



Daniella Fernandes Ferrari

**Solidariedade em crise:
uma reconstrução normativa à luz da
alteridade e do paradigma do refugiado**

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-graduação em Direito do Departamento de Direito da PUC-Rio.

Orientador: Prof. Florian Fabian Hoffmann
Coorientadora: Prof^a. Bethânia de Albuquerque Assy

Rio de Janeiro
Abril de 2018



Daniella Fernandes Ferrari

Solidariedade em crise:

**uma reconstrução normativa à luz da
alteridade e do paradigma do refugiado**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-graduação em Direito do Departamento de Direito da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Prof. Florian Fabian Hoffmann

Orientador
Departamento de Direito – PUC-Rio

Prof^a. Bethânia de Albuquerque Assy

Coorientadora
Departamento de Direito – PUC-Rio

Prof. José Maria Gómez

Departamento de Direito – PUC-Rio

Prof. Roberto Vilchez Yamato

Instituto de Relações Internacionais – PUC-Rio

Prof. Augusto César Pinheiro da Silva

Vice-Decano Setorial de Pós-graduação do
Centro de Ciências Sociais – PUC-Rio

Rio de Janeiro, 25 de abril de 2018.

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, da autora e do orientador.

Daniella Fernandes Ferrari

Bacharel em Direito pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (2014). Bolsista do CNPq durante o Mestrado (2016-2018) e durante a graduação, pelo Programa de Iniciação Científica (2012-2014).

Ficha Catalográfica

Ferrari, Daniella Fernandes

Solidariedade em crise : uma reconstrução normativa à luz da alteridade e do paradigma do refugiado / Daniella Fernandes Ferrari ; orientador: Florian Fabian Hoffmann ; co-orientadora: Bethânia de Albuquerque Assy. – 2018.
92 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Direito, 2018.

Inclui bibliografia

1. Direito – Teses. 2. Solidariedade. 3. Refugiados. 4. Alteridade. 5. Direitos humanos. 6. Judith Butler. I. Hoffmann, Florian Fabian. II. Assy, Bethânia de Albuquerque. III. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Direito. IV. Título.

CDD: 340

Agradecimentos

Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) e à Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio) pelos auxílios concedidos, sem os quais este trabalho não poderia ter sido realizado.

Aos meus orientadores, Florian e Bethânia, pelas trocas instigantes, pelo apoio e pela confiança. Ao Anderson e à Carmen, pela atenciosidade de sempre. Aos demais professores do departamento, pelos ensinamentos valiosos. À Márcia e ao grupo de gênero, pelo convite à inspiração.

Aos meus pais e à minha família, pelo carinho e suporte imprescindíveis.

Aos meus colegas de turma, pela jornada conjunta, e ao Eduardo e Daniel, pelos conselhos veteranos nesse caminhar.

Um agradecimento especial para a minha rede feminina de apoio, a qual me permitiu sentir na pele o real significado de solidariedade:

À Erica, por ser a irmã que jamais sonharia ter;

À Luana, Isabella e Ana Paula, pelas contribuições e companheirismo;

À Karyn, pelo ânimo incansável;

À Isabella, pelo amparo de todas as horas;

À Marianna, pelas palavras certas;

À Suzana, pelas transformações passadas e em curso;

À Mariana, por sempre abrir encontros e caminhos;

À Olga, pela acolhida e fôlego renovado;

À Gaia, pelas reflexões e cuidado à distância;

À Ana Paula, pelo carinho de sempre;

À Gaby, pelos reencontros inusitados;

À Débora, pelas trocas valiosas;

À Lais e Anna Luiza, pela presença nas ausências;

À Mary, pela força do encontro;

À Hannah, pela lealdade constante;

E às Meninas Nós da Puc, por me acompanharem sempre.

Ao Matheus, pela surpresa no meio do caminho, pelo amor e pelo refúgio.

Resumo

Ferrari, Daniella Fernandes; Hoffmann, Florian Fabian. **Solidariedade em crise: uma reconstrução normativa à luz da alteridade e do paradigma do refugiado**. Rio de Janeiro. 2018. 92p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Direito, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

A solidariedade enquanto um sentimento de união que se traduz em ações de cooperação social surge como um dos imperativos do século XXI, especialmente enquanto uma demanda atrelada ao caso dos refugiados. Na crise humanitária de migração em curso, apreendida no contexto global mais abrangente de ascensão da intolerância e do discurso anti-imigratório, aludiu-se a uma crise de solidariedade. Entendendo que a própria solidariedade está em crise, a presente pesquisa pretende explorar os contornos da solidariedade humana utilizando o arquétipo do refugiado como paradigmático, sobretudo em virtude do privilégio epistêmico que este representa enquanto contato necessário com a alteridade que se apresenta de maneira inadiável. Argumenta-se pelo resgate normativo da solidariedade através da alteridade, em lugar da semelhança, sendo tal consideração imprescindível para o revigoramento do conceito em questão. Para tal, será apresentado um panorama geral sobre a solidariedade, em conexão com a figura do refugiado e a crise atual. Em seguida, se fará a exposição de algumas teses contemporâneas de solidariedade humana com base nas formulações de Judith Butler, explorando conceitos-chaves como precariedade, luto e coabitação.

Palavras-chave

Solidariedade; refugiados; alteridade; direitos humanos; Judith Butler; ética.

Abstract

Ferrari, Daniella Fernandes; Hoffman, Florian Fabian (Advisor). **Crisis of Solidarity: a normative reconstruction in the light of otherness and the paradigm of the refugee.** Rio de Janeiro. 2018. 92p. Dissertação de Mestrado – Departamento de direito, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Solidarity, understood as a sense of unity that translates into actions of social cooperation, emerges as one of the imperatives of the twenty-first century, especially as a demand tied to the case of the refugees. The ongoing humanitarian migration crisis, seized in the broader global context of the rise of intolerance and anti-immigration discourse, alluded to a crisis of solidarity. Understanding that the concept of solidarity itself is in crisis, this research intends to explore the contours of human solidarity by using the archetype of the refugee as paradigmatic, justified by the epistemic privilege regarding the necessary contact with otherness that unavoidably presents itself. Solidarity must be reconstructed in normative terms through the concept of otherness rather than sameness; this consideration is essential for the reinvigoration of the concept. To do so, I will present a general overview of solidarity, in connection with the figure of the refugee and the current crisis. Subsequently, I will introduce a few contemporary theses of human solidarity based on Judith Butler's formulations, exploring key concepts such as precariousness, grievability and cohabitation.

Keywords

Solidarity; refugees; otherness; human rights; Judith Butler; ethics.

Sumário

1. Introdução	8
2. Solidariedade em crise: panorama e interseções	14
2.1. A crise de refugiados como crise de solidariedade	15
2.2. Sobre estranhos e portas: contornos contemporâneos da(s) crise(s)	20
2.3. Em busca da solidariedade	27
2.3.1. Problemáticas de um conceito entre fato e norma	30
2.3.2. Traçando um caminho pela história das ideias	34
2.3.3. Entre sociedades modernas e pós-modernas	40
2.3.4. Diálogos com direitos humanos e sentimentos	47
3. Horizontes solidários	52
3.1. O Outro que pede refúgio: a necessária alteridade	53
3.2. Solidariedade por Butler	58
3.2.1. Sobre reencontros com a alteridade	59
3.2.2. Entre a vida e a morte: precariedade e luto	62
3.2.3. Refugiados do colonialismo	67
3.2.4. O projeto da coabitação	73
4. Considerações finais: A solidariedade por vir	79
5. Referências bibliográficas	85

1. Introdução

“À medida que os anos vão passando, uma pessoa toma cada vez mais consciência da importância da amizade e da solidariedade humana. E se um homem de 90 anos puder dar um conselho não solicitado nesta ocasião, este seria que vocês, independentemente da idade, devem colocar a solidariedade humana e a preocupação pelo outro no centro dos valores pelos quais vivem a vossa vida.”¹

Nelson Mandela

A solidariedade humana entendida como um sentimento de união que se traduz em ações de cooperação social emerge enquanto um dos imperativos do século XXI, atendendo à urgente necessidade de se repensar profundamente os padrões de inter-relacionamento humano. Partindo da premissa de que esta é não apenas desejável senão indispensável à vida social contemporânea, o presente trabalho visa problematizar o conceito de solidariedade a partir do viés da alteridade, utilizando como paradigmático o arquétipo do refugiado.

Em termos interestatais, o movimento de solidariedade internacional impulsionado após o advento da Segunda Guerra Mundial e o fim da polarização desencadeada pela Guerra Fria adquiriu novo fôlego no século XXI, se firmando enquanto uma tendência inevitável. A mudança climática em curso e a confluência global das crises relativas a temas como economia, política, alimentos, sustentabilidade e refúgio, bem como as tensões iminentes que acompanham os avanços nos campos da tecnologia e bioética, levantam questões fundamentais sobre o sistema de valores mundial e a capacidade de cooperação coletiva, ampliando o clamor por solidariedade.

No entanto, se, por um lado, a globalização se aprofundou de tal maneira a esboçar um cosmopolitismo que surpreenderia ao próprio Kant, por outro lado ainda há muito a ser conquistado em termos de conexão e mobilidade humana.

¹ Fala proferida por Nelson Mandela durante Palestra em Kliptown, Soweto, em 12 de Julho de 2008. *Mandela, nas suas palavras*. Jornal Público, 2013. Disponível em <<https://www.publico.pt/2013/12/06/mundo/noticia/mandela-nas-suas-palavras-1615276>>. Último acesso em 17.12.2017.

Nesse sentido, cabe chamar atenção para dois paradoxos. Numa era em que as fronteiras nacionais se tornam cada vez mais permeáveis, havendo ampla promoção pela livre circulação de ideias, capital e bens, a circulação humana, paradoxalmente, ainda é obstruída e criminalizada. Paralelamente, em um momento histórico em que nunca houve tamanha conexão virtual, a conexão humana solidária ainda deixa a desejar – talvez a abundância de meios virtuais denuncie justamente o anseio humano incessante por novas configurações para verdadeiramente se (re)conectar.

Intersubjetivamente e politicamente, o espectro incompreendido da alteridade continua assombrando os modos de se relacionar. Acompanhou-se a eleição do atual presidente norte-americano cuja campanha se baseou solidamente no discurso radical conservador à imigração e às diferenças, evidenciando o desejo por uma sociedade murada. Da mesma forma, o movimento de saída do Reino Unido da União Europeia (alinhado de “Brexit”) e o tratamento dado por esta comunidade política à chegada inesperada e contínua de refugiados denunciaram o exclusivismo e a dificuldade de recepcionar aquele que é visto como diferente.

Indo além, observa-se o contundente disparate na ascensão de pautas políticas baseadas em bandeiras anti-imigratórias e xenófobas justamente enquanto a crise global de refúgio atinge níveis recordes.² Tais pautas se sustentam em discursos nutridos pela exploração e amplificação do medo e da indiferença solipsista em contraposição à empatia pelo sofrimento do outro e da solidariedade daí advinda. O perigo ainda mora no antagonismo amigo-inimigo trazido por Carl Schmitt enquanto intrínseco ao domínio político da vida: a distinção não depende verdadeiramente dos parâmetros morais do inimigo comum, mas sim da constituição de tal inimigo enquanto um outro que seja existencialmente diferente, e, dessa maneira, alienígena.³ As consequências podem ser devastadoras.

Operando justamente entre os limiares de amigo e inimigo, inclusão e exclusão, está a solidariedade. Nesse sentido, a gravidade da crise migratória mundial vem colocando à prova o significado deste instituto, proporcionando, no

² O Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados (ACNUR) afirma em sua página de estatísticas que estamos vivenciando os mais altos índices oficiais de deslocamento forçado humano, o que inclui, além de refugiados, também apátridas e solicitantes de asilo. UNHCR – The UN Refugee Agency. *Figures at a glance*. Disponível em <<http://www.unhcr.org/figures-at-a-glance.html>>. Último acesso em 29.12.2017.

³ SCHMITT, Carl. *The Concept of the Political*. Chicago: University of Chicago Press, 2007. p. 27.

melhor dos casos, ampla oportunidade de reflexão crítica sobre o mesmo.⁴ Tal crise tem se destacado em particular tanto pela tragédia humanitária vivenciada pela República Árabe da Síria quanto pela inaptidão das potências mundiais e insuficiência dos direitos humanos pautados para lidar com o quadro, se traduzindo em esforços de resolução parcos e insuficientes.

Nesse cenário, solidariedade vem sendo recorrentemente invocada como medida de solução para enfrentamento à crise, tanto institucionalmente como pela mídia e sociedade civil. Se solidariedade já era termo familiar a contextos de ajuda humanitária, foi sedimentada após pronunciamento oficial do secretário-geral da ONU declarando ser a crise de refugiados, sobretudo, uma crise de solidariedade. Não à toa, solidariedade parecia ter se tornado nova palavra de ordem. Manifestava-se levantada ora como bandeira de protesto, ora despretensiosamente disparada, conjurada levianamente como panaceia para a crise.

O que se percebe é que, para além de sua contextualização no plano de ações práticas – a recepção solidária para dentro das fronteiras do Estado-nação, em combinação com o conjunto de ações que envolvem um processo de inclusão socioeconômica – evidencia-se com veemência o clamor inegavelmente ético. Corroborando uma certa descrença nas garantias supostamente fixadas pelos direitos humanos, o que significa enquadrar esse apelo na gramática ética de solidariedade ao invés das normas jurídicas? Primeiramente, o que significa solidariedade e como podemos concebê-la nos termos pós-modernos em que vivemos? Se é certo que as noções abstratas e generalistas de Kant não são mais adequadas ou aceitáveis, também é certo que não podemos dispensar dessas categorias. Então como interpretá-las? O que as nossas chaves teóricas mais críticas têm para nos oferecer?

Parte-se do entendimento de que, embora frequentemente mal utilizado e a despeito de seu contínuo esvaziamento, o instituto da solidariedade é impreterível à sociedade e, desse modo, é essencial que sua normatividade seja recuperada. Nesse sentido, a interseção entre a demanda por solidariedade e o contexto sócio-político da crise de refugiados figurou não apenas como fundamento de sua validade

⁴ Apesar das diferenças jurídicas e simbólicas entre imigrantes, refugiados, solicitantes de asilo e apátridas, entende-se que todos os perfis integram a chamada “crise migratória”. Para fins do presente trabalho, o enfoque dado se concentra nos refugiados pelos motivos que serão explicitados nos capítulos que seguem.

e importância como também enquadramento teórico para sua reabilitação. Argumenta-se que o arquétipo do refugiado representa chave de análise valiosa para a problematização da solidariedade, na medida em que este traz a corporificação da alteridade.

Desse modo, entende-se que a experiência do refugiado possui um privilégio epistêmico para a investigação das nuances da solidariedade humana, na medida em que personifica o contato do Sujeito universal hegemônico com o Outro.⁵ O deslocamento humano forçado, para além de transpassar as fronteiras físicas e soberanas dos Estados, contrapõe-se também a limiares de inclusão e exclusão de ordem social, menos tangíveis, porém tão enraizados quanto. Se apresenta como uma condição promotora da intensificação dos encontros com a diferença e, dessa maneira, abre espaço para a reconfiguração das relações humanas e diferentes modos de repensar a coesão social.

O refugiado é a alteridade que interpela com uma demanda moral imprevisível e insuperável, vocalizada em uma língua ininteligível ou mesmo sem voz. É um Outro que escapa da lógica da liberdade e da autonomia da vontade, pois chega pela via da necessidade, sem ter para onde ir e sem possibilidade de retornar. Em termos menos abstratos, esse Outro majoritariamente deriva de uma diferença sociocultural absoluta – não é branco, não é cidadão, é proveniente do sul global, e não é proprietário de capital. Ao ser negada sua garantia a direitos humano básicos, questiona-se inclusive a sua humanidade, entendida como premissa para a própria solidariedade. Desse modo, considera-se indispensável que a solidariedade seja considerada desde a perspectiva não-hegemônica para que não acabe por reproduzir a sua lógica de dominação.

Como repensar a solidariedade nesse contexto? Seria este um conceito viável em termos de relacionamento humano, capaz de transformar o trauma da diferença em encontro ético? É possível reconstituir uma solidariedade com vistas a compensar as assimetrias de poder e desigualdade? Como podemos imaginar relações humanas postuladas no interrelacionamento entre a diferença e a interdependência, em contraposição à semelhança e ao cálculo racional

⁵ Opto pela capitalização do Sujeito e do Outro para destacar suas concepções ontológicas. O Outro capitalizado não é outro qualquer, é o Outro representante da alteridade. Da mesma forma, o Sujeito se diferencia do sujeito de direitos. Evidentemente, a contraposição entre Sujeito e Outro não significa que o Outro não seja também sujeito, o objetivo é diferenciar a mesmidade da alteridade e, frequentemente, criticar o Sujeito universal em suas abstrações prepotentes.

autointeressado?

A presente dissertação não se intenciona pretensiosa a ponto de efetivamente responder tais questionamentos, tão somente de apontar caminhos para o seu enfrentamento. Tampouco pretende constituir uma teoria da solidariedade propriamente dita. Propõe-se a explorar as nuances da solidariedade humana, seus alcances e limites, tendo como pano de fundo o quadro dos refugiados enquanto representantes do encontro inadiável com a alteridade.

Para sustentar essa tese, é necessário explicitar suas premissas, apresentadas aqui não enquanto verdades universais, mas sim como etapas de raciocínio deliberadamente escolhidas a título de elucidação da problemática que se propõe:

1. Solidariedade, ao mediar entre o individual e coletivo, parte sempre de noções de igualdade.
2. Para que o conceito continue funcional na atualidade, é necessário que se faça o trabalho de repensá-lo sob o enquadramento da diferença.
3. A alteridade figura como chave de análise essencial a esse repensar.
4. Tal alteridade se materializa na figura contemporânea do refugiado, dentre outros. A crise global do refúgio pode ser compreendida como manifestação corpórea do desafio da solidariedade e também chave para sua recuperação.

Considerando que tais premissas nortearão o percurso do presente trabalho, o primeiro capítulo tratará de introduzir o contexto geral da crise de refugiados enfrentada e sua interseção com a crise de solidariedade, para, em seguida, adentrar mais especificamente no que significa solidariedade: seu desenvolvimento na história das ideias, suas conceituações, usos contemporâneos e desafios apresentados. Extrai-se do seu desenvolver histórico, bem como de seus usos contemporâneos, incontestável carga ético-política, além de tangenciar o jurídico e o sociológico.

Já o segundo capítulo apresentará possíveis rumos para a solidariedade a partir da epistemologia da alteridade, visando à problematização deste instituto. Para essa investigação, se utilizará da matriz pós-moderna, especificamente a releitura de solidariedade humana oferecida por Judith Butler, por entender que esta se apoia numa concepção de sociedade que evidencia sua complexidade, heterogeneidade e o seu atravessamento por múltiplas relações de poder. A base de tal crítica está na teoria de solidariedade humana de Judith Butler, passando por conceitos como precariedade, luto e coabitação. O objetivo é apontar para novas

perspectivas e caminhos possíveis para uma solidariedade desmistificada e reconstruída, norteadas pelo ideal dos encontros éticos. É necessário reconstituir a solidariedade, sob o risco de que a lógica dominante seja reinscrita e obscurecida dentro desta.

Ressalta-se que a provocação é o refugiado, e o fio condutor é a solidariedade. Por esse motivo, a literatura apresentada é um tanto diversificada. Para a provocação inicial, Zygmunt Bauman. Para a pesquisa sobre solidariedade, utiliza-se principalmente Kurt Bayertz, Sally Scholz, Max Pensky e Hauke Brunkhorst. Para a conexão entre direitos humanos e solidariedade, Richard Rorty e José-Manuel Barreto. O segundo capítulo inicia com discussões sobre direitos humanos e alteridade através de Costas Douzinas e Hannah Arendt. Depois, Judith Butler, trazendo principalmente Emmanuel Lévinas e Hannah Arendt. Para terminar, um pouco de Derrida.

Observo complementarmente que, se o segundo capítulo é focado na Butler, pode-se dizer que o primeiro já contém traços. Interessa precipuamente a matriz de pensamento pós-moderna, por entender que esta possui as ferramentas mais atuais para o deslinde. O desafio também é seu ceticismo, ou falta de normatividade. Justamente nesse quadro se insere o pensamento de Butler. Se a pós-modernidade um dia foi mais cética, hoje ela parece estar mais aberta tanto ao otimismo quanto à normatividade e ao sentimentalismo, no bom sentido.

Poderia surgir o questionamento quanto à preferência da palavra solidariedade em detrimento de outros conceitos que serão explorados em conexão a este, como a própria precariedade ou coabitação reivindicadas por Butler. Julgo que a riqueza de investigar a solidariedade é justamente por ser uma palavra viva, palatável e que está em uso cotidiano. A ideia é poder reinterpretá-la utilizando esses referenciais.

Por fim, ressalto que pensar sobre a solidariedade em associação aos refugiados neste momento não implica pensar necessariamente sobre questões de multiculturalismo. Se trata de problematizar o momento do encontro, que é mais pertinente à questão de sua recepção segura ou não. Problemas de integração, inclusão e assimilação estão relacionados, claro, mas julgo que pertencem a um segundo momento. A importância central da solidariedade aqui tratada se dá em momento anterior, mais incipiente, em que se determina que essas vidas valem a pena ser salvas e plenamente vividas.

2. Solidariedade em crise: panorama e interseções

Embora adentrar no tema específico do deslocamento forçado – suas origens, consequências e dinâmicas próprias – não esteja dentro do escopo dessa pesquisa, sirvo-me do momento atual de crise humanitária dos refugiados enquanto provocação para a problematização da solidariedade. A incidência do refugiado aqui tem justificativa dupla: por um lado, o questionamento sobre a solidariedade foi motivado pelo noticiamento e repercussões do despontamento do que se convencionou chamar de “crise de refugiados”. Por outro lado, a própria reflexão sobre solidariedade nesse enquadramento leva à ponderação do refugiado em sentido amplo, enquanto arquétipo da alteridade, e de sua significância para a solidariedade.

Nesse relacionar simbiótico, proponho partir do concreto (ou, no mínimo, de alguma concretude) para o abstrato, tendo como princípio catalizador a constatação de estarmos vivendo uma crise de solidariedade, emitida pela ONU em momento crítico para a migração mundial. Não se trata de análise de discurso propriamente dita e não há nenhuma intenção de julgamento de valor quanto à instituição supranacional ou à declaração em si. Considero esta apenas enquanto força motriz, ciente do fato de estar a levando mais a sério do que ela própria se pretenda para, justamente, questionar sobre a solidariedade em termos abstratos, o real objeto de escrutínio.

Após introduzir a crise de refugiados enquanto uma crise de solidariedade, pretende-se traçar nexos mais sólidos entre ambos. Sigo pela desconstrução da chamada “crise dos refugiados” visando dar maior densidade aos corpos e nuances que estão em jogo nesta nomenclatura, aproveitando para apresentar uma contextualização contemporânea das nomeadas crises. Julgo ser importante perceber o contexto global que nomeou a crise enquanto tal, bem como apontar o cenário em que se reivindica maior solidariedade.

Em seguida, apresento propriamente a solidariedade. Serão introduzidas as problemáticas conceituais e normativas sobre este instituto, para então oferecer uma

reconstituição histórica do conceito de solidariedade, bem como de seus usos contemporâneos. Se verá que a solidariedade é um hibridismo ético-político, de onde se deriva sua plasticidade, mas também sua potência. Ressalta-se seu inter-relacionamento com os direitos humanos, tangenciando temas caros aos refugiados como sua humanidade, além de sintetizarem questões de comunidade, universalismo e relativismo. Por fim, termina-se com a apresentação do refugiado enquanto efetivo Outro perante comunidades, identidades e humanidades, reiterando a necessidade de se partir da alteridade para repensar a questão dos laços sociais humanos.

2.1.

A crise de refugiados como crise de solidariedade

Enquanto não se pode dizer que o deslocamento forçado de povos e indivíduos configure uma dinâmica mundial recente, é certo também que o fluxo atual se encontra em uma escala sem precedentes. O ano de 2015 lamentavelmente se consagrou como marco temporal do início de um novo apogeu para a crise humanitária dos refugiados. Os números são desconcertantes: há, pelo globo, aproximadamente 65.6 milhões de pessoas submetidas a deslocamentos forçados, dentre as quais 22.5 milhões reconhecidas como refugiados.⁶ Para agravar a situação, mais da metade da população mundial de refugiados se encontra na condição ainda mais fragilizada de criança ou adolescente.⁷

“Estamos enfrentando a maior crise de refugiados e deslocados do nosso tempo. Acima de tudo, isto não é apenas uma crise de números; é também uma crise de solidariedade”.⁸ Tais palavras proferidas pelo então secretário-geral das Nações Unidas, Ban-Ki Moon, passaram a circular em noticiários ao redor do mundo repetidas vezes ao longo do primeiro semestre de 2016. Em março daquele ano, Moon já havia introduzido seu apelo na abertura de uma conferência das Nações

⁶ UNHCR – The UN Refugee Agency. *Figures at a glance*. Disponível em <<http://www.unhcr.org/figures-at-a-glance.html>>. Último acesso em 24.01.2018.

⁷ Id.

⁸ Tradução livre. Ban-Ki Moon: “We are facing the biggest refugee and displacement crisis of our time. Above all, this is not just a crisis of numbers; it is also a crisis of solidarity.” UNHCR – The UN Refugee Agency. *Global Trends – forced displacement in 2015*. Geneva: UNHCR, 2016. p. 5. Disponível em <<http://www.unhcr.org/576408cd7>>. Último acesso em 31.12.2017.

Unidas em Genebra sobre o tema: a maior crise de refugiados de nosso tempo demandaria “um aumento exponencial da solidariedade global”.⁹

Incitações por solidariedade estavam por toda parte. A campanha “#withrefugees”, promovida pelo Alto Comissariado das Nações Unidas para os Refugiados (ACNUR) para angariar assinaturas em um abaixo-assinado mundial, revela em sua descrição o objetivo solidário duplo: serviria tanto para a sociedade civil expressar sua solidariedade quanto para motivar que os Estados-nações agissem com solidariedade, visando ao desenvolvimento de um pacto global.¹⁰

Ainda no âmbito das Nações Unidas, o imperativo de solidariedade foi destacado também em relatórios oficiais: o tema central do relatório anual de proteção internacional da ACNUR de 2016 girou em torno dos “conceitos fundamentais de cooperação internacional, solidariedade e responsabilidade, e partilha dos encargos”, demonstrando uma mudança interessante de vocabulário em relação ao relatório do ano anterior, o qual focava especificamente na noção mais exclusivista de Estado de Direito.^{11 12}

Já no campo midiático, imagens arrepiantes denunciando o sofrimento humano da empreitada do deslocamento forçado vieram recorrentemente acompanhadas pelo mesmo apelo, despertando manifestações de solidariedade em prol de um aparente interesse humano coletivo. A fotografia do corpo sem vida do pequeno Alan Kurdi estirado numa praia turca, refugiado sírio de apenas três anos que tentava a travessia do Mediterrâneo por bote junto à sua família, tornou-se particularmente emblemática da tragédia e provocou sensibilização mundial.¹³

O que a nomeada crise de solidariedade implicaria nestas circunstâncias? Expõe-se, inicialmente, a plasticidade do termo solidariedade - à primeira vista,

⁹ *É a maior crise de refugiados do nosso tempo," diz Ban Ki-moon.* Deutsche Welle. 30 de mar, 2016. Disponível em <<http://www.dw.com/pt-br/%C3%A9-a-maior-crise-de-refugiados-do-nosso-tempo-diz-ban-ki-moon/a-19151206>>. Último acesso em 22.08.2017.

¹⁰ UNHCR – The UN Refugee Agency. #WithRefugees Campaign. Disponível em <<http://www.unhcr.org/withrefugees/about/>>. Último acesso em 21.06.2017.

¹¹ UNHCR – United Nations High Commissioner for Refugees, Executive Commissioner. *Note on International Protection*. Standard Committee 63rd meeting. 12 de julho de 2016. P. 3. Disponível em <<http://www.refworld.org/type.UNHCRNOTES...57c8205f4.0.html>>. Acesso em 12.01.2017.

¹² UNHCR – United Nations High Commissioner for Refugees, Executive Commissioner. *Note on International Protection*. Standard Committee 63rd meeting. 08 de junho de 2015. Disponível em <<http://www.refworld.org/type.UNHCRNOTES...55c1dacf4.0.html>>. Acesso em 12.01.2017.

¹³ BAKER, Beth. *When is a Refugee a Refugee?* p. 5. In. HAINES, David; HOWELL, Jayne; KELES, Fethi (ed.). *Maintaining Refuge: Anthropological Reflections in Uncertain Times*. Committee on Refugees and Immigrants, Society for Urban, National, and Transnational/Global Anthropology, American Anthropological Association, 2017. p. 5-10.

tanto as convocações levianas quanto o tratamento vazio dado ao instituto sugerem certa ingenuidade, acabando por recair no universalismo acrítico ou no cosmopolitismo utópico. Inicia-se a investigação de sua relevância e possível alcance.

Tomando como referencial a fala de Ban-Ki Moon, percebe-se um viés duplo da solidariedade pretendida. Em um primeiro momento, Moon justifica seu apelo pelo fato de 90% dos refugiados do mundo terem sido acolhidos por países em desenvolvimento. Apenas oito países abrigam mais da metade da população mundial de refugiados. Para Moon, a solidariedade operaria enquanto uma partilha de responsabilidades mais equitativa para estancar a crise nos países anfitriões. “O deslocamento de pessoas é intrinsecamente um fenômeno global que demanda o compartilhamento global de responsabilidades.”¹⁴

Concebida de uma perspectiva global, a(s) crise(s) de refúgio trazem à tona os desequilíbrios instituídos entre o norte e sul do planeta – há uma distribuição desigual da “crise” pelo mundo. Trata-se aqui de fronteiras geopolíticas, que não são naturais, geográficas e nem fixas. Embora a crise seja sempre anunciada como uma crise dos Estados ricos do norte global, são os países com menos recursos que arcam com quase todo o ônus em termos de custos econômicos e sociais.¹⁵ Atualmente, os seis Estados-nações que mais abrigam indivíduos que sofreram deslocamento forçado são a Turquia, Paquistão, Líbano, República Islâmica do Irã, Uganda e Etiópia, nesta ordem.¹⁶ Além disso, confirma-se que os refugiados em sua totalidade são esmagadoramente provenientes do sul global, em evidência às discrepantes assimetrias norte-sul.

No entanto, em um segundo momento, Moon parece adotar o entendimento de solidariedade pelo viés ético: reitera que as necessidades humanas acabam sendo obscurecidas pelo medo e a ignorância, abrindo o caminho para a “xenofobia falar mais alto do que a razão”, complementando:

¹⁴Tradução livre. “Movements of people are a quintessentially global phenomenon that demands a global sharing of responsibility.” MOON, Ban-Ki. *UN Secretary-General's Op-Ed: “Refugee and migrants: a crisis of solidarity.”* Office of the Secretary General's Envoy on Youth, 9 de maio de 2016. Disponível em <<http://www.un.org/youthenvoy/2016/05/secretary-generals-op-ed-refugees-migrants-crisis-solidarity/>>. Último acesso em 23.06.2017.

¹⁵SOUZA, Fabricio Toledo. *A crise do refúgio e o refugiado como crise*. 2016. Tese (Doutorado em Direito) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, p. 23. 2016.

¹⁶UNHCR – The UN Refugee Agency. *Figures at a glance*. Disponível em <<http://www.unhcr.org/figures-at-a-glance.html>>. Último acesso em 24.01.2018.

“Devemos começar pelo reconhecimento de nossa humanidade compartilhada. Milhões de pessoas deslocadas têm sido expostas a um sofrimento extremo. Milhares têm morrido nos mares do Mediterrâneo e Andamão, no Sahel e na América Central. Refugiados e imigrantes não são ‘outros’; são tão diversos quanto à família humana em si.”¹⁷

Logo, percebe-se que, de um lado, se apela à solidariedade entre Estados-nações, atuais e potenciais receptores de refugiados, especialmente no que tange ao “compartilhamento de encargos” – o que parece estar associado eminentemente à solidariedade enquanto um princípio de cooperação do âmbito do direito internacional. De outro lado, apela-se à solidariedade com os refugiados em si, o que remeteria aos laços intersubjetivos humanos e ao clamor pelo acolhimento ético além de físico do Outro, com base numa humanidade compartilhada.

Mas diferentemente do que sugere Moon, a solidariedade humana em sua acepção ética não parece estar mais ligada à razão do que ao sentimento. Ou melhor, a razão ocidental hegemonicamente instituída é colonizada, domesticada, concebida dentro de determinados moldes atravessados por relações de poder que determinam ideais bastante particulares, a despeito de elevados enquanto desiderato universal. Nesse sentido, livrar-se de sentimentos irracionais como o medo não garantiria que o racional remanescente, por si só, ensejasse uma solidariedade mais equitativa. Além do mais, a racionalidade estabelecidamente liberal e solipsista parece justamente se contrapor à abertura ao Outro englobada pela solidariedade.

Isto porque, a solidariedade revela, de imediato, sua qualidade relacional: aparenta estabelecer algum tipo de ponte entre o Sujeito e o Outro, ou um coletivo de Outros. Uma crise de solidariedade, então, importaria na suposição da inexistência de uma ponte, ou, no mínimo, de sua ruptura ou incompletude de acabamento. Prefiro supor que a ponte exista, mas se fez obstruída. Por vezes, a solidariedade encontra uma brecha, atravessa e se manifesta em “festivas explosões de curta duração”. Outras vezes, se perde no caminho ou cai em fissuras de diferentes profundidades e origens. Tomo emprestada passagem de Bauman em

¹⁷ Tradução livre. “We need to begin by recognizing our common humanity. Millions of people on the move have been exposed to extreme suffering. Thousands have died in the Mediterranean, on the Andaman Sea, in the Sahel and in Central America. Refugees and migrants are not “others”; they are as diverse as the human family itself.” MOON, Ban-Ki. *UN Secretary-General's Op-Ed: “Refugee and migrants: a crisis of solidarity.”* Office of the Secretary General's Envoy on Youth, 9 de maio de 2016. Disponível em <<http://www.un.org/youthenvoy/2016/05/secretary-generals-op-ed-refugees-migrants-crisis-solidarity/>>. Último acesso em 23.06.2017.

obra dedicada ao contexto da "crise de refugiados", a qual julgo enquadrar tal problemática através da reflexão sobre obrigações morais:

"O que está acontecendo hoje – em acentuada oposição ao espaço, em permanente expansão, da interdependência humana – é a redução daquele domínio das obrigações morais que estamos prontos a admitir, cuja responsabilidade estamos dispostos a assumir e a aceitar como o objeto de nossa atenção e ação corretiva constantes, cotidianas. Não apenas durante as festivas explosões de curta duração de solidariedade e preocupação desencadeadas pelas imagens midiáticas de sucessivas tragédias espetaculares na interminável saga dos migrantes. O problema é que, durante os prolongados espaços de tempo que separam esses festivais morais, tendemos a viver num mundo claramente separado, em aparência de modo irreversível, entre "nós" e "eles". Essa fissura não exige a negação da moral em si. Pelo contrário, cotidianamente, e em escala maciça, essa brecha gera esforços frenéticos para colocar impulsos morais – jamais mortos, porém adormecidos na maior parte do tempo – a serviço da divisão e do antagonismo sociais e políticos."¹⁸

Bauman condensa nessa passagem a compreensão da crise em questão e inadvertidamente fornece balizas para o destrinchar que será levado a cabo pela presente pesquisa. De fato, a própria solidariedade é definida como uma obrigação moral, trazendo consigo uma normatividade problemática, como será explicitado no decorrer do capítulo. Ademais, a aposta na interdependência humana também tem sido objeto de contemplação das formulações ético-políticas de Judith Butler, tema de exposição que norteará o segundo capítulo.

Além disso, o título dado a sua obra sugere justamente o contorno que será enfatizado – o refugiado enquanto alteridade. O desconhecido que bate à porta carrega em seu próprio corpo uma mensagem a qual quem está atrás da porta não deseja ser lembrado; de que existem forças globais distantes, intangíveis, obscuras e misteriosas que agem em nossas vidas a despeito de nossas preferências e vontade.¹⁹ Seu chegar é imprevisto, indesejado e, assim, sempre intempestivo, eis que “transportam as más notícias de um canto do mundo para a porta de nossas casas”.²⁰

Quando o sujeito em fuga atravessa a fronteira em busca de refúgio, incentivado pela imagem de segurança e garantia dos direitos humanos vendida pelo modelo das nações democráticas da parte mais rica do globo, se apresenta ele próprio enquanto crise. Cruzar a fronteira física importa em tornar-se fronteira; sua

¹⁸ BAUMAN, Zygmunt. *Estranhos à nossa porta*. Rio de Janeiro: Zahar, 2017. p. 79.

¹⁹ Ibid. p. 20-21.

²⁰ RUTHERFORD, Jonathan. *After identity*. London: Lawrence and Wishart, 2007. p. 60. Apud. BAUMAN, Zygmunt. *Estranhos à nossa porta*. Rio de Janeiro: Zahar, 2017. p. 20-21.

presença corpórea é o limiar que separa o familiar do desconhecido, o “nós” do “eles”. O refugiado é a alteridade encarnada que bate à porta pedindo nada além de solidariedade: que seja reconhecido em sua humanidade, sua dor e seus desejos por uma vida melhor.

2.2.

Sobre estranhos e portas: contornos contemporâneos da(s) crise(s)

Antes de questionar a solidariedade, é preciso saber de quem são as portas. Se entendermos que a própria abertura da porta tem como requisito o reconhecimento da humanidade de quem está do outro lado, isto implica que o dono da porta é também dono da humanidade; aquele quem guarda em suas mãos o poder de nomeá-la naquele instante em que lhe é solicitado. Nesse sentido, partir do concreto para o abstrato (ainda que impossível dar conta do concreto em sua totalidade, sempre atravessado por múltiplas identidades), é entender que a alteridade possui corpo, e o dono da porta também. A crise de solidariedade tem endereço.

Sabemos que o estranho à porta é também estrangeiro. No que tange a sua “estranheza”, chamo atenção para a constituição do Outro por meio de duas dimensões principais: a intersubjetiva e a política. A intersubjetiva está ligada à qualidade psíquica inalcançável da alteridade, já que cada indivíduo habita exclusivamente a sua própria mente e está restrito aos limites desta (pelo menos por enquanto). Já do ponto de vista político, a alteridade está profundamente imbricada no imaginário moderno ocidental e em suas condições sócio-políticas. O Outro é todo aquele que foge do padrão hegemônico do Sujeito universal em sua branquitude, seu patriarcado, heterossexualidade, propriedade capitalista e cidadania.

Desse modo, são os marginalizados, subalternos e periféricos que encarnam o lugar do Outro, sempre visto com desconfiança e menosprezo em sua estrangeiridade ao padrão dominante de produção de sujeitos. Tal estrangeiridade, no caso do refugiado, é também literal: remete diretamente a sua condição de sujeito externo a uma comunidade definida em termos territoriais, nacionalistas e identitários. Por isso, a corporificação dos sujeitos no bojo do panorama

contemporâneo se faz essencial para a discussão da tensão que gravita entre indivíduos e comunidades políticas.

Nesse sentido, é extremamente relevante delinear o contexto que reinseriu a questão dos refugiados às prioridades da pauta política mundial. Apelidada midiaticamente de “crise dos refugiados”, – por vezes “crise europeia dos refugiados”, já assinalando seu recorte – houve o agrupamento supostamente desprezioso de dois elementos que merecem ser dissecados. Com a breve desconstrução da denominação se pretende assinalar nuances modeladoras da situação, as quais, por sua vez serão essenciais para a reflexão posterior sobre a solidariedade.

Em relação à origem da crise, as Nações Unidas indicaram que a persistência dos conflitos armados no Oriente Médio e Norte da África em combinação com turbulências em partes da África subsaariana impactaram negativamente as dinâmicas migratórias globais, sobretudo em decorrência das crises interligadas vividas no Iraque e na República Árabe da Síria.²¹ Nesse contexto, o desenrolar da guerra civil na Síria, a qual já entrou no sétimo ano de conflito armado contínuo e se demonstrou progressivamente mais extrema e sistemática, adicionou novos contornos à calamidade em questão.²²

Para além do tremendo salto no contingente de refugiados — a ONU estimou que em 2015 havia 11.7 milhões de cidadãos da República Árabe da Síria em estado de necessidade de proteção e assistência — as rotas de refúgio se redirecionaram substancialmente às fronteiras do velho continente.²³ A proximidade geográfica, aliada à necessária busca por Estados garantidores de melhores condições de vida, ocasionaram um influxo maciço de migração a países europeus, de maneira nunca antes vista.

Por isso, os holofotes estiveram voltados, sobretudo, para a Europa – os dados anunciaram ser a crise migratória mais grave registrada no continente europeu desde a Segunda Guerra Mundial.²⁴ Estima-se que em 2015 a União

²¹ UNHCR – The UN Refugee Agency. *Statistical Yearbook 2014*. 14ª ed. Dez. 2015. p. 27. Disponível em <<http://www.unhcr.org/56655f4b19.html>>. Último acesso em 22.01.2018.

²² UNHCR – The UN Refugee Agency. *Syria conflict at 7 years: ‘a colossal human tragedy’*. 09 de mar. 2018. Disponível em <<http://www.unhcr.org/news/press/2018/3/5aa1ad2e4/syria-conflict-7-years-colossal-human-tragedy.html>>. Último acesso em 10.03.2018.

²³ UNHCR – The UN Refugee Agency. *Statistical Yearbook 2015*. 15ª ed. Set. 2017. P. 15. Disponível em <<http://www.unhcr.org/statistics/country/59b294387/unhcr-statistical-yearbook-2015-15th-edition.html>>. Acesso em 26.01.2018.

²⁴ UNHCR – The UN Refugee Agency. *Statistical Yearbook 2014*. 14ª ed. Dez. 2015. p. 14.

Europeia recebeu 1,3 milhões de pedidos de asilo, em gritante contraste com os 627 mil pedidos registrados ano anterior.²⁵ Isto é, o número de cidadãos de países não integrantes da UE que solicitaram asilo a esta mais do que duplicou de 2014 para 2015, constatando-se que os pedidos provenientes de cidadãos da Síria ocuparam 27.8% dos pedidos de asilo totais daquele ano, seguidos de 14% advindos de nacionais do Afeganistão, 10% do Iraque, 6% da Nigéria e 5% do Paquistão.²⁶

Enquanto se reitera a tragédia dos recentes acontecimentos propulsores do deslocamento forçado de massas de indivíduos – e sua tradução numérica bem confirma tratar-se de circunstância calamitosa – aponta-se o cenário em que foi fixado chamar de “crise”. Aqui, o primeiro e eventual terceiro elemento da alcunha se entrelaçam: a crise de refugiados desencadeou uma crise europeia e, possivelmente, tornou-se crise em primeiro lugar devido a isso. Tal nuance leva ao questionamento especulativo, mas não por isso isento de valor, da repercussão global que a “crise” se valeria caso suas decorrências não tivessem adentrado os confins europeus.

O ponto não é negar que a situação global de refugiados seja uma crise por si só, europeia ou não. Neste aspecto, inclusive, ressalta-se tanto a severidade quanto a multiplicidade de crises de refúgio que assolam outras regiões do globo, a princípio distantes e não relacionadas à Europa – por exemplo, a cruel perseguição do povo Rohingya, minoria étnica em Mianmar, o tenebroso conflito político no Burundi que já amedrontou milhares e o crescente êxodo de cidadãos venezuelanos que adiciona tensão na América do Sul. Efetivamente, o objetivo é realçar uma particularidade contundente da crise contemporânea e do formato em que se propagou, inevitavelmente forjado pelos moldes hegemônicos de poder. Trata-se do reconhecimento do molde eurocêntrico da crise.

O Sujeito universal também pode ser localizado no mapa-múndi, na composição geopolítica do globo, a qual não se pode mais desatrelar de sua configuração assimétrica e colonial. Não se pode ignorar que o Sujeito universal é europeizado e que o deslocamento de sujeitos subalternizados pelo globo desafia a

Disponível em <<http://www.unhcr.org/56655f4b19.html>>. Último acesso em 22.01.2018.

²⁵ EUROSTAT. Statistics Explains. *Asylum Statistics*. Dados de 02 de março e 20 de abril de 2016. Disponível em <http://ec.europa.eu/eurostat/statistics-explained/index.php/Asylum_statistics>. Acesso em 12.01.2017.

²⁶ Id.

autoridade de fronteiras geográficas e identitárias.²⁷ O que interessa aqui não é aprofundar a crítica colonial, mas nem por isso deixar de oferecer um panorama da “crise de refugiados” que leve em consideração essa realidade. Bauman estava ciente disso quando escreve sobre o “pânico moral” desencadeado pela crise migratória, a qual supostamente estaria “afundando a Europa e sinalizando o colapso e a dissolução do modo de vida que conhecemos, praticamos e cultivamos.”²⁸ A crise tomou a forma atual por bater às portas da Europa.

Ademais, atenta-se ao fato de que a própria figura do refugiado foi, inicialmente, forjada pelo mesmo molde. O instrumento normativo mais relevante a essa categorização, a Convenção das Nações Unidas relativa ao Estatuto dos Refugiados, fora criada em 1951 para amparar os refugiados europeus decorrentes da desolação deixada pela segunda guerra mundial. Sua formulação eurocentrada fez também com que fosse míope: fez do refugiado o signo de um tempo, com prazo determinado para acabar.²⁹ Demorou pouco menos de duas décadas para a realidade global bater de frente com a insustentabilidade da lei: em 1967 a Convenção de 1951 teve seu escopo ampliado pelo Protocolo de Nova Iorque, o qual retirou as limitações temporais e geográficas colocadas, enfim universalizando a proteção.

Hoje, lidas em conjunto, as normas definem o refugiado como aquele que, encontrando-se fora de seu país de origem, está impossibilitado de retornar a este em razão de fundados temores de perseguição por questões de raça, religião, nacionalidade, grupo social ou opiniões políticas. Também se considera refugiado o indivíduo que estiver sofrendo grave e generalizada violação de direitos humanos, assim obrigado a deixar seu Estado-nação originário para buscar refúgio em outro.³⁰

²⁷ Nesse aspecto, recomenda-se a leitura de Walter Mignolo: “The interrelated phenomena of globalization and migration have served to highlight the borders in relation to the territory, not just the territorial borders of the nation-state but the existential conditions of migrants who are always dwelling in the borders, whether they reside in the heart of Paris, Berlin, London, New York or Los Angeles, or in the borders that divide Europe from Africa or the United States from South America and the Caribbean.” MIGNOLO, Walter. *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*. Princeton: Princeton University Press, 2012. P. xv.

²⁸ BAUMAN, Zygmunt. *Estranhos à nossa porta*. Rio de Janeiro: Zahar, 2017. p. 7.

²⁹ SOUZA, Fabricio Toledo. *A crise do refúgio e o refugiado como crise*. 2016. Tese (Doutorado em Direito) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, p. 27. 2016.

³⁰ Ver Artigo 1º da Convenção relativa ao Estatuto dos Refugiados de 1951 e do Protocolo de 1967 Relativo ao Estatuto dos Refugiados, disponíveis em <http://www.acnur.org/t3/fileadmin/Documentos/portugues/BDL/Convencao_relativa_ao_Estatuto_dos_Refugiados.pdf?view=1> e <http://www.acnur.org/fileadmin/scripts/doc.phpfile=fileadmin/Documentos/portugues/BDL/Protocolo_de_1967_Relativo_ao_Estatuto_dos_Refugiados>. Último acesso em 31 de novembro de 2017.

Quanto a isso, passa-se ao esclarecimento do segundo elemento da “crise dos refugiados”: a definição e constituição do refugiado em si. A dificuldade está na discrepância entre o uso coloquial e jurídico do termo “refugiado”. Para isso, é necessário endereçar o emaranhado de termos muitas vezes utilizados indiscriminadamente, com pouca precisão ou contexto histórico. A princípio, a diferença entre refugiados e imigrantes, apátridas, deslocados internos e solicitantes de refúgio está no reconhecimento jurídico do refugiado enquanto tal. O reconhecimento, nestes termos, se refere estritamente à subsunção de um fato concreto individualizado à norma jurídica vigente em âmbito internacional, satisfeitos os requisitos legais.

O fato do status de refugiado ser uma categoria jurídica significa que o juízo quanto à aplicabilidade da lei é determinante para sua proteção sob o manto do direito; as distinções técnicas entre a população de indivíduos forçados a se deslocarem resultam em garantias jurídicas distintas. Dessa maneira, em termos práticos, a diferenciação entre refugiados e imigrantes, apátridas, solicitantes de refúgio e deslocados internos é bem relevante, por mais que, em sentido atécnico, todos possam estar igualmente necessitados de refúgio.

Em termos simbólicos, a discrepância de nomenclatura também não é inofensiva. O termo mais genérico “imigrante” é comumente atrelado à noção de “econômico”, trazendo consigo conotações negativas. Refere-se ao imigrante como aquele que, por motivações econômicas, desloca-se por livre arbítrio em busca de melhores empregos e condições de vida, desse modo se tornando um novo competidor indesejado dentro do mercado nacional que o recepcionou. Em contraste, não obstante o refugiado esteja igualmente imigrando à procura de melhores condições, entende-se que este não teve escolha: era questão de vida ou morte.

Ocorre que o fundamento da distinção se demonstra cada vez mais tênue. Primeiramente, pelo sutil limiar do escolher – não somente gera a condenação implícita do imigrante à aceitação das condições precárias de vida dentre as quais nasceu, corroborando para a manutenção das assimetrias globais, como também desconsidera a agência do refugiado em sua escolha por viver.³¹ O fato de um

³¹ SOUZA, Fabricio Toledo. *A crise do refúgio e o refugiado como crise*. 2016. Tese (Doutorado em Direito) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, p. 14. 2016.

imigrante não ter fugido de uma guerra não significa que não busque refúgio de circunstâncias tão cruéis quanto.

Longe de serem neutras, as escolhas terminológicas se revelam mais nefastas do que podem aparentar à primeira vista, como comprovou-se no desenrolar da própria crise em questão. O jornalista Adam Taylor relata as implicações decorrentes da mudança de vocabulário após o estouro inicial da crise em 2015 – o jornal “Al Jazeera English” teria sido o primeiro a romper com os demais noticiários e deliberadamente substituir o termo migrante por refugiado.³²

A mudança teria desencadeado uma série de outros desdobramentos, tanto semânticos quanto relativos à própria postura perante aqueles. Segundo Taylor, as primeiras descrições da chegada dos “migrantes” ao continente europeu relatadas por reportagens e representantes de governo valiam-se de palavras de tom bélico, ilustrando um verdadeiro cenário de batalha: a Europa Fortaleza estaria sofrendo uma “invasão” por “hordas” de estrangeiros “saqueadores” que a mantinham “sitiada”. Como se a fuga dos refugiados de conflitos armados transferisse a própria zona de guerra para as fronteiras europeias, onde as vítimas transformaram-se nos perpetradores.

Assim, o objetivo de passar a chamar os migrantes de refugiados, embora atécnico, teria sido de garantir-lhes maior humanidade através da sugestão implícita de seu sofrimento, uma vez que o termo migrante já estaria atrelado a concepção deste enquanto um incômodo, uma inconveniência. “Migrante é uma palavra que retira a voz daqueles que sofrem. Substituí-la por refugiado é – ainda que de maneira singela – uma tentativa de trazê-la de volta.”³³

De fato, a iniciativa foi bem recepcionada pela mídia e a preferência pelo uso do termo “refugiado” se generalizou – mas nem por isso a humanidade inerente o acompanhou. As iniciativas europeias não deram conta do alastramento da crise e as medidas de resolução oferecidas se demonstraram desorganizadas,

³² TAYLOR, Adam. *The difference between a migrant and refugee, in one sentence*. The Independent, 28 de agos. 2015. Disponível em <<https://www.independent.co.uk/news/world/europe/the-difference-between-a-migrant-and-refugee-in-one-sentence-10476567.html>>. Último acesso em 21.12.2017.

³³ Tradução livre. “Migrant is a word that strips suffering people of voice. Substituting refugee for it is – in the smallest way – an attempt to give some back.” MALONE, Barry. *Why Al Jazeera will not say Mediterranean 'migrants'*. Al Jazeera English. 20 de ago, 2015. Disponível em <<https://www.aljazeera.com/blogs/editors-blog/2015/08/al-jazeera-mediterranean-migrants-150820082226309.html>>. Último acesso em 21.12.2017.

inconsistentes e insensíveis, evidenciando a discrepância entre a previsão dos direitos humanos e seu desenrolar na prática.

Seyla Benhabib chamou atenção à ironia da União Europeia: nascida das cinzas da catastrófica Segunda Guerra Mundial, à luz dos direitos humanos, tornou-se o continente de uma lógica administrativa falha, desumana e de práticas eurocêntricas.³⁴ Nesse sentido, as condições de desumanização aos quais os refugiados têm sido expostos se tornaram ainda mais gritantes: sua perseguição por cães e jatos de água, sua “numeração” no antebraço em caneta permanente e o limbo torturante provocado pela demora inexplicável no processamento dos pedidos de refúgio.

O objetivo seguiu sendo o de proteger a Europa da chegada dos “invasores”, valendo-se de legislações ilógicas como artifício. Como exemplo, Benhabib cita o Acordo de Dublin, o qual estabelece que o Estado-membro responsável pelo processamento do pedido de asilo deve ser o primeiro Estado-membro no qual o refugiado pisou, gerando uma sobrecarga injusta a determinados Estados em virtude de sua localização. Tal pacto fez da Grécia um “gargalo humanitário” por onde a maioria dos refugiados chegaram e permaneceram detidos, país ainda em recuperação de uma crise financeira.

Ainda mais duvidoso foi o acordo realizado entre a União Europeia e a Turquia, firmado com o objetivo de interromper o fluxo de refugiados adentrando as fronteiras europeias através daquela lhe concedendo, em contrapartida, recompensa monetária. Tal acordo tornou-se polêmico justamente pela clareza da relação contratual e dos papéis definidos por esta: visando beneficiar apenas as partes contratantes, fizeram dos refugiados peças de barganha, invertendo o significado de vítima e deixando de lado justamente aqueles que mais necessitavam de proteção.

Mas talvez mais assustadores sejam os casos de “criminalização da solidariedade” - a detenção de voluntários e ativistas de direitos humanos que ajudam refugiados no movimento migratório ou mesmo salvam suas vidas, sob a

³⁴Em abril de 2016, foi promovido evento de iniciativa de Seyla Benhabib, em colaboração com Bernard E. Harcourt, o qual reuniu acadêmicos e estudantes de direito e áreas afins na Columbia Law School para uma discussão interdisciplinar do tema em foco. Com o título de “Crise dos Refugiados da UE e o futuro da Europa: desafio moral e dilema político”, o evento procurou delinear alguns dos principais pontos de enfrentamento apresentados pela crise. BENHABIB, Seyla. *The EU Refugee Crisis and the Future of Europe: Moral Challenge and Political Conundrum*. (Palestra). Columbia Law University, EUA. 1o de Abril de 2016.

justificativa mal embasada de estarem facilitando a “entrada, movimentação e residência de estrangeiros em situação irregular”.³⁵ Em dinâmica semelhante, houve o recorrente impedimento de operações de busca e resgate determinado por certos governos europeus para impossibilitar organizações não-governamentais que operam salvando vidas em alto-mar. Estas são iniciativas que carregam a marca de uma verdadeira campanha de desincentivo à solidariedade da sociedade civil, drasticamente diminuindo o número de embarcações e indivíduos dispostos a ajudar.^{36 37}

Nesse sentido, o já alto risco da travessia do Mediterrâneo – denunciada pelas imagens de transportes marítimos de estrutura precária abarrotados de gente, os inúmeros casos de vendas de boias falsas e o perigo frequente de tráfico humano – ainda se somou às ações antissolidárias quanto ao resgate das vidas que naufragavam. Em meio à gravidade das violações de direitos humanos e frieza quanto ao humano, este é o contexto que evidencia tanto a crise de solidariedade como uma solidariedade em crise.

2.3.

Em busca da solidariedade

Dada a sua crise, faz-se necessário indagar: o que é, afinal, solidariedade? Não é palavra estranha ao vocabulário habitual, muito menos aos contextos de crise humanitária. Mas apesar da aparente banalidade do termo, não é de fácil definição. Traduz de imediato certa noção de sentimento compartilhado, uma ligação que

³⁵ Na França, cerca de 100 associações nacionais e locais incluindo sindicatos se uniram em janeiro de 2017 para publicar um manifesto com o objetivo de repudiar o tal “delito de solidariedade”, enfatizando: “É claro que a solidariedade nunca foi escrita em qualquer código como crime. No entanto, ativistas associativos que apenas ajudam pessoas em situações muito precárias, vítimas de decisões perigosas, violentas ou mesmo desumanas, estão agora enfrentando a justiça. Com a introdução do estado de emergência, e no contexto denominado “crise da migração”, há um recrudescimento dos processos destinados a impedir a expressão da solidariedade com os migrantes, refugiados, ciganos, migrantes indocumentados”. Ligue des Droits de l’Homme. *Pour en finir avec le délit de solidarité*. 12 de jan, 2017. Disponível em <<https://www.ldh-france.org/en-finir-delit-solidarite/>>. Último acesso em 08.12.2017.

³⁶MSF – Médicos Sem Fronteiras. *Mediterrâneo: governos europeus estão impedindo operações de busca e resgate*. 21 de mar, 2018. Disponível em <<https://www.msf.org.br/noticias/mediterraneo-governos-europeus-estao-impedindo-operacoes-de-busca-e-resgate>>. Último acesso em 21.03.2018.

³⁷ CURZI, Corallina Lopez. Culpada por ser solidária: como na Europa, a solidariedade é criminalizada. *Open Migration*, 23 de jan, 2017. Disponível em <<http://openmigration.org/analisi/colpevoli-di-essere-solidali-come-in-europa-si-criminalizza-la-solidarieta/>>. Último acesso em 08.12.2017.

transcende os limites do plano individual. Desse modo, costuma envolver a vaga compreensão de ser uma combinação obscura entre compaixão e justiça social.³⁸

O estudo mais aprofundado sobre o instituto revela prontamente uma curiosa ausência de teorização, logo destacada por todos os autores que se propõem a investigá-la, além da ampla gama de recortes possíveis e significados atribuídos. Não à toa, Max Pensky alerta:

“De todos os conceitos que formam a constelação do pensamento político moderno, 'solidariedade' certamente é forte candidata ao título de mais desafiador. Simultaneamente poderoso e subteorizado, o conceito de solidariedade parece funcionar em uma gama surpreendente de discursos”.³⁹

Se, por um lado, se poderia argumentar a favor das vantagens de sua versatilidade, por outro lado, tal condição inevitavelmente aponta ao seu esvaziamento. A polivalência de figurar ora como valor ético, princípio jurídico, aliança política ou mero dispositivo retórico denota, no mínimo, uma zona de instabilidade. Em muitos casos, seu conteúdo teórico parece ser ofuscado pela sua função meramente apelativa.

Kurt Bayertz oferece uma das mais extensivas discussões sobre solidariedade enquanto um conceito moral até hoje.⁴⁰ Em esforço pioneiro, ele desafiou acadêmicos da filosofia política e moral a examinarem o conceito da solidariedade da mesma maneira como se fazia à época com o conceito de justiça, compondo obra inteira dedicado ao tema. Bayertz concorda que, de fato, o uso da solidariedade promovido acriticamente em discursos consideravelmente heterogêneos e de finalidades variadas torna seu significado inconsistente e impreciso. Nesse sentido, especula que talvez a popularidade de seu emprego se deva justamente à nebulosidade de seu status teórico – a falta de clareza quanto a seus pré-requisitos e implicações estimularia seu uso tão desinibido.⁴¹ Desse modo,

³⁸ Aqui, tomo a liberdade de generalizar uma constatação extraída a partir da experiência pessoal de Sally Scholz, filósofa norte-americana autora do livro “Political Solidarity”. Neste, Scholz relata que seu interesse pelo tema teria sido despertado a partir de uma experiência de “imersão urbana” enquanto aluna de sociologia na faculdade – cursou matéria em que morou por alguns dias no porão de uma igreja que abrigava moradores de rua, com o objetivo de solidarizar-se com os mesmos. SCHOLZ, Sally. *Political Solidarity*. University Park: The Pennsylvania State University Press, 2008. p. 1.

³⁹ PENSKEY, Max. *The Ends of Solidarity: Discourse Theory in Ethics and Politics*. Albany: State University of New York Press, 2008. p. 1.

⁴⁰ SCHOLZ, Sally. *Political Solidarity*. University Park: The Pennsylvania State University Press, 2008. p. 10.

⁴¹ BAYERTZ, Kurt. *Foreword*. In. BAYERTZ, Kurt (Org.). *Solidarity*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1999. p. vii.

continuaría sendo livremente invocada para mobilizar uma prontidão de ação e engajamento, conjurando certa conotação de sacrifício pessoal.

Dessa forma, para Bayertz, a solidariedade acaba compartilhando o mesmo destino de outros conceitos chaves da terminologia ética e política – o de não ser definido de uma maneira vinculante e, conseqüentemente, utilizado de formas diversas e por vezes contraditórias.⁴² Porém, diferentemente do que ocorre com outros termos comparáveis, como justiça, igualdade e liberdade, essa heterogeneidade não derivaria da abundância de teorias conflitantes, já que não se poderia dizer haver um “*embarras de richesse*” de teorias, mas sim justamente da incerteza gerada pelo motivo contrário. No entanto, defende que o maior argumento de sua validade é a inevitabilidade de seu valor moral. Bayertz compara o fenômeno da solidariedade a um “bloco errático em meio ao horizonte moral de nossa idade moderna”, cujo peso e dimensões impossibilitam que seja negligenciado, por mais que se possa desviar de tal bloco ou subestimar seu valor.⁴³

Todavia, salienta-se que Bayertz e demais colaboradores escrevem ainda na virada do século XXI. De lá para cá, as mudanças vivenciadas intensificaram o interesse por solidariedade, inclusive a proliferação quanto a sua teorização. Apesar disso, seu uso continua bastante controverso:

“Muitos são da opinião de que o conceito é tão ideologicamente carregado, tão flexível, e tem uma história tão controversa que deve ser deixado para os discursos cerimoniais (Luhmann 1984). Por outro lado, muitos defendem a ideia de que existem usos suficientemente precisos do conceito de solidariedade, e os “parasitas”, frouxos e enganadores podem ser separados daqueles (ver, por exemplo, Scholz, 2008).”⁴⁴

Cumpra, então, esclarecer o seu conceito, bem como a possibilidade de diferenciação quanto ao seu uso autêntico ou “parasítico”. Alguns autores tentam sistematizar a multiplicidade de usos dada à solidariedade. Tais classificações, apesar de não darem conta da totalidade, servem como bons enquadramentos para sua interpretação. Como se verá, a maior dificuldade (e potência) está em sua dupla funcionalidade enquanto conceito que transita entre o descritivo e o prescritivo.

⁴²BAYERTZ, Kurt. “*Four Uses of Solidarity*”. In. BAYERTZ, Kurt (Org.). *Solidarity*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1999. p. 3-4.

⁴³BAYERTZ, Kurt. *Foreword*. In. BAYERTZ, Kurt (Org.). *Solidarity*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers. 1999. p. vii.

⁴⁴Tradução Livre. LAITINEN, Arto; PESSI, Anne Birgitta (ed.). *Solidarity: Theory and Practice*. Plymouth: Lexington Books, 2014. p. 1-2.

2.3.1.

Problemáticas de um conceito entre fato e norma

Bayertz considera quatro usos diferentes para o termo, numa tentativa de assentar a base para uma futura teoria globalizante da solidariedade: a solidariedade social, pertinente à divisão do trabalho (como teorizada por Comte e Durkheim, entre outros); a solidariedade política, vinculada aos movimentos sociais de emancipação; a solidariedade cívica, associada ao Estado de bem-estar social e políticas de cunho nacionalista; e a solidariedade humana, associada ao campo da ética e vínculos sociais.⁴⁵ A diferença estaria sempre no escopo da comunidade, indo da nação e movimentos sociais à humanidade.

Sally Scholz dedica sua obra especificamente à solidariedade política, porém, para identificá-la e articulá-la, também traz uma classificação sistematizada. De maneira genérica, define a solidariedade como um conceito moralmente rico, descrito como algum tipo de unidade que media entre indivíduos e comunidades e implica obrigações positivas de agir. Daí, Scholz argumenta por três níveis de solidariedade. O primeiro, amplo e geral, guardaria o conteúdo das expectativas gerais que seriam requisitos para todos os tipos de solidariedade; o “meta-conceito” de solidariedade, conforme a definição dada.⁴⁶

A primeira característica do meta-conceito é a mediação entre o indivíduo e a comunidade.⁴⁷ Isto é, a solidariedade não seria nem plenamente individual, tampouco integralmente comunitária, mas misturaria elementos de ambos. Nela, o indivíduo se veria como parte de um grupo, ainda que nem sempre consciente do grupo. Assim, a solidariedade não seria contrária à autonomia, mas sim ao individualismo, uma vez que simultaneamente enfatizaria os laços sociais e interdependência com os outros, sem perder de vista o indivíduo dentro da

⁴⁵BAYERTZ, Kurt. “*Four Uses of Solidarity*”. In. BAYERTZ, Kurt (Org.). *Solidarity*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers. 1999. p. 3-28.

⁴⁶“I argue that there are three levels of solidarities. The first and most general level describes the content or expectations of every form of solidarity, thereby identifying the traits that distinguish solidarity from camaraderie, community, association, and other social groupings. This marks solidarity as a morally rich concept for political theorists in that it describes some form of unity (however tenuously the members might be united) that mediates between the individual and the community and entails positive moral duties. Each of these components informs the richness of the concept *solidarity* while also contributing to the challenge of articulating a theory of solidarity.” SCHOLZ, Sally. *Political Solidarity*. University Park: The Pennsylvania State University Press, 2008. p. 5.

⁴⁷ Ibid. p. 17.

comunidade. A segunda característica geral é tratar-se sempre de alguma espécie de unidade, algo que vincula seus componentes e que varia em suas motivações. Por fim, a terceira característica geral, bem como a que mais a distingue de conceitos similares, é que inclui obrigações morais positivas voltadas ao agir.⁴⁸

Cumprindo tais requisitos, passa-se ao segundo nível da solidariedade, se dividindo em três: social, política e cívica. Enquanto toda forma de solidariedade compartilha as características gerais mencionadas acima, elas variam entre si nas suas motivações e manifestações, adicionando mais especificidade e nuance para as distintas relações morais. Aqui, Scholz elabora sobre a classificação dada por Bayertz: o compartilhamento de alguma característica ou semelhança marcaria a coesão pela solidariedade social; o ativismo político mirado na luta social contra as opressões diversas marcaria a solidariedade política, e as obrigações do Estado em relação aos seus cidadãos, bem como dos cidadãos entre si, vinculados por sua cidadania, marcaria a solidariedade cívica.

Scholz discorda de Bayertz em alguns pontos. Se contrapondo a Bayertz, argumenta que a solidariedade social poderia ser vista enquanto uma versão fraca da solidariedade política, indicando que Bayertz defende o oposto – ao seu ver, a solidariedade política evidenciaria uma já existente solidariedade social.⁴⁹ Da mesma maneira, Scholz diverge de Bayertz quanto à solidariedade humana; ela refuta sua base universal e expõe que esta seria melhor compreendida como desdobramentos das demais classificações, ao invés de constituir uma categoria por si só.⁵⁰

Já o terceiro nível da solidariedade seria o parasítico. Na verdade, este nível não se enquadraria propriamente como solidariedade; indicaria uma solidariedade falsa, mascarada, pois algum elemento chave do primeiro nível estaria ausente.⁵¹ Nesse sentido, trata-se de uma ferramenta retórica mais do que uma relação moral. Tais “solidariedades parasitas” são visadas apenas para parecer como alguma forma autêntica de solidariedade, usada erroneamente ou de má-fé para substituir o que seria, na realidade, mera empatia ou camaradagem.⁵² Desse modo, não fariam uma

⁴⁸ SCHOLZ, Sally. *Political Solidarity*. University Park: The Pennsylvania State University Press, 2008. p. 18.

⁴⁹ Ibid. p. 39-40.

⁵⁰ Ibid. p. 10.

⁵¹ Ibid. p. 46-47.

⁵² Quanto à empatia, Scholz descreve esta como sendo uma abordagem possível para o aspecto epistemológico da solidariedade, porém incompleto: “Although not as explicit as the social ontology

real mediação entre o indivíduo e a comunidade, tampouco incluiriam obrigações morais positivas.

Tais obrigações constituem um ponto sensível da solidariedade – ainda que esta não seja parasita, estas obrigações são difíceis de teorizar e implementar. Nesse quesito, Scholz contesta a fluidez do conceito, exatamente por atuar como uma máscara que encobre as obrigações e compromissos morais em vez de destacá-los. Todavia, também defende sua valiosa importância – para ela, as distinções entre formas de solidariedade são mais do que apenas descritivamente reveladoras, elas demonstrariam sua potente força normativa, assim desafiando nossas compreensões sobre responsabilidade coletiva.⁵³

De fato, um dos obstáculos que estaria no “núcleo da dificuldade de usar o conceito, especialmente para lançar luz nas problemáticas políticas da atualidade, é a ambiguidade entre os usos descritivos e normativos do conceito em si.”⁵⁴ A tensão entre faticidade e normatividade se revela extremamente pertinente ao instituto da solidariedade. Essa discussão é bem conhecida pelos estudos jurídicos, geralmente enfrentada pela teoria do direito em conexão aos questionamentos sobre os fundamentos de sua legitimidade: pensar no direito simultaneamente enquanto fato social e norma jurídica lhe concede nuances específicas quanto a sua validade e obrigatoriedade.⁵⁵

Já no caso da solidariedade, Bayertz explicita tratar-se de um vínculo social que englobaria sempre dois componentes: um primeiro nível fático, compreendendo uma base comum entre os indivíduos, e um segundo nível

or the moral and political aspects, solidarity also seems to have an epistemological side. It has been described as sharing consciousness and as empathetic understanding. But many of the different forms of solidarity overlap in their social ontologies, moral and political norms, or epistemologies. These categories may aid in distinguishing forms of solidarity for ease of theoretical discussion, but there is not always an easy alignment of actually existing solidarities solely along these theoretical lines.” SCHOLZ, Sally. *Political Solidarity*. University Park: The Pennsylvania State University Press, 2008. p. 12.

⁵³Ibid. p. 50.

⁵⁴Tradução livre. “At the core of the difficulties involved in using the concept of solidarity for illuminating contemporary political problems is an ambiguity between normative and descriptive uses of the concept itself.” PENSKY, Max. *The Ends of Solidarity: Discourse Theory in Ethics and Politics*. Albany: State University of New York Press, 2008. p. 1.

⁵⁵Complemento para fins elucidativos que qualquer alusão a Habermas aqui se faz acertada. Em sua obra “Between facts and norms” ou “Direito e Democracia: entre faticidade e validade” trata das implicações legais e jurídicas de sua célebre Teoria da Ação Comunicativa, na qual há uma grande proximidade entre a solidariedade e o direito, por serem ambos meios de integração social. PENSKY, Max. *The Ends of Solidarity: Discourse Theory in Ethics and Politics*. Albany: State University of New York Press, 2008. p. 99.

normativo, implicando obrigações mútuas de auxílio.⁵⁶ Geralmente se pressupõe sem maior análise que o primeiro nível automaticamente justificaria o segundo, considerando que a base comum entre indivíduos possa se dar também em uma dimensão emocional, e não meramente objetiva. Desse modo, diferentemente de empatia, a solidariedade traz, para além da compaixão humana, uma dimensão de ação em seu plano normativo. Já em comparação à caridade ou filantropia, a solidariedade em seu plano fático invoca uma horizontalidade que não está presente nos primeiros dois termos.

Ocorre que o plano normativo atua como um entrave, primeiramente devido ao fato de que obrigações positivas de agir são dificilmente incorporadas pela política e ética modernas, pois vão de encontro à ideologia liberal individualista. Bayertz reitera que o fornecimento de justificativas para direitos individuais de liberdade se tornou uma das principais atribuições da ética, enquanto a política e o direito se encarregaram de protegê-los institucionalmente.⁵⁷ Assim, a solidariedade jamais poderia ser obrigatória, por mais que moralmente desejável e incentivada, uma vez que toda as reivindicações feitas sobre indivíduos são vistas com grande desconfiança.

Além do mais, mesmo que involuntariamente, a solidariedade já clamaria por certo tipo de igualdade – característica revelada como potencialmente conservadora e violenta, sobretudo quando se analisa o conceito historicamente. Aqui está a chave para compreender a grande dificuldade implícita à solidariedade: não apenas bate de frente com os preceitos individualistas do liberalismo, como também pressupõe uma igualdade que já não se pode mais esperar. Daí a importância de repensá-la a partir da alteridade e de teorias da matriz pós-moderna.

Pensar sobre a solidariedade é também pensar sobre inclusão e exclusão, entendendo que uma sempre implicará na outra. Refletir sobre como ou por que alguém é incluído em qualquer laço social simultaneamente impõe pensar sobre aqueles que não o são. Pinsky assevera que tais processos são dinâmicos, e não estáticos. Assim, a tensão entre o fato e a norma não deveria ser encarada como um problema a ser resolvido, mas sim tomada enquanto forma definitiva do conceito. A distinção entre o normativo e o descritivo é ultimamente uma fiel descrição das

⁵⁶BAYERTZ, Kurt. *Four Uses of Solidarity*. In: BAYERTZ, Kurt (Org.). *Solidarity*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1999. p. 3.

⁵⁷Ibid. p. 5-10.

próprias práticas sociais continuamente em modificação. Nesse sentido, Pensky complementa:

“Essa ambigüidade entre fato e norma não deve ser tomada como um resultado infeliz de uma história de interpretações errôneas, ou como um exemplo de um conceito enlameado que precisa de esclarecimento. Em vez disso, devemos encarar tal ambigüidade como uma tensão dialética, no sentido de que um certo grau de indecidibilidade entre momentos normativos e descritivos (no sentido de Hegel) de solidariedade é em si o sentido central do termo - uma tensão que pode ser transformada em uso altamente produtivo.”⁵⁸

Antes de adentrar nas suas diferentes acepções e usos contemporâneos, cumpre explicitar o seu desenvolvimento na história das ideias, principalmente no tocante às conotações político-teológicas. De fato, estas revelam ser este um conceito ideologicamente carregado (além de eminentemente europeu), no entanto, permitem também a compreensão da riqueza de seu berço, indissociavelmente ético e político, e originalmente jurídico.

Quanto à sua genealogia, Pensky adverte que qualquer esforço para derivar uma definição unívoca do conceito de solidariedade está destinado a se deparar com limites a sua explicação, diante do amplo espectro de disciplinas e histórias pelos quais permeia.⁵⁹ O mesmo sugere como mais promissor atravessar tal espectro reconstruindo conexões a base de semelhanças familiares, como esforço para dar conta de como o conceito se traduziu e se transmutou. Tentarei seguir seu conselho.

2.3.2.

Traçando um caminho pela história das ideias

Não apenas a solidariedade não é estranha ao direito, como teve sua origem neste. É consenso geral que o termo solidariedade advém da expressão em latim *obligatio in solidum*, tendo suas raízes no direito das obrigações de Roma Antiga.⁶⁰ Tal apreensão jurídica da solidariedade perdura no âmbito do direito civil até hoje: obrigações solidárias são aquelas em que cada devedor se responsabiliza individualmente pela dívida do todo. Se trata do compartilhamento coletivo de ônus, uma obrigação que transborda os limites da parcela individual de cada

⁵⁸ PENSKEY, Max. *The Ends of Solidarity: Discourse Theory in Ethics and Politics*. Albany: State University of New York Press, 2008. p. 1.

⁵⁹ *Ibid.* p. 9.

⁶⁰ BAYERTZ, Kurt. *Four Uses of Solidarity*. In: BAYERTZ, Kurt (Org.). *Solidarity*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1999. p. 3.

componente – uma responsabilização metonímica à maneira de “um por todos e todos por um”.

Prontamente se tornam claras duas características gerais da solidariedade: a inevitável transcendência dos limites do plano individual e o princípio de responsabilidade mútua entre o indivíduo e determinado coletivo ao qual pertença (ou tenha concordado em participar). Daí sua inequívoca associação com a noção de comunidade – com a expansão do uso de solidariedade para além do campo do direito das obrigações a partir do final do século XVIII, passando a ser aplicada também a âmbitos como moral e política, o sentido original de um coletivo baseado na dívida comum passou a tomar formas e abstrações diversas.⁶¹

Da inicial formulação romana também se extrai o seu significado enquanto virtude moral – estar em solidariedade significava ser confiável quanto ao adimplemento de dívidas, assumindo obrigações ainda quando não beneficiado por elas diretamente.⁶² Importava em estar pronto para a inversão da *fortuna* do outro, bem como na aceitação de não ter o controle pleno sobre a própria condição de bem-estar econômico.

Embora tenha seu primeiro registro histórico na antiguidade, para Hauke Brunkhorst, solidariedade é um conceito eminentemente moderno – e, nesse sentido, indissociável das noções modernas de igualdade e democracia – cujo desenvolvimento deve ser retracado à Revolução Francesa. Ocorre que durante esta, ainda não era solidariedade a palavra disseminada, mas sim fraternidade, o célebre terceiro elemento do bordão revolucionário burguês-liberal.⁶³ Apesar disso, há evidências oriundas do mesmo período temporal demonstrando que o termo já havia sido incorporado do latim para o francês: *solidarité* figurou na pioneira Enciclopédia de 1765 bem como no Código Napoleônico de 1804, porém ainda em seu sentido estritamente jurídico relativo à partilha da dívida comum.⁶⁴

Como, então, a solidariedade teria vindo a se associar, representar e, ultimamente, substituir a fraternidade? Ao que tudo indica, o elo perdido seria

⁶¹BAYERTZ, Kurt. *Foreword*. In. BAYERTZ, Kurt (Org.). *Solidarity*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1999. p. 3.

⁶²PENSKY, Max. *The Ends of Solidarity: Discourse Theory in Ethics and Politics*. Albany: State University of New York Press, 2008. p. 6.

⁶³BRUNKHORST, Hauke. *Solidarity: from civic friendship to a global legal community*. Cambridge: The MIT Press, 2005. p.1.

⁶⁴LAITINEN, Arto; PESSI, Anne Birgitta (ed.). *Solidarity: Theory and Practice*. Plymouth: Lexington Books, 2014. p. 1.

mesmo religioso. Em primeiro lugar, é interessante observar que, enquanto a primeira advém do campo jurídico, a segunda tem suas raízes atreladas diretamente ao domínio religioso. Se algum dia fraternidade já significou o relacionamento consanguíneo entre irmãos, é certo que o advento do cristianismo estendeu tal laço afetivo para todos os cristãos e, mais ambiciosamente, a todos os seres humanos.⁶⁵

Enquanto o salto de fraternidade para solidariedade talvez não seja tão claro na história das ideias, o sentido originário de solidariedade apresenta uma clara analogia a um dos princípios centrais do cristianismo: o sacrifício de Jesus. Há um contudente paralelo entre a noção do devedor solidário, representante voluntário do coletivo de devedores no momento de quitação da dívida, e a crença do Cristo redentor da humanidade, que se doa ao sacrifício em prol da absolvição de todos de sua culpa coletiva.⁶⁶

Poucos se aventuram a relatar o mencionado salto talvez justamente por adentrar no passado controverso da solidariedade, possivelmente um tanto mais sombrio do que se gostaria. Seguindo a analogia explicitada, Hoelzl argumenta pela forte dimensão teológica da solidariedade, a qual teria sido resgatada, em um primeiro momento, pelos expoentes franceses defensores da Contrarrevolução.⁶⁷

Estes, católicos e conservadores, teriam recuperado a solidariedade para designar a coesão social entre cidadãos que obedecem a um Estado autoritário, no qual o próprio Estado seria concebido como uma manifestação da ordem divina, através da figura do monarca supremo. Desse modo, a “solidariedade se torna a metáfora da interdependência divina entre os seres humanos”, habitantes de uma ordem terrestre criada e mantida pelo Deus católico.⁶⁸ Para a Restauração, a solidariedade entre o povo da nação espelhariam o ideal de solidariedade do Céu, se inspirando no conceito agostiniano das “duas cidades”.

Nessa leitura, a solidariedade teria, surpreendentemente, se politizado inicialmente enquanto uma designação conservadora, em resistência às transformações políticas e sociais revolucionárias que germinavam à época:

“Portanto, a primeira fase do processo de forjamento do conceito de solidariedade, segundo uma metodologia genealógica, é principalmente caracterizada pela

⁶⁵BRUNKHORST, Hauke. *Solidarity: from civic friendship to a global legal community*. Cambridge: The MIT Press, 2005. p. 2.

⁶⁶HOELZL, Michael. *Recognizing the sacrificial victim: the problem of solidarity for critical social theory*. *Journal for Cultural and Religious Theory*. Vol. 6. no. 1. 2004. (p. 45-64). p. 51.

⁶⁷Hoelzl cita aqui como exemplo Joseph de Maistre e François-René de Chateaubriand.

⁶⁸ Id.

transferência de um conceito jurídico a uma teoria conservadora visando à restauração política. Para empregar uma frase de Carl Schmitt, a solidariedade era um conceito-chave da teologia política da contrarrevolução francesa. Isso significa que a “solidariedade” foi inicialmente usada para nomear a resistência às mudanças sociais e políticas em curso.”⁶⁹

Dessa maneira, o conceito moderno de solidariedade teria sido forjado justamente na troca entre simbolismos teológicos e políticos, se configurando como um conceito híbrido inicialmente utilizado como mote de oposição ao progressismo sócio-político e aos princípios revolucionários franceses democráticos aos quais veio posteriormente a se associar.⁷⁰

No entanto, podemos afirmar que a noção que temos de solidariedade hoje é inteiramente secularizada. A ascensão liberal republicana que se alastrou pelo Ocidente carregou a solidariedade consigo, reiterando que foram os liberais a saírem vitoriosos desse embate. A solidariedade desenvolveu-se, então, como uma versão secularizada da fraternidade, passando a substituir a fraternidade em meios diversos, sobretudo por adquirir conotação política cada vez maior.

Algumas adaptações do século XIX foram determinantes para lhe dar novo rumo. Em primeiro lugar, o filósofo francês Pierre Leroux. Ao elaborar o conceito de solidariedade filosoficamente, se posicionou no limiar da absoluta separação entre a política e a religião, e também da emancipação do liberalismo do conservadorismo teológico. Em sua obra “De l'humanité”, publicada em 1840, delineia um conceito de solidariedade através de sua discordância ao duplo mandamento cristão do amor: amar a Deus e amar ao próximo.⁷¹

A crítica estava em sua estrutura vertical – os cristãos teriam distorcido o real significado do mandamento, supervalorizando o amor transcendental a Deus e menosprezando o amor entre vizinhos. Além do mais, teriam eliminado por completo o amor próprio. Desse modo, Leroux sugere uma definição de solidariedade que, em sua visão, melhor expressaria o autêntico significado do comando cristão, desdobrando o amor em três e enfatizando os dois elementos horizontais:

⁶⁹ HOELZL, Michael. *Recognizing the sacrificial victim: the problem of solidarity for critical social theory*. Journal for Cultural and Religious Theory. Vol. 6. no. 1. 2004. (p. 45-64). p. 52.

⁷⁰ Ibid. p. 50; 52.

⁷¹ Ibid. p. 52-53.

“*Amar a Deus em Si mesmo e no Outro / que é o mesmo que / Amar a si mesmo através de Deus no Outro / que é idêntico a / Amar o Outro através de Deus em Si mesmo.*”⁷²

Assim, o significado reconstruído da solidariedade seria constituído pelo amor próprio e pelo amor ao outro, de modo a antecipar o próprio debate do individualismo em contraposição à solidariedade. Através da horizontalização da noção cristã de caridade (*caritas*), a dimensão teológica foi dissolvida pelo humanismo imanente, e, por meio da eliminação do momento transcendental do amor de Deus, eliminou também a categoria teológica do sacrifício que lhe era implícita. A solidariedade foi invocada por Leroux enquanto crença fundamental de uma espécie de religião secular-humanista.⁷³ Logo, a solidariedade calcada no reconhecimento da humanidade compartilhada e no afeto pelo semelhante teria sido criada para substituir a ética da razão cristã.

Já no discurso acadêmico, é August Comte quem vai introduzir a solidariedade, utilizando o termo para se referir à interdependência socioeconômica entre componentes da sociedade sem perder de vista a dimensão afetiva.⁷⁴ Porém, é Durkheim quem realmente desenvolve o conceito dentro de sua teoria, através da clássica distinção entre a “solidariedade mecânica” das comunidades tradicionais e a “solidariedade orgânica” das sociedades modernas.⁷⁵ A primeira se baseia na semelhança de seus membros e na predominância da consciência coletiva sobre a individualidade, enquanto a orgânica se assenta na interdependência de diferentes indivíduos e na divisão social do trabalho.

A geração fundadora da sociologia estava preocupada em fornecer uma explicação para a transição da sociedade tradicional à moderna, em termos de coesão social. Ofereceram como resposta a transformação da própria solidariedade social, enquanto modo de integrar novos membros às instituições e práticas

⁷² “Love God in You and in the Other / that is the same as / Love yourself through God in the Other / which is identical with / Love the Other through God in You.” Leroux, Pierre. *De l’humanité*. 1840, p. 209. Apud HOELZL, Michael. *Recognizing the sacrificial victim: the problem of solidarity for critical social theory*. Journal for Cultural and Religious Theory. Vol. 6. no. 1. 2004. (p. 45-64). p. 52.

⁷³ PENSKY, Max. *The Ends of Solidarity: Discourse Theory in Ethics and Politics*. Albany: State University of New York Press, 2008. p. 6-7.

⁷⁴ Ibid. p. 7.

⁷⁵ LAITINEN, Arto; PESSI, Anne Birgitta (ed.). *Solidarity: Theory and Practice*. Plymouth: Lexington Books, 2014. p. 3.

sociais.⁷⁶ O grande mérito estava no reconhecimento de que os laços sociais das comunidades antigas estavam em processo de erosão, ao mesmo tempo em que surgiam novas bases diferentes para a vida social, as quais abriam espaço para as diferenças individuais. A recém industrialização havia feito com que os códigos sociais, normas e práticas de conduta, isto é, os modos de validação e legitimidade tradicionais, estavam perdendo seu valor.

Ainda em meados do século XIX, porém em viés diverso, é com Marx que a solidariedade adentra a tradição socialista. Apropriada pela luta da classe proletária e pelo início do movimento internacional dos trabalhadores – do francês *Solidarité* passa ao alemão *Solidarität*, passando a ser adotada também em inglês.⁷⁷ O marco significativo foram as Revoluções europeias que eclodiram em 1848 contra regimes governamentais autocráticos, sob a influência também de Engels e Lassalle.⁷⁸ Naquele momento, o termo efetivamente triunfava sobre igualdade e liberdade, atingindo o auge de seu uso político nas décadas finais daquele século até a Revolução alemã de 1918.⁷⁹

O novo zênite se deu com sua apreensão enquanto nome do movimento internacional de trabalhadores poloneses, já no final dos anos 80 do século XX: o *Solidarność*, primeiro sindicato em país sob o Pacto de Varsóvia a não ser controlado pelo Partido Comunista.⁸⁰ Para Hauke Brunkhorst, o movimento polonês reuniu dois significados que haviam se tornado independentes: as

⁷⁶ PENSKEY, Max. *The Ends of Solidarity: Discourse Theory in Ethics and Politics*. Albany: State University of New York Press, 2008. p. 4.

⁷⁷ LAITINEN, Arto; PESSI, Anne Birgitta (ed.). *Solidarity: Theory and Practice*. Plymouth: Lexington Books, 2014. p. 1.

⁷⁸ “With regard to the labor movement, in which context the concept of solidarity was so classically molded, Friedrich Engels maintained “that the simple feeling of solidarity, based on an insight into the sameness of the class position, is sufficient in order to create amongst all of the laborers of all countries and languages one large and cohesive proletariat party.” (Engels, 1885, p. 223).” BAYERTZ, Kurt. “Four Uses of Solidarity”. In. BAYERTZ, Kurt (Org.). *Solidarity*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1999. p. 17.

⁷⁹ ““The concept of general human solidarity,’ Karl Liebknecht claimed, ‘is the highest cultural and moral concept; to turn it into reality is the task of socialism.”” PENSKEY, Max. *The Ends of Solidarity: Discourse Theory in Ethics and Politics*. Albany: State University of New York Press, 2008. p. 7.

⁸⁰ “The historical rise of the ideal of solidarity, as well as the most moving and enduring symbols we have for it, are intimately bound up with work. The ideal of solidarity first emerged as an explicit source of political mobilization by way of the workers’ movement in mid-nineteenth-century France (Hayward 1959, 277; Wildt 1999; Wilde 2013), while of course the actions of the Polish trade union *Solidarność* in the 1980s provide an unrivalled image of what solidarity means, and what it can achieve, that inspires us to this day. The link between solidarity and work is also central to the classical theories of solidarity, particularly those advanced by Hegel, Marx and Durkheim.” SMITH, Nicholas H. *Solidarity and Work: a reassessment*. p. 155. In. LAITINEN, Arto; PESSI, Anne Birgitta (ed.). *Solidarity: Theory and Practice*. Plymouth: Lexington Books, 2014. p. 155 – 177.

reivindicações por emancipação social e por igualdade política.⁸¹ Desse modo, teria sido o *Solidarność* a efetivamente combinar o conceito de igualdade política, legado da democracia burguesa revolucionária, com o conceito diretivo de emancipação social do proletariado. Isso importou não apenas em sua secularização completa, como também em sua internacionalização e veemente politização. Nesse contexto, a solidariedade adquire o significado da união consagrada pela luta de libertação contra um opressor comum.

2.3.3.

Entre sociedades modernas e pós-modernas

Podemos concluir que a solidariedade ocorreu como uma tradução secular da fraternidade iluminista, mantendo o que era (e continua sendo) revolucionário na ética cristã: a ideia de que estranhos podem ser vinculados uns aos outros em relações de reciprocidade.⁸² Nesse sentido, os usos contemporâneos do conceito, por mais diversificados entre si, parecem partir da mesma premissa: a solidariedade necessariamente deve ser entre estranhos, característica que não pode mais deixar de ser evitada. Desse modo, tentam dar conta da noção a partir das diferenças e modos de ser relacionar da sociedade atual.

Partir da diferença impõe o pensar sobre a alteridade. Certamente, tal ponderação segue a tendência atual: há décadas o debate sociopolítico contemporâneo se debruça sobre a questão da diferença enquanto característica marcante das sociedades pós-modernas e/ou pós-coloniais. A mudança de paradigma e o debate que a acompanhou sobre redistribuição e reconhecimento por si só foi marco sintomático do respeito à diferença em contraposição à busca por semelhança. A homogeneidade não serve mais.

Contemporaneamente, podemos conceber usos modernos e pós-modernos para a solidariedade. Evidentemente, será apresentada apenas uma pincelada, uma vez que cada uso e vertente poderia ser objeto de uma tese por si só. A intenção é

⁸¹BRUNKHORST, Hauke. *Solidarity: from civic friendship to a global legal community*. Cambridge: The MIT Press, 2005. p. 3.

⁸² “What already ‘was and is still revolutionary’ in the Christian message that all men are brothers, which finds its secular political form in the freedom-equality-fraternity triad, ‘is the idea that strangers are bound to one another by a universal bond of civility and can be brought into relations of reciprocity.’” Ibid. p. 3.

abordar alguns desdobramentos contemporâneos de suas formulações históricas, indicando os rumos por onde anda a solidariedade hoje e as formas em que continua a ser modelada.

A partir da segunda metade do século XX, a solidariedade tornou-se lugar comum enquanto bandeira de luta política. Central a isso foi a ascensão das políticas de identidade, as quais tomaram a solidariedade para designar a união entre seus membros. Nesse sentido, destaca-se a importância das teorias de solidariedade feministas, visando à construção de uma sororidade ou irmandade de mulheres que dê conta da diversificação de identidades e experiências, fazendo frente à fraternidade patriarcal hegemônica (dando bom motivo para dispensar-se do termo “fraternidade”). Em 1986, bell hooks publica sua obra seminal dedicada à solidariedade política entre mulheres, denunciando ser falsa a compreensão de uma opressão comum, ao mesmo tempo em que ainda vislumbra uma base para sua formulação.⁸³

Nesse quesito, cito também Mohanty e sua obra com vistas a um “feminismo sem fronteiras”, propondo a prática da solidariedade através da descolonização da teoria. Em viés pós-colonial, defende o uso dos termos “mulheres de cor” e “mulheres do Terceiro Mundo”, ressaltando as concepções contraditórias nas quais se baseariam uma solidariedade entre mulheres e sua união, definidas pela linha tênue entre unidade por um propósito e unidade baseada na experiência comum. Ela oferece uma definição para a solidariedade:

“Defino a solidariedade em termos de reciprocidade, responsabilidade e reconhecimento de interesses comuns como base para relacionamentos entre comunidades diversas. Em vez de presumir uma cumplicidade à opressão forçada, a prática de solidariedade estabelece comunidades de pessoas que escolheram trabalhar e lutar juntas. Diversidade e diferença são valores centrais aqui – ser reconhecido e respeitado, não eliminado dentro da construção de alianças. Jodi Dean (1996) desenvolve uma noção de “solidariedade reflexiva” que creio ser particularmente útil. Ela argumenta que a solidariedade reflexiva é trabalhada por uma interação envolvendo três pessoas: “Peço-lhe para me apoiar contra um terceiro”(3). Isto envolve a tematização da terceira voz para “reconstruir a solidariedade como um “ideal”, em vez de “nós contra eles”.⁸⁴

⁸³ A lista de autoras que tratam do tema dentro do feminismo é extensa. Destaco bell hooks e indico para leitura, além do artigo citado “sisterhood: political solidarity between women”, também a obra de Kimberlé Crenshaw, teoria marcante quanto às múltiplas identidades que atravessam e compõem a experiência feminina singular: “Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics and Violence against Women of Color”, publicada em 1993.

⁸⁴ MOHANTY, Chandra Talpade. *Feminism Without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*. Durham: Duke University Press, 2003. p. 7.

Fora dos movimentos sociais, a Teoria Crítica da Escola de Frankfurt também proporcionou contribuições expressivas ao conceito, em moldes universalizantes e modernos. Vários de seus componentes foram fortemente influenciados por noções de solidariedade, apesar de, por vezes, não darem tratamento explícito ou não a conceber diretamente enquanto categoria central. Da “segunda geração”, Jürgen Habermas explora o legado deixado pela sociologia, preocupando-se em fornecer uma base de coesão social para as sociedades pós-modernas.

Max Pensky, filósofo norteamericano, dedica livro completo ao tema da solidariedade e seus fins, buscando-a nos escritos de Habermas. O objetivo de Pensky é oferecer uma leitura da filosofia habermasiana enquanto uma filosofia moderna de solidariedade.⁸⁵ Não importa aqui adentrar nas especificidades da Teoria da Ação Comunicativa, muito menos elaborar o entendimento Habermasiano sobre solidariedade (investigação que, por sinal, foi feita robustamente por Pensky), mas brevemente destacar pontos de interesse.

Pensky salienta que, por mais que Habermas apresente a solidariedade social como ponto de conexão entre interações intersubjetivas em pequena escala e a coesão social no mundo da vida (e também como único link possível entre o mundo da vida e os elementos não-discursivos do sistema social), não oferece uma análise extensa da solidariedade. Surpreendentemente, o termo é citado inúmeras vezes, mas reconhecidamente subteorizado dentro da própria teoria.⁸⁶ Não obstante, para Pensky, a solidariedade exerce papel ímpar nas obras do autor: além de agrupar uma gama de projetos distintos que ficaram conhecidos sob o título de “teoria discursiva”, também serviria como fio condutor e verdadeiro conceito unificante a permitir a leitura de Habermas com uma consistência e continuidade que, de outro modo, lhe faltariam.⁸⁷

Dessa forma, a solidariedade constituiria intuição central no coração da célebre Teoria da Ação Comunicativa: a razão comunicativa por si só seria uma prática de solidariedade.⁸⁸ A premissa básica de tal teoria – eminentemente, o fato de entendermos uns aos outros, organizando nossas vidas e ações de tal maneira

⁸⁵PENSKY, Max. *The Ends of Solidarity: Discourse Theory in Ethics and Politics*. Albany: State University of New York Press, 2008. p. XIV.

⁸⁶Ibid. p. 18.

⁸⁷Ibid. p. x – xi.

⁸⁸Ibid. p. x.

que estamos dispostos a aceitar e trocar justificativas intersubjetivamente – não serviria para fundamentar fantasias idealistas sobre a melhor forma de se viver ou para reivindicar algum bem comum específico. Serviria, sim, enquanto um fato da inegável tenacidade humana; nossa teimosa insistência quanto a possibilidade de viver-se em solidariedade uns com os outros.⁸⁹ Isto porque, para assumirmos responsabilidades uns perante os outros, devemos incluir nós mesmos e os outros em relações de solidariedade.⁹⁰

Já Axel Honneth identifica um “déficit sociológico” na Ação Comunicativa de Habermas e procura elaborar em cima desta, indicando que ainda faltaria um necessário mediador entre o sistema dual habermasiano.⁹¹ Para Honneth, a teoria de Habermas lhe parece demasiadamente abstrata e mecânica, na medida em que teria ignorado o conflito social, que opera como uma força moral que impulsiona desenvolvimentos sociais. Buscando restaurar relações de reconhecimento mútuo, trata diretamente da solidariedade enquanto categoria própria inserida em sua teoria, dessa maneira atribuindo-lhe um significado totalizante. Elabora uma teoria a partir do conceito hegeliano de luta por reconhecimento, o qual se daria em três esferas: o amor, direito e solidariedade. A solidariedade na sociedade moderna estaria vinculada à condição de relações sociais simétricas de estima entre indivíduos autônomos e à possibilidade de os indivíduos desenvolverem a sua autorrealização.

Hauke Brunkhorst, da última geração, retoma a solidariedade também de modo totalizante, dando-lhe viés republicano e democrático. A crescente influência da linha político-filosófica comunitarista colocou os temas da solidariedade, comunidade, e virtude cívica de volta ao horizonte teórico. Porém, em contraste, Brunkhorst tenta delinear um conceito de solidariedade que não seja fortemente amarrado às concepções de comunidade. O conceito normativo central do livro é a “solidariedade democrática”, o vínculo entre cidadãos livres e iguais, os quais nas

⁸⁹ Cabe esclarecer que se trata do sentido mais basilar da expressão “entendermos uns aos outros”, o que não significa a suposição de uma compreensão completa nem absoluta. Tal entender está baseado no mero fato de falarmos e ouvirmos, independentemente do que está sendo dito, ouvido e absorvido – algo que, por si só, já reafirma atos contínuos de inclusão. Pensky afirma que tais atos, transmitidos desde competências linguísticas até afetos e atitudes interpessoais, e ultimamente através de instituições políticas e o próprio ethos democrático, podem ser resumidos como solidariedade. PENSKEY, Max. *The Ends of Solidarity: Discourse Theory in Ethics and Politics*. Albany: State University of New York Press, 2008. p. ix.

⁹⁰ Ibid. p. x.

⁹¹ HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento*. São Paulo: Editora 34, 2003. p. 16.

sociedades democráticas contemporâneas não se identificam em suas características descritivas. Seguindo a linha de Durkheim, desenvolