista teórico, era não questionar o papel dos Estados e de suas fronteiras, defender que uma ação do Estado, a qual parece simplesmente ser um aspecto de sua soberania, precisa de um exame normativo qualificado parece ser um passo ousado. Walzer entendeu que precisamos enfrentar a questão sobre se, de fato, podemos justificar a afirmação de acordo com a qual os Estados têm o direito de fechar suas fronteiras para imigrantes que demandam entrada.

É no espaço conceitual e normativo aberto por tal proposição que se consolida a questão fundamental sobre *se os Estados podem excluir legitimamente migrantes que demandam entrada?*

As variadas respostas para essa pergunta compõem os debates e embates entre as diferentes "éticas da migração internacional" contemporâneas. Neste artigo retomaremos perspectivas que se encontram na resposta afirmativa a essa pergunta fundamental. Isto é, o enquadramento proposto está fixado sobre a defesa segundo o qual Estados podem reivindicar legitimamente o direito de controlar o fluxo de entrada de pessoas em suas fronteiras – cívicas e territoriais. No entanto, ainda que a busca pelos enunciados precisos desse exercício de oferecer razões seja tarefa relevante, a ponta seca do compasso da nossa reconstrução não repousará sobre o problema da legitimidade do fechamento e, correlativamente, da abertura das fronteiras.

A proposta interpretativa que impulsiona o artigo ora apresentado é a de propor um modo de organizar parte do vocabulário normativo da ética da migração internacional guiado pela pergunta sobre se a distribuição do pertencimento justo, nas cenas da migração internacional, deve ser tratada como um problema de justiça social.

Reconhecer a parcialidade desta proposta é especialmente relevante. O que se pretende é retomar apenas aquelas posições unidas tanto por uma justificação do direito dos Estados de fechar suas fronteiras, quanto pela recusa da validade de transformar o problema do pertencimento político e da aquisição da cidadania em um aspecto de uma teoria da justiça social ou da justiça distributiva.⁵ O esforço interpretativo deste texto recairá, portanto, sobre posições que sustentam a necessidade da manutenção de um mundo enfronteirado caso queiramos seguir pensando *com (e sobre)* o vocabulário da justiça social.⁶

Para levar a bom termo esta proposta, as próximas páginas foram divididas em três seções e uma pequena conclusão. Será proposto, (i) na primeira seção, que Stephen Macedo, seguindo o horizonte argumentativo proposto em *Spheres of Justice* (1983), justifica por que a distribuição do pertencimento – ainda que se trate de um bem social – não pode estar de acordo com princípios de justiça social. Segundo Macedo, a migração cria problemas morais que devem ser respondidos pela linguagem moral da benevolência e da generosidade. Em um (ii) segundo movimento, nos aproximaremos da proposta formulada por David Miller, para quem a migração deve ser tratada como uma demanda por cuidado. Miller explora um lado do argumento esboçado por Walzer, qual seja, a afirmação de acordo com a qual a justiça distributiva é sempre justiça dentro de um

grupo, o que implica a existência de fronteiras entre a(o)s que são membra(o)s do grupo e a(o)s que não são.

Benevolência, cuidado e generosidade⁷ seriam, portanto, as respostas normativas alternativas àquelas posições que defendem ser o vocabulário da justiça social o mais adequado para enfrentar as demandas que surgem quando pessoas cruzam (ou tentam cruzar) as fronteiras dos Estados territorialmente delimitados.⁸ Estamos no terreno dos deveres de humanidade e não de justiça, importa ressaltar.

Segundo Brian Barry, em seu clássico *Humanity and Justice in Global Perspective* (2006), enquanto uma demanda de justiça reivindica um dever não satisfeito, uma demanda por humanidade reivindica benevolência, generosidade, cuidado, misericórdia e assim por diante. Nesse sentido, a humanidade como princípio nos impulsiona a não causar sofrimento a outra(o)s e, quando o sofrimento existe, a aliviá-lo. As obrigações de humanidade podem ser definidas, portanto, como o carro-chefe de uma família de princípios que tem como foco o que acontece com as pessoas – e outras criaturas sencientes. A preocupação central recai, portanto, sobre o bem-estar, a felicidade, a autorrealização e a satisfação das necessidades básicas das pessoas. Esse tipo de princípio cria obrigações (imperfeitas)⁹ na medida em que está fundado em objetivos que não são moralmente opcionais, ainda que não tenha o caráter compulsório do direito, nem seja passível de positivação legal.

Então, se a gramática da justiça é definida como inadequada para lidar com o fenômeno em tela, caberia a questão sobre como poderíamos acessar esse vocabulário moral alternativo – o da benevolência, da generosidade, e do cuidado – para enfrentarmos as demandas surgidas por quem solicita refúgio em uma determinada comunidade política. Esse problema será tratado na última seção do texto. (iii) É neste momento do texto que retomaremos as posições defendidas por Christopher Wellman, Stephen Macedo e David Miller em busca de definições sobre o que o cuidado, o que a benevolência e a generosidade requerem das autoridades políticas liberais e democráticas quando recebem demandas da(o)s solicitantes de refúgio.

A benevolência e a generosidade como resposta à migração internacional

Os princípios da justiça social poderiam ser aplicados para a definição da distribuição do pertencimento político? É desejável distribuir a cidadania – entendida como pertencimento político e social em uma dada comunidade política – como se faz com outros bens sociais?

Stephen Macedo, no artigo *The Moral Dilemma of U.S. Immigration Policy* (2007), trata dessas questões e, ao fazê-lo, parece justificar uma posição frequentemente mobilizada no debate público quando o assunto é a migração internacional: a entrada de nova(o)s membra(o)s pode afetar negativamente a capacidade do Estado de prover bens públicos e de garantir políticas distributivas.¹⁰

De acordo com Macedo (2007, 66), e com base no caso estadunidense, as práticas de admissão da(o)s imigrantes teriam como resultado a sustentação de políticas migratórias permissivas no país. A principal consequência de tais políticas seria a de facilitar a entrada de imigrantes com baixos níveis de educação e trabalhadora(e)s não qualificada(o)s o que, por sua vez, teria como resultado um aumento significativo na competição por subempregos, diminuindo, com isso, o rendimento dos mais pobres e aumentando a desigualdade na sociedade norte-americana. Outro problema relacionado a esse, e igualmente importante para o filósofo, é a falta de apoio político que as políticas públicas de distribuição passaram a ter: a alta proporção de não cidadã(o)s entre a(o)s mais pobres e o aumento de demandas por assistência social estaria excedendo os custos e os limites aceitáveis das práticas de justiça social no país. “Existem evidências”, explica Macedo, “sugerindo que a diversidade cultural leva à baixa confiança entre grupos e ao declínio do apoio à provisão de bens públicos” (MACEDO, 2007, 68).¹¹

O ponto para o qual Macedo está chamando a atenção diz respeito a certa incompatibilidade entre, de um lado, a *generosidade* e a *benevolência* concedida às imigrantes e aos imigrantes e, de outro, a consolidação de políticas distributivas no plano doméstico. Nas palavras dele:

Se temos obrigações especiais para com os nossos concidadãos mais pobres – obrigações que já são suficientemente urgentes e pesadas – então a política estadunidense de imigração talvez seja difícil ou impossível de ser defendida do ponto de vista da justiça [...] a justiça requer de nós a mudança das leis e políticas que permitem a entrada de imigrantes trabalhadores de baixa qualificação e que criam efeitos adversos para os nativos pobres (MACEDO, 2007, 68).

Posto que o alto índice de entrada de imigrantes possui, segundo Macedo, impacto pernicioso para aquela(e)s cidadã(o)s nacionais que se encontram pior situados, existiriam razões suficientes para limitar a entrada de estrangeira(o)s, mesmo naqueles casos em que aquela(e) que requer admissão esteja pior situada(o) em comparação com a(o) cidadã(o) menos beneficiada(o). Justifica-se tal posição por meio do seguinte argumento:

deveres morais e políticos compartilhados entre indivíduos limitam-se àquela(e)s que partilham a mesma comunidade política, com capacidade de autodeterminação, um vínculo que gera obrigações especiais entre aquela(e)s que a compõem. A(o)s cidadã(o)s possuem obrigações e responsabilidades entre si e é dessa relação que surgem obrigações especiais de educação, saúde, distribuição de renda e riqueza entre *nós*, isto é, entre a(o)s cidadãos nacionais. São a(o)s cidadã(o)s a unidade de preocupação moral. Logo, importaria pouco ou nada se a pessoa que demanda entrada encontra-se em uma situação pior do que a(o) cidadã(o) nacional.

Neste raciocínio as fronteiras são moralmente significativas, porque elas delimitam sistemas de autogoverno coletivo. Seguindo Michael Blake (2011), Macedo concorda com a posição de acordo com a qual a arbitrariedade histórica e da própria delimitação dos limites/das fronteiras não impede que tenham um significado moral. Participar de um sistema de governo não é desimportante do ponto de vista moral. Isso porque, como membra(o)s de determinada comunidade política, somos parte de um empreendimento coletivo que entrecorta gerações e que permite a construção e a sustentação de sistemas abrangentes de leis e instituições que regulam e conferem forma para todas aquelas associações relevantes, incluindo as associações religiosas e a família. É o que o autor parece sustentar ao afirmar que: “Nascemos em comunidades políticas e somos formados por elas” (MACEDO, 2007, 74). Nossos interesses, identidades, relações e oportunidades são formados por um sistema político e de leis que foi criado coletivamente, imposto coercitivamente e sobre o qual toda(o)s vivem. Desse modo, “[o]s valores básicos de nossa ordem política conformam profundamente a vida daquela(e)s que ali residem” (MACEDO, 2007, 74).

O governo legítimo¹² de uma comunidade autogovernada é reconhecido por suas membras e seus membros como capaz – porque tem a autoridade para fazê-lo – de resolver conflitos e tomar decisões que conectam a(o)s membra(o)s da comunidade política. Como enfatizou Henry Richardson (2003), governos legítimos são capazes de criar deveres para a(o)s cidadã(o)s, o que é um poder moral extraordinário, vale ressaltar. A(o)s cidadã(o)s têm obrigações umas(uns) para com a(o)s outra(o)s, justamente porque juntas e juntos – como participantes da soberania popular – criam instituições políticas que determinam padrões de oportunidades e recompensas para toda(o)s com envolvimento, de algum modo. Temos obrigações comuns fortes como membras e membros, enfatiza Macedo, posto que nos governamos coletivamente; ou seja, conjuntamente tomamos decisões que potencialmente trarão

consequências para toda(o)s. Essas são proposições normativas que não podem ser simplesmente replicadas para o plano internacional, conclui o autor. Dito de outro modo, o pertencimento na esfera internacional simplesmente não teria o mesmo significado do pertencimento em comunidades políticas primárias – como é o caso dos Estados enfronteirados. Pessoas não são diretamente governadas por instituições multilaterais e essas instituições lidariam apenas com um leque limitado de gente.

Deveres cosmopolitas de justiça dificilmente fariam sentido sem a afirmação de um Estado cosmopolita ou de uma comunidade política cosmopolita, alerta Macedo, posições que dificilmente alguém poderia defender. E mais, sugere o autor, é difícil de entender a razoabilidade de tornar pessoas responsáveis pelo bem-estar de outras sem tornar as primeiras responsáveis também pela governança das últimas (MACEDO, 2007, 74).

O resultado dessa argumentação, em resumo, é o de que não há qualquer espaço para pensar os termos de uma distribuição justa de pertencimento político como parte de uma concepção de justiça distributiva. Políticas de admissão não podem ser defendidas pelos mesmos critérios da justiça social válidos para regular a estrutura básica de uma sociedade política. Trata-se de um assunto que deveria ser tratado apenas no campo da benevolência e da generosidade dos Estados receptores. Se concordamos com a ideia de acordo com a qual temos obrigações especiais para com os nossa(o)s concidadã(o)s, em especial aquela(e)s piores situada(o)s, então políticas migratórias não devem ser defendidas do ponto de vista da justiça que tem um escopo certo, qual seja, a(o)s cidadã(o)s de uma comunidade política (MACEDO, 2007, 69). Com efeito, se a definição da pergunta “para quem se deve distribuir os bens sociais?” corresponde ao limite da comunidade política nacional, a resposta para a pergunta sobre quem deve definir práticas de distribuição do pertencimento é a mesma que já havia sido formulada: *a(o)s própria(o)s cidadã(o)s, quem mais poderia ser?* Afirma, com certa ironia, Walzer.

As demandas do cuidado nas fronteiras da migração internacional

A justiça enfronteirada é a norma. Essa é uma afirmação que parece verdadeira tanto se olharmos para a maneira pela qual a distribuição é aplicada em nosso entorno quanto se atentarmos para o modo pelo qual as pessoas costumam pensar sobre o assunto. Princípios de justiça social são aplicados dentro das fronteiras dos Estados por instituições que são fortes o suficiente para garantir que direitos, oportunidades e recursos sejam

distribuídos de acordo com valores – igualdade, mérito ou necessidade – relevantes. Quando as pessoas pensam sobre o fato de estarem ou não sendo tratadas de modo justo, normalmente têm em mente relações mais imediatas e não tanto as relações de desigualdade entre grupos, por exemplo. E, em nível nacional, as pessoas costumam se importar mais com a definição da distribuição das creches, do acesso à saúde e à educação e menos com as obrigações de justiça que seu país possa vir a ter com outros países ou outra(o)s cidadã(o)s.

Ainda que essas afirmações possam ser verdadeiras, alerta David Miller, necessitamos de algo mais para mostrar por que a justiça aplicada dentro de certos limites é legítima (MILLER, 2013, 150).

Foi Michael Walzer, reconhece Miller, quem enfatizou o argumento de que a justiça distributiva demanda a existência de fronteiras entre aquela(e)s que são parte e aquela(e)s que não são parte do grupo que será foco dos princípios de justiça. No entanto, segue Miller, mesmo que Walzer tenha enfatizado uma relação importante entre justiça e fronteiras, ele não teria respondido adequadamente à questão sobre *quais fronteiras deveriam contar para a justiça distributiva?*

Sabemos que, para Walzer (1983), é a comunidade política – espaço em que a(o)s membra(o)s distribuem poder entre si e evitam, tanto quanto possível, dividi-lo com quaisquer outra(o)s – o lócus da justiça social. O que faltaria nessa posição, ainda segundo Miller, é uma definição mais exata sobre se uma comunidade política pode ser definida como um grupo de pessoas sujeitas a um poder soberano ou se demandaria algo mais. Em algumas passagens, Walzer enfatiza o poder de criar e fazer valer esquemas específicos de justiça distributiva sem interferência externa. Contudo, em outras, a justiça distributiva parece requerer algo mais, o que, nos termos do autor, quer dizer o compartilhamento de significados sociais. O que pressupõe, para além do poder de criar e fazer valer a lei, a expressão de uma língua comum que possibilitaria o compartilhamento de significados e, em última instância, a interação entre a(o)s membra(o)s.

Para além da necessidade de definir o que exatamente está se entendendo por comunidade política bem como de determinar se essa é a subdivisão adequada para ser o lócus da justiça distributiva, duas outras questões são propostas por Miller (2013, 143-44). Essas questões, vale lembrar, são anteriores ao problema de estabelecer o que se entende por comunidade política.

A primeira questão é relativa à natureza dos princípios de justiça e a segunda, ao escopo desses princípios. Ou seja, o que está em questão é se os princípios de justiça são universais em sua natureza – o mesmo princípio é aplicado em qualquer circunstância – ou são específicos ao contexto –

diferentes princípios são aplicados conforme a situação? Os princípios de justiça devem ser universais em seu escopo, ou seja, quando aplicados devem atingir a todas e a todos ou dependem da delimitação de alguma fronteira?

Supor que a definição da natureza dos princípios seja relevante, mas dar importância para o debate sobre seu escopo, não significa supor que não exista qualquer relação entre natureza e escopo dos princípios de justiça.¹³ O que se está supondo aqui é que se trata de uma relação “frouxa”, para manter o adjetivo empregado por Miller. É comum que posições contextualistas sobre a natureza dos princípios de justiça também defendam restrições em seu escopo. Entretanto, vale ressaltar, algumas combinações entre contextualismo/particularismo e universalismo são possíveis. É compatível com uma defesa particularista do escopo da justiça, contra Walzer, por exemplo, recusar a afirmação de que fronteiras são necessárias para definir aquelas e aqueles que são e a(o)s que não são parte da comunidade política. Ou então, é possível afirmar que os princípios de justiça são universais em seu conteúdo – são independentes do contexto – e limitados em relação ao seu escopo. Essa é a interpretação que Miller (2013, 3), por exemplo, faz de Ronald Dworkin (2000): a justiça é mais bem entendida em termos de um princípio, tal como a igualdade de recursos, que requer, por sua vez, a igualdade entre a(o)s membra(o)s de uma determinada comunidade e não entre seres humanos em geral.

Outro ponto precisa ser evidenciado. Aqueles que, como Walzer, pretendem defender uma visão particularista de justiça – em relação à natureza e ao escopo – não precisam necessariamente rejeitar a ideia de que existiriam formas de justiça que poderiam ser aplicadas universalmente, isto é, entre seres humanos enquanto tais, independentemente do tipo de pertencimento a comunidades e associações específicas. Para Miller, essa ideia já estaria implícita em *Spheres of Justice*, mas teria sido em *Thick and Thin* (1994) o momento em que Walzer aprofundou o argumento.

Com base na distinção walzeriana entre o conceito de justiça distributiva, entendido como uma moralidade “maximalista”, e um conceito de justiça “minimalista”, Miller propõe interpretar o segundo conceito usando a linguagem dos direitos humanos básicos. Os direitos humanos identificam as reivindicações que as pessoas podem fazer umas às outras, independentemente das fronteiras e do pertencimento de cada uma. Ao propor reinterpretar o conceito minimalista formulado por Walzer, o objetivo não é o de expandir o seu conteúdo, afirma Miller (2013, 5), mas sim incluir entre os direitos considerados básicos outros tantos direitos.¹⁴

Se entendermos o conceito de justiça neste sentido mínimo, podemos diferenciá-lo do conceito de justiça distributiva em diversos sentidos. O sentido mínimo diz respeito à alocação de recursos somente nos casos em que tais recursos são necessários para a garantia de direitos básicos. Isso significa que não tem nada a dizer sobre todos aqueles bens que os princípios de justiça distributiva devem regular. Enquanto os princípios de justiça distributiva são comparativos em sua forma, o conceito minimalista não o é. Ou seja, o conceito minimalista não se refere ao modo como uma pessoa está sendo tratada em relação a outra, mas sim ao modo como ela está sendo tratada e como sua situação influencia a possibilidade de que ela desfrute (ou não) de montantes minimamente adequados de liberdade, segurança, nutrição, cuidado médico e assim por diante (MILLER, 2013, 145).

O principal argumento defendido por David Miller, sobre o escopo da aplicação dos princípios de justiça, é o de que somente se combinarmos as três principais perspectivas que justificam a necessidade das fronteiras para a aplicação de princípios de justiça distributiva – cooperação, coerção e identidade comum – teremos razões necessárias e suficientes para afirmar tal tese sobre os limites da aplicação de princípios de justiça. Entretanto, a resposta para o problema da definição de qual comunidade política pode ser identificada como o lócus para a aplicação dos princípios de justiça distributiva, é bastante específica e muito mais direta: os Estados Nacionais.

Essa posição é defendida nos seguintes termos. Estados Nacionais combinam, segundo Miller, três importantes características: (a) A primeira característica é a de que os Estados aplicam leis coercitivas que incidem sobre toda as suas membras e todos os seus membros; (b) a segunda é a de que suas membras e seus membros se identificam entre si como compatriotas; e (c) a terceira característica é a de que sua economia e os serviços sociais que proveem podem ser interpretados como práticas de cooperação social em larga escala, isso porque a maior parte da produção, troca e distribuição, bem como a satisfação de necessidades sociais, ocorrem dentro das fronteiras do Estado.

Cada uma dessas características é decomposta para sustentar as seguintes posições:¹⁵

(c) A sociedade política concebida como um empreendimento cooperativo. Essa é a visão que se costuma associar à posição defendida por John Rawls, em *A Theory of Justice* (1971). De modo emblemático, Rawls definiu “[a] sociedade” como “uma associação mais ou menos autossuficiente de pessoas que, em suas relações mútuas, reconhecem certas normas de

conduta como obrigatórias e que, na maior parte do tempo, se comportam de acordo com elas". Para além dessa definição mais geral, Rawls adiciona as seguintes ideias:

[v]amos supor também que essas normas especificam um sistema de cooperação criado para promover o bem dos que dele participam. Então, embora a sociedade seja um empreendimento cooperativo que visa ao benefício mútuo, está marcada por um conflito bem como uma identidade de interesses. Há identidade de interesses, porque a cooperação social torna possível uma vida melhor para todos do que qualquer um teria se dependesse apenas dos próprios esforços. Há conflito de interesses porque ninguém é indiferente no que se refere a como são distribuídos os benefícios maiores produzidos por sua colaboração, pois, para atingir seus fins, cada um prefere uma parcela maior a uma parcela menor desses benefícios (RAWLS, 2008, 4-5).

Então, prossegue Miller, seguindo a clássica formulação de Rawls, uma sociedade é um sistema de cooperação, no sentido em que as práticas continuam ao longo do tempo com as mesmas e os mesmos (ou praticamente isso) participantes em envolvimento, e um sistema de cooperação no qual há conflito de interesses. Isso significa que não é um evento único; que as pessoas coordenam seus esforços tendo como base um conjunto de regras de conduta comumente acordadas; que a(o)s participantes engajam-se em práticas de vantagem mútua; e que há controvérsias sobre como os benefícios maiores serão distribuídos entre a(o)s participantes. Tomadas conjuntamente, essas são as características que explicam por que um conjunto de princípios é necessário para escolher entre os diversos modos de organização social e para selar um acordo sobre como distribuir os benefícios da cooperação social. Para concluir, as práticas de cooperação são necessárias para a aplicação de princípios de justiça (MILLER, 2013, 151-154).

(a) A sociedade política concebida como um empreendimento coercitivo. A defesa geral dessa posição pode ser expressa na ideia de acordo com a qual princípios de justiça social somente têm aplicação entre pessoas que estão sujeitas a práticas coercitivas impostas pelas leis e pelas políticas públicas. As fronteiras da justiça social são as fronteiras do sistema político de coerção. O argumento que sustenta essa ideia é o seguinte: a uma pessoa sujeita a leis coercitivas que restringem sua liberdade de vários modos – inclusive mediante a punição, quando não cumpridas – é devida uma justificação para que a lei possa ser aplicada legitimamente. Tal justificação

deve mostrar por que o sistema como um todo é distributivamente justo. Tem-se aqui a junção de alguns termos para manter a justiça distributiva e a legitimidade caminhando lado a lado: um sistema coercitivo somente pode ser legítimo se, e somente se, estiver de acordo com os princípios de justiça distributiva (MILLER, 2013, 155-57).

(b) A comunidade política concebida como lócus da solidariedade e da identidade comum. Para entendermos o significado das fronteiras da justiça devemos, sugere Miller, falar sobre uma comunidade política de um tipo específico, qual seja, aquela que promoverá um espaço de interação em que a(o)s membra(o)s se identifiquem e sintam algum tipo de solidariedade entre ela(e)s. Há dois argumentos complementares que devem ser considerados. O primeiro diz respeito à natureza dos bens a serem distribuídos. Esse entendimento comum costuma surgir somente em comunidades nas quais suas membras e seus membros interagem entre si, falam a mesma língua e assim por diante. O segundo argumento refere-se à identidade comum. Aquelas pessoas dispostas a cumprir demandas dos princípios de justiça, particularmente em circunstâncias em que poderiam se dar melhor se não estivessem coagidas por esses princípios, precisam sentir a necessidade de justificar suas decisões para aquelas pessoas que serão impactadas. Mas, continua Miller, essa necessidade de justificação surge somente entre aquela(e)s que se identificam de um modo mais forte do que a identificação que há entre seres humanos considerados como tais. Dito de outro modo, justiça distributiva requer solidariedade e algum grau de identidade. Quando sentimos que estamos em uma relação de comunidade com outra(o)s, queremos viver com elas e eles de acordo com termos que toda(o)s aceitamos, isto é, termos de justiça (MILLER, 2013, 157-59).

Porque os Estados Nacionais combinariam os três fatores que são significativamente importantes para estabelecer as fronteiras da justiça social, não é possível responder se há algum tipo de predominância de um elemento em relação aos demais. E mais, afirma Miller retomando um argumento já presente em seu *Principles of Social Justice* [1999], é essa multiplicidade de relações e interações que explicam por que a justiça social é uma ideia complexa, o que quer dizer que apenas um ideal, como a igualdade, não pode capturar todas as suas demandas e especificidades.

Concordando-se ou não com a posição de Miller sobre o porquê de os Estados Nacionais serem o lócus adequado para a aplicação da justiça social, essa posição precisa enfrentar a crítica que chama a atenção para a incapacidade dessas comunidades políticas (a saber, os Estados-nação), atualmente, de aliar aqueles três elementos de modo distintivo. Em

outras palavras, o que está sendo dito pela crítica é que a coerção sistemática já não é mais matéria exclusiva dos Estados, o mercado exerce as funções de cooperação sem respeitar as fronteiras nacionais e, por fim, as identidades das cidadãs e dos cidadãos não mais correspondem à comunidade nacional.

Então, se essas afirmações forem verdadeiras, *quais serão as consequências para a justiça distributiva?*

Miller sustenta que as respostas baseadas nesse tipo de diagnóstico, para afirmar que estaríamos caminhando para um mundo em que a justiça não teria mais fronteiras, estão profundamente equivocadas. Às pessoas que falam sobre uma “justiça social global”, ou que interpretam a justiça global de modo tal que o mesmo conteúdo pensado para a justiça social – o princípio da diferença da teoria de Rawls da justiça, por exemplo – poderia ser transposto para o nível global, estariam pressupondo erroneamente que o globo tem, ou poderia vir a ter, aquelas características que justificam a justiça distributiva no nível nacional. Tal suposição, enfatiza Miller, “é muito implausível” (MILLER, 2013, 163).

Para finalizar, o que Miller está tentando propor – em continuidade com seus trabalhos de 2007 – é uma posição intermediária entre aquela(e)s que defendem princípios globais de justiça distributiva e aquela(e)s, como Thomas Nagel (2005, 115), que rejeitam a ideia de justiça global acusando-a de ser uma quimera. Isso significa sustentar que a justiça distributiva continuará pressupondo um mundo enfronteirado, como âmbito no qual a distribuição tem lugar, e que a justiça social dentro dos Estados Nacionais continuará sendo sua forma mais forte. Ao lado de uma concepção “fina” de justiça global, descrita a partir do vocabulário dos direitos humanos básicos, haverá também formas de justiça internacional mais “espessas” que prescreveriam, por exemplo, como alocar os benefícios do mercado internacional e os custos da proteção ambiental, por exemplo. No entanto, conclui Miller, negar a importância das fronteiras para a justiça social seria um erro, “as fronteiras importam para a justiça distributiva e diferentes fronteiras importam de diferentes modos” (MILLER, 2013, 164).

A consequência dessa posição para os contextos de migração é evidente. A afirmação de um mundo sem fronteiras ou é absurda ou quem a defende deve arcar com o peso de supor uma realidade em que demandas por princípios de justiça distributivas não poderiam nem ser nomeadas. As fronteiras têm um valor relevante, mesmo que instrumental, precisamente por serem condição de possibilidade para que ainda possamos falar em justiça social.

Se o Estado é valioso porque é capaz de unir características que juntas são condições de possibilidade para que haja justiça social, e se devemos

uns aos outra(o)s apenas a proteção daqueles direitos humanos básicos (entre os quais, não se encontra o de migrar),¹⁶ o que os Estados devem para aquelas e aqueles que não são suas cidadãs e seus cidadãos, mas estão em suas fronteiras demandando entrada? Apenas cuidado, sugere Miller (2016a). Especialmente naqueles casos em que a(o) demandante está em condição de sofrimento social, vulnerabilidade, a ação do Estado não precisa ser regulada por princípios de justiça, o cuidado seria o suficiente.

As demandas normativas do refúgio: estamos diante de um caso especial?

Apresentamos, até aqui, uma interpretação sobre modos de definir um vocabulário normativo para nomear as demandas surgidas nas fronteiras quando um sujeito reivindica entrada em uma nova comunidade política. Nos esquemas teóricos e normativos apresentados, o vocabulário da justiça nos fornece uma gramática normativa para lidarmos com fenômenos enfrontados. Ou seja, fenômenos que cabem nos limites do esquema dos Estados de base territorial – e nacionais, no caso de David Miller, mas também de Michael Walzer. Aceitando ou não a validade das perspectivas apresentadas nas seções anteriores, um passo relevante para a organização de parte do vocabulário normativo da ética da migração internacional tem a ver com o caso do refúgio. Tem-se, neste espaço conceitual e normativo, dois desafios a serem enfrentados.

Em primeiro lugar, é preciso compreender como posições que defendem a legitimidade do direito à exclusão enfrentam as demandas da(o) solicitante de refúgio. Por diferentes motivos, pensa-se em refugiada(o)s como contraexemplos de qualquer posição que defenda o direito discricionário dos Estados sobre suas fronteiras. Diferentemente do migrante econômico, poderia ser dito, a(o) refugiada(o) não pode usufruir da proteção dos direitos humanos básicos em seu país/em sua comunidade política de partida. E, mais importante, ela(e) não pode ser ajudada(o) apenas com envio de auxílio externo; nesse caso, é difícil não concluir que a migração pareça ser a única saída. É nesse sentido que podemos interpretar a seguinte passagem encontrada *N'As Esferas da Justiça*: “Parecemos estar obrigados a conceder refúgio (...) porque a sua recusa demandaria que usássemos a força contra pessoas indefesas e desesperadas” (WALZER, 1983, 51). Se Walzer estiver correto, podemos afirmar que a(o)s refugiada(o)s são uma exceção à afirmação de acordo com a qual Estados legítimos têm o direito de excluir *outsiders*?

Em segundo lugar, é igualmente relevante compreender o que requer o cuidado, a benevolência e a generosidade das autoridades políticas que precisam enfrentar as demandas da(o)s solicitantes de refúgio.

Vejamos como os argumentos são formulados.

a- Deveres de humanidade e a exclusão como regra

Ainda que não reserve muita tinta para enfrentar os problemas normativos surgidos no contexto do refúgio, Macedo (2019) defende a seguinte posição: as obrigações ou os deveres que autoridades políticas legítimas têm em relação às e aos solicitantes de refúgio são limitados por um dever mais geral de humanidade; ou seja, por um dever de aliviar a situação daquela(e)s que estão em uma situação de profunda necessidade. A responsabilidade surgida neste caso, sugere o autor, pode ser de dois tipos: teríamos casos marcados por uma responsabilidade específica e casos que demandam uma responsabilidade difusa. A responsabilidade, por exemplo, dos Estados Unidos com a(o)s Vietnamitas, Cambojana(o)s e Iraquiana(o)s é específica por razões, segundo o autor, pouco contestáveis. Já a responsabilidade do país com relação às refugiadas e aos refugiados climáticos é difusa e compartilhada com outros atores políticos. Para afirmar tal posição, Macedo continua a sustentar a posição segundo a qual nossos deveres em relação às pessoas *de fora* são diferentes daqueles deveres para com nossas concidadãs e nossos concidadãos. Devemos, portanto, para os mais pobres do mundo a restituição apenas nos casos em que somos responsáveis diretos da sua situação, além de devermos – falando do ponto de vista das democracias liberais mais abastadas – acordos comerciais que permitam o desenvolvimento daquelas realidades marcadas pela destituição. Porém, importa ressaltar, a defesa dos deveres de humanidade, em relação às e aos solicitantes de refúgio, não responde à pergunta sobre se os Estados são obrigados a abrir suas fronteiras nos casos em que se pode dizer que possuem uma responsabilidade específica sobre aqueles sujeitos que demandam o reconhecimento deste status específico.

A questão permanece: *O refúgio deve ser tratado normativamente como um caso especial?*

Quem parte de uma defesa dos deveres internacionais humanitários para enfrentar mais diretamente o problema normativo surgido no contexto do refúgio é o filósofo Christopher Wellman. De acordo com a letra do seu *Freedom of Association and the Right to Exclude*: a(o)s cidadã(o)s de países ricos estão obrigada(o)s a ajudar refugiada(o)s, no entanto, isso não significa que a assistência precise ser traduzida em admissão aberta

daquela(e)s que solicitam entrada. Do mesmo modo que se envia assistência para os países mais pobres, também seria possível ajudar pessoas que estão sendo perseguidas em seu país natal. Admitindo-se, por exemplo, que curda(o)s estejam realmente sendo perseguida(o)s no Iraque, é natural concluir que a Noruega não tem outra saída senão aceitar aquelas e aqueles que solicitam entrada como refugiada(o)s. “Porém”, alerta Wellman, “essa é uma conclusão bastante apressada” (WELLMAN, 2011, 120).

Mesmo que não seja errado admiti-la(o)s como refugiada(o)s, existiram outras opções que não estariam sendo levadas em conta, caso a Noruega decidisse não expandir o número de suas cidadãs e de seus cidadãos. Se, por exemplo, a Noruega fosse capaz de proteger a(o)s curda(o)s em seu país de origem, criando uma zona protegida, não haveria nada de errado com essa opção de assistência. Ao contrário, complementa Wellman, ajudar nesses termos é, em muitos sentidos, preferível.

Em resumo, Wellman (2011, 121) está defendendo o argumento de acordo com o qual a relação estabelecida quando uma pessoa solicita refúgio cria um direito de proteção cuja obrigação recai sobre o país a quem o pedido é solicitado, contudo, isso não significa que essa pessoa tenha um direito específico ao refúgio. Um Estado pode cumprir inteiramente sua responsabilidade com a(o) solicitante de refúgio sem permitir que essa pessoa migre para sua comunidade política (WELLMAN, 2011, 123).

Contra essa defesa, poderia ser dito que a Noruega, para mantermos o caso, não poderia intrometer-se nos assuntos domésticos do Iraque, que é um Estado soberano com jurisdição exclusiva sobre seu território. O problema dessa objeção, afirma Wellman, é o de que ela supõe erradamente uma orientação vestifaliana, segundo a qual todos os Estados de fato ocupam uma posição privilegiada de domínio moral sobre todos os assuntos em seu território. Wellman defende que apenas Estados legítimos são titulares da autodeterminação política e a legitimidade é entendida em termos de proteção satisfatória dos direitos das suas e dos seus constituintes (suas membras e seus membros) e do respeito aos direitos de toda(o)s a(o)s outra(o)s. Qualquer Estado que persiga suas cidadãs e seus cidadãos evidentemente não atende a essa cláusula.

Uma analogia poderia nos ajudar a esclarecer o argumento. Imagine, propõe o autor, que em um dia de inverno abro a porta da minha casa pela noite e encontro uma recém-nascida embrulhada em um cobertor. Claramente devo trazer a criança para dentro de casa a fim de protegê-la do frio, mas disso não se segue que devo adotar a criança e criá-la como se fosse minha. Talvez, seja até permitido que o faça, mas o que está claro é que não será exigido que eu necessariamente incorpore a criança à minha

família. Essa criança tem o direito de ter um futuro decente e o fato de tê-la encontrado na porta da minha casa significa que estou obrigada a atender suas necessidades até que encontre um lar satisfatório. Porém, a reivindicação válida da criança de não ser deixada na rua não implica um direito, completamente distinto, de inclusão permanente na minha família (WELLMAN, 2011, 122-23). Neste raciocínio, o mesmo poderia ser dito sobre uma pessoa solicitante de refúgio.

E mais, ainda segundo Wellman, sua análise não entraria em conflito com a Convenção de Genebra. Isso porque, ao contrário do que possíveis interpretações equivocadas possam afirmar, essa Convenção não necessariamente requereria que países permitam a entrada de refugiada(o)s. Wellman, seguindo a posição de Michael Dummett (2001, 32), defende que a Convenção apenas proíbe que refugiada(o)s sejam reenviados para qualquer território em que sua vida e liberdade corram risco em virtude da sua raça, nacionalidade, religião, grupo social e opinião política. Afirmar que Estados não necessariamente precisam receber refugiada(o)s em suas comunidades políticas, portanto, não seria uma contradição em relação ao paradigma internacional e seus documentos legais sobre o status da(o) refugiada(o). Por mais trágicos que sejam os casos de muita(o)s refugiada(o)s, conclui o autor, “não constituem necessariamente uma exceção à minha conclusão sobre os Estados legítimos serem titulares do direito a excluir todos os *outsiders*, inclusive aqueles que desesperadamente buscam obter a admissão” (WELLMAN, 2011, 124).

b- “Nem todo mundo poderá ser resgatado”

A posição defendida por David Miller (2016a, 76-93) não é muito diferente daquela de Wellman e Macedo. Miller, ainda que por caminhos um pouco diferentes, como já foi visto, conclui que Estados não estão obrigados a manter suas fronteiras abertas para qualquer pessoa que possa querer entrar; ou seja, não existe nada como um direito de entrada ou como um direito humano ao livre movimento. Assim, para se lidar com o caso da solicitação de refúgio dois pontos precisam ser devidamente considerados: primeiro, a extensão da reivindicação da(o) migrante – se é residente permanente, provisório e assim por diante –; segundo, de qual demanda se trata – quais são as razões mobilizadas para a admissão. Importa lembrar que os dois pontos estão conectados: a razão que alguém oferece para ser admitida(o) ajudará a determinar quais os termos da admissão.

Refugiada(o)s são pessoas para quem Estados têm obrigações mais estritas do que aquelas que poderia ter para com imigrantes em geral

(MILLER, 2016a, 78). O que não significa que refugiada(o)s são titulares de um direito de entrada automático no Estado em que solicitam entrada, defende o autor. O que podemos dizer, seguindo o raciocínio, é que Estados têm o dever de cuidado; um dever que inclui não enviá-la(o)s de volta a um país perigoso, de acordo com a prescrição do princípio de *non-refoulement*. Aqui, assim como defendido por Wellman e tendo como base a Convenção de Genebra, refugiada(o)s são aquelas pessoas que sofrem por perseguição real ou anunciada, isto é, perseguição que não pode ser evitada sem a imigração e que independe de o Estado fazer parte ou não da perseguição; são aquelas pessoas cujos direitos humanos estão sob ameaça por causa de calamidades naturais ou atos de violência que o Estado não pode impedir e que só podem ser evitados com a migração. Com essa definição, Miller está excluindo da categoria de refugiada(o) aquelas pessoas cujos direitos humanos estão sob ameaça, mas que poderiam ser ajudadas por outros meios, como a intervenção externa, por exemplo.

Então, se refugiada(o)s são aquelas pessoas cujos direitos humanos não podem ser protegidos exceto com a imigração, independentemente de a razão ser a incapacidade do Estado de garantir esses direitos – em virtude de perseguição ou de desastre natural prolongado –, então a fonte da obrigação dos Estados repousa justamente na falta de proteção dos direitos humanos. Isso porque Estados estão obrigados a agir quando um outro não é capaz de promover os direitos humanos de seus habitantes. Lembrando que essa é uma responsabilidade que recai sobre os Estados que são capazes de agir, inclusive, no caso do refúgio, e não aqueles que não o são.

Outro ponto importante é que o ato de solicitar um pedido de refúgio estabelece uma conexão entre as partes e o Estado que passa a estar obrigado a responder, em primeiro lugar, com base em uma checagem adequada para definir se a pessoa pode ou não solicitar refúgio. E mais, esse tipo de relação estabelecida entre a(o) solicitante de refúgio e o Estado a quem o pedido é realizado cria um tipo de obrigação de cuidado: há, segundo Miller, uma obrigação de cuidado que surge da vulnerabilidade em que essas pessoas se encontram. O que não necessariamente se aplica para quem solicita um pedido a distância, o Estado que recusa um pedido a distância falha em proteger essa pessoa, mas não a coloca em risco como poderia ocorrer caso rejeitasse o pedido e a enviasse novamente para aquele território onde estava sendo perseguida (MILLER, 2016a, 83-84).

Se estamos falando de uma obrigação de cuidado, disso é possível concluir que os Estados têm o dever de receber refugiada(o)s?

Uma vez mais, a resposta é negativa. Segundo Miller, o Estado deve receber e verificar a solicitação, mas depois pode optar por movê-la(o) para

outro país que seja capaz de respeitar e garantir a proteção dos seus direitos humanos básicos. É verdade, reconhece Miller, que essa posição pode significar um desrespeito em relação à decisão da pessoa que solicita refúgio. Entretanto, essa não parece uma conclusão ilógica em relação à posição defendida pelo autor ao longo de suas obras. Se não existe qualquer direito a migrar e a reivindicação do refúgio repousa na garantia de um espaço onde os direitos humanos serão assegurados, então realmente não é necessário assegurar que a(o) refugiada(o) vá para o lugar que escolheu ou que tenha a opção de escolher. Ou seja, segue Miller, ao solicitar refúgio não é garantido à(ao) solicitante seu envio para um país rico no Ocidente. O que deveria ser garantido, para repetir a fórmula milleriana, é apenas o seu envio para um lugar que lhe proverá condições de vida sensivelmente melhores que aquelas usufruídas na sociedade em que vivia (MILLER, 2016a, 86).

A natureza da obrigação da solicitação do refúgio imposta ao Estado é, portanto, de tipo corretiva, propõe Miller. Isto é, não haveria qualquer refugiada(o) se os Estados não estivessem ativamente violando ou falhando em garantir os direitos humanos das pessoas que vivem em seu território. Portanto, as obrigações desse tipo estão limitadas por considerações de custo e por aquelas razões gerais que justificam a exclusão. Reconhecer que existe alguma obrigação dos Estados perante aquelas pessoas que solicitam refúgio, de um lado, e manter a afirmação do direito que as comunidades políticas têm de fechar suas fronteiras, de outro, pode significar que em algum momento tenha-se que lidar com um conflito trágico de valores. E a resposta de Miller para esse conflito é a de que “[...] é melhor afirmarmos honestamente que nem todo mundo poderá ser resgatado” (MILLER, 2016a, 93).

Conclusão

O esforço interpretativo e reconstrutivo empreendido neste artigo se deve à importância, em primeiro lugar, de expormos alguns dos termos centrais do vocabulário em que a discussão normativa do fenômeno da migração internacional é proposta. Em segundo lugar, e talvez em um sentido mais substantivo (que se diferencia, portanto, das tarefas interpretativas e reconstrutivas), o exercício de apresentar argumentos, para além da tentativa de buscarmos filiações teóricas e *slogans* que criam uma falsa ideia de unidade, é tarefa inescapável para quem pretende recusar as teses fundamentais aqui reconstruídas. Ou seja, caso queiramos recusar cada uma das posições apresentadas, antes, como uma demanda metodológica inescapável, precisamos enfrentar a reconstrução das

melhores versões daqueles argumentos que pretendemos, em um segundo movimento, recusar. Neste texto nossa pretensão foi a de cumprir tal demanda metodológica fundamental.

Esperamos que a reconstrução proposta tenha evidenciado os seguintes pontos:

(i) Não há possibilidade de unir todas as perspectivas apresentadas em um único “ismo”. Ou seja, não se pode tratá-las, sem prejuízo interpretativo, como necessariamente e/ou somente liberais, igualitárias, comunitaristas e/ou nacionalistas. No entanto, parece ser possível localizá-las em um debate mais geral sobre os sentidos normativos da migração internacional.

(ii) Para além desta posição comum sobre a justiça social, as perspectivas reconstruídas compartilham, ao menos, seis argumentos fundamentais: há uma diferença moral entre emigrar e imigrar; Estados não podem admitir a entrada de novas pessoas e condená-las a uma situação de subcidadania; a migração não é um direito humano fundamental; a exclusão de uma(um) migrante que demanda entrada não pode ser tratada como questão de justiça; a afirmação de uma concepção de justiça distributiva é dependente da defesa da existência das fronteiras, de certo controle sobre elas e das molduras do Estado soberano de base territorial; e, por fim, os Estados detêm o direito legítimo de excluírem nova(o)s membra(o)s fechando suas fronteiras.

Notas

¹ Mestre e doutora em Ciência Política pela Universidade de São Paulo. Pesquisadora do Grupo de Pesquisa em Direitos Humanos, Democracia, Política e Memória do Instituto de Estudos Avançados (IEA-USP), do Grupo de Estudos em Teoria Política (GETePol) e do Núcleo de Estudos em Relações Internacionais (Nupri-USP). Desenvolve, atualmente, suas investigações de pós-doutorado no departamento de Ciência Política da Universidade Estadual de Campinas. Os resultados de pesquisa apresentados neste artigo estão vinculados ao projeto de pesquisa "Isso é injusto! A imigração indesejada e suas demandas conflitantes", financiado pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), processo nº [2019/18523-6](#) (raissa.wventura@gmail.com).

² Este artigo é uma síntese dos argumentos apresentados no capítulo 4 - *Fronteiras fechadas e o direito de excluir* – da tese intitulada *O outro nas fronteiras. Para uma teoria política da migração*, apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Pela leitura atenta, pelos comentários e discussões agradeço ao Álvaro de Vita, à Yara Frateschi, ao Alessandro Pinzani, ao Denílson Werle, ao Rúrion Soares, ao Lucas Petroni e às pareceristas anônimas desta revista.

³ Esses são termos e ideias mobilizados em vários meios de comunicação: <https://www.nytimes.com/topic/subject/immigration-and-emigration>; <http://www.newyorker.com/magazine/annals-of-immigration>; <https://www.theguardian.com/commentisfree/ng-interactive/2015/mar/24/immigrants-in-their-own-words-100-stories> <https://www.theguardian.com/uk-news/video/2021/nov/30/dont-bring-any-more-of-those-people-try-to-stop-crew-going-out-to-sea-to-save-refugees-video>

⁴ Estamos chamando a atenção para uma distinção já proposta por Álvaro de Vita nos seguintes termos: "Ao passo que a ideologia está mergulhada na luta política e está voltada para o recrutamento de adeptos para uma causa, a atividade da teoria política normativa consiste em oferecer razões – aquilo que denominamos justificações – para os julgamentos que fazemos sobre nossos compromentimentos normativos na política. Podemos oferecer razões para mostrar uma certa configuração de valores políticos como mais aceitável ou mais razoável do que outras possíveis e, nesse caso, a discussão teórica vai girar em torno da qualidade dessa justificação" (VITA, 2008, 3).

⁵ Ainda que a distinção possa ser feita, ela será mobilizada apenas quando a formulação analisada propuser a definição dos termos de modo a diferenciá-los.

⁶ Importa ressaltar que o esforço interpretativo que nos move é o de oferecer o que defendemos ser a melhor interpretação de determinadas posições normativas sobre a migração internacional que, em um outro momento, podem ser questionadas por uma posição que leva a sério – inclusive epistemologicamente – o lugar ocupado por quem é reiteradamente forçada(o) a ocupar o lugar político e social da fronteira. O conceito de fronteira ganha um sentido especial nesta

formulação crítica. A fronteira deixaria de ser definida apenas como parte da trindade ocidental povo-estado-território – para ficarmos com a proposição clássica de Hannah Arendt (2017) – e passa a ser entendida também como um espaço social no qual o *outro* é produzido e continuamente reafirmado. A fronteira da migração não seria apenas um espaço que divide territórios, mas também uma forma de relação recriada internamente às comunidades de chegada naqueles casos em que a criação social do outro é continuada. Para o desenvolvimento deste argumento, ver Ventura (2021).

⁷ Importar lembrar que a misericórdia (BLAKE, 2016) também aparece como uma virtude política alternativa à justiça para enfrentarmos os desafios da migração internacional. Por motivos de espaço não trataremos desta posição. Para a nossa interpretação sobre esse argumento, ver: VENTURA, 2018.

⁸ Para posições que defendem a tese das fronteiras abertas e/ou das fronteiras porosas, ver Carens (2013); Cole (2011); Velasco (2016).

⁹ Obrigações imperfeitas são aquelas obrigações cuja ação correspondente é indeterminada em sua extensão. Direitos que impõem deveres imperfeitos são aqueles, cuja realização não pode depender do emprego da força direta. Isto é, o emprego da força não é o elemento operativo do conceito (EDMUNDSON, 2004, 26).

¹⁰ Para uma bibliografia sobre o impacto negativo da diversidade étnica na confiança social ver Alesina e Ferrara (2002); Delhey e Newton (2005); Putnam (2007); Crepaz (2008); Letki (2008). Para uma discussão sobre a relação entre diversidade e o apoio a políticas de bem-estar social ver Soroka, Johnston e Banting (2007); Banting (2015); Dinesen e Sønderskov (2012). Para uma crítica a essa ideia de coesão e confiança como condições de necessidade para que uma deliberação ocorra, em um contexto democrático, ver Benhabib (1998).

¹¹ David Miller ecoa essa mesma posição: “Existem evidências, infelizmente, de que quanto mais diversa uma sociedade se torna, ética ou culturalmente, mais os níveis de confiança tendem a cair; e isso, por sua vez, torna mais difícil ganhar apoio para políticas que, na prática, podem beneficiar mais alguns grupos do que outros (...)” (MILLER, 2016a, 10).

¹² “Legítimo” neste ponto significa: Estados que efetivamente protegem suas cidadãs e seus cidadãos e proveem um arranjo legal que funciona – um arranjo legal que [a] garante a proteção dos direitos humanos básicos e que [b] garanta a existência de processos efetivos que dão a cada uma e a cada um, voz e resposta, incluindo-a(o) no autogoverno coletivo. São essas sociedades políticas que devem ser respeitadas e, quando erros são cometidos em relação aos elementos que definem a legitimidade, “não podemos dizer nada além de que a responsabilidade pelos erros cabe a elas, isto é, às sociedades políticas que os cometem” (MACEDO, 2007, 75).

¹³ Não nos parece prudente entrar nos meandros do debate sobre a natureza dos princípios de justiça. Justifico esse recuo lembrando que o foco da discussão

proposta recai sobre o problema de justificar por que o fenômeno da migração internacional e os elementos normativos que surgem dali não podem ser tratados dentro do escopo de uma concepção de justiça. Isso significa que o problema da definição do escopo é relevante e merece atenção especial.

¹⁴ Sobre a concepção de direitos humanos básicos em operação, vale destacar. O que os Estados devem para indivíduos que não são seus cidadãos é apenas a obrigação de não desrespeitar seus direitos humanos básicos (MILLER, 2016a, 30). Inclusive, a demanda por respeitar os direitos humanos básicos é a interpretação oferecida pelo autor do reconhecimento do igual valor de todos os seres humanos – uma tradução do axioma fundamental do cosmopolitismo moral. No sentido aqui empregado, os direitos humanos básicos são aqueles requeridos para que as pessoas tenham condições de ter uma vida decente. Daí surge uma lista de direitos: direitos com o propósito de garantir que as pessoas tenham os bens materiais necessários para uma vida minimamente decente – direito à alimentação, abrigo e remédio; direitos a formas específicas de liberdade – liberdade de expressão e de ocupação que permitem que as pessoas possam se engajar naquelas atividades que considerem valiosas; direitos que capacitem as pessoas a construírem relações sociais com as outras pessoas – liberdade de associação, casamento; direitos que não correspondem diretamente às necessidades humanas, mas cujo propósito é o de proteger as pessoas de modo tal que possam usufruir daqueles direitos descritos nas outras três categorias – igualdade perante a lei, direito a um julgamento justo e o direito à participação política (Miller, 2016a, 32). Miller dedicou-se a esse argumento em seu *National Responsibility and Global Justice* (2007).

¹⁵ Não poderei retomar devidamente os argumentos defendidos pela(o)s diferentes autora(e)s com respeito a cada uma das três posições. Para seguir o argumento proposto por Miller, limito-me a apresentar os traços gerais de cada posição e a indicar referências para que o tema possa ser aprofundado.

¹⁶ Sobre o ponto, ver Miller (2016b).

Referências

ALESINA, A.; FERRARA, E. L. Who Trusts Others? *Journal of Public Economics*, v. 85, p. 207–234, 2002.

ARENDT, H. *Origens do Totalitarismo*. Tradução Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

BANTING, K. G. Migration, Diversity, and the Welfare State. In: BEAN, F. D.; BROWN, S. K. (Ed.). *Encyclopedia of Migration*. Dordrecht: Springer Netherlands, 2015, p. 1–8.

BANTING, K.; JOHNSTON, R.; KYMLICKA, W.; SOROKA, S. Do multiculturalism policies erode the welfare state? An empirical analysis. In: BANTING, K.; KYMLICKA, W. (Ed.). *Multiculturalism and the Welfare State: Recognition and Redistribution in Contemporary Democracies*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2006 (print)/2007 (online), p. 49–91.

BARRY, B. Humanity and Justice in Global Perspective. In: GOODIN, R. E.; PETTIT, P. (Ed.) *Contemporary political philosophy: an anthology*. Blackwell philosophy anthologies. 2ed. Malden, MA: Blackwell Publishing, [1982] 2006, p. 721–736.

BENHABIB, S. On European Citizenship: Replies to David Miller. *Dissent Magazine*, v. 45, n. 4, p. 107–109, 1998.

BLAKE, M. Coercion and Egalitarian Justice. *Monist*, v. 94, n. 4, p. 555–570, 2011.

BLAKE, M. Migration, Mercy, Love, and Carrier Sanctions. *Working Paper*. 2016. Disponível em: <<https://uchv.princeton.edu/news/michael-blake-university-washington-migration-mercy-love-and-carrier-sanctions>>. Acesso em: 18 maio 2018.

CARENS, J. *The ethics of immigration*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2013.

COLE, P. Open Borders: An Ethical Defense. In: COLE, P.; WELLMAN, C. H. *Debating the ethics of immigration: is there a right to exclude?* Oxford: Oxford University Press, 2011.

CREPAZ, M. M. L. *Trust beyond borders: immigration, the welfare state, and identity in modern societies*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2008.

DELHEY, J.; NEWTON, K. Predicting Cross-National Levels of Social Trust: Global Pattern or Nordic Exceptionalism? *European Sociological Review*, v. 21, n. 4, p. 311-327, 2005.

DINESEN, P. T.; SØNDERSKOV, K. M. Trust in a Time of Increasing Diversity: On the Relationship between Ethnic Heterogeneity and Social Trust in Denmark from 1979 until Today. *Scandinavian Political Studies*, v. 35, n. 4, p. 273-294, 2012.

DUMMETT, S. M. *On immigration and refugees*. London; New York: Routledge, 2001.

DWORKIN, R. *Sovereign virtue: the theory and practice of equality*. Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, 2000.

EDMUNDSON, W. A. *An Introduction to Rights*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

FREEDEN, M. *Ideologies and political theory: a conceptual approach*. Oxford: Clarendon Press, 1996.

JAY, M. *Force Fields: Between Intellectual History and Cultural Critique*. New York: Routledge, 1992.

LETKI, N. Does Diversity Erode Social Cohesion? Social Capital and Race in British Neighbourhoods. *Political Studies*, v. 56, n. 1, p. 99-126, 2008.

MACEDO, S. The Moral Dilemma of U.S. Immigration Policy. In: SWAIN, C. M. (Ed.). *Debating Immigration*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 63-82.

MACEDO, S. Populism, Migration, and Premature Cosmopolitanism? In: ISRAEL CONFERENCE ON DEMOCRATIC BACKSLIDING, January 1-3, 2019.

MILLER, D. Against Global Egalitarianism. *The Journal of Ethics*, v. 9, n. 1/2, p. 55-79, 2005a.

MILLER, D. Defending Political Autonomy: A Discussion of Charles Beitz. *Review of International Studies*, v. 31, n. 2, p. 381-388, 2005b.

MILLER, D. *National responsibility and global justice*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2007.

MILLER, D. *Justice for Earthlings: Essays in Political Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

MILLER, D. *Strangers in Our Midst: The Political Philosophy of Immigration*. Cambridge, Massachusetts London, England: Harvard University Press, 2016a.

MILLER, D. Is There a Human Right to Immigrate? In: FINE, S.; YPI, L. (Ed.). *Migration in Political Theory: The Ethics of Movement and Membership*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2016b.

NAGEL, T. *The Problem of Global Justice*. *Philosophy & Public Affairs*, v. 33, n. 2, p. 113-147, 2005.

PUTNAM, R. D. *E Pluribus Unum: Diversity and Community in the Twenty-First Century The 2006 Johan Skytte Prize Lecture*. *Scandinavian Political Studies*, v. 30, n. 2, p. 137-174, jun. 2007.

RAWLS, J. *Uma Teoria da Justiça*. Tradução Álvaro De Vita. Edição: 4ª ed. Martins Fontes - Selo Martins, 2008.

RICHARDSON, H. *Democratic Autonomy: Public Reasoning about the Ends of Policy*. Oxford, New York: Oxford University Press, 2003.

SOROKA, S.; JOHNSTON, R.; BANTING, K. G. Ethnicity, Trust, and the Welfare State. In: JOHNSTON, R.; KAY, F. (Ed.). *Social capital, diversity, and the welfare state*. Equality, security, community. Vancouver: UBC Press, 2007, p. 279-304.

VELASCO, J. C. *El azar de las fronteras: políticas migratorias, ciudadanía y justicia*. Primera edición ed. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2016.

VENTURA, R. W. *O outro nas fronteiras*. Para uma teoria política da migração. Tese apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para obtenção de título de Doutora em Ciência Política, 2018.

VENTURA, R. W. Shifting the Burden of a Bordered World: Justification, Immigration and Stability. In: MEITH, C.; CREMER, W. (Ed). *Migration, Stability and Solidarity*. Baden-Baden: Nomos, 2021.

VITA, A. *Liberalismo igualitário: sociedade democrática e justiça internacional*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008.

WALZER, M. *Spheres of justice: a defense of pluralism and equality*. Nachdr. ed. New York: Basic Books, 1983.

WALZER, M. *Nation and Universe*. The Tanner Lectures on Human Values. Brasenose College, Oxford University, 1989, p. 509-556.

WALZER, M. *Thick and thin: moral argument at home and abroad*. Notre Dame, Ind.: Univ. of Notre Dame Press, 1994.

WELLMAN, C. H. Freedom of association and the right to exclude. In: COLE, P.; WELLMAN, C. H. *Debating the ethics of immigration: is there a right to exclude?* Oxford: Oxford University Press, 2011.

Received/Recebido: 01/04/21
Approved/Aprovado: 22/11/21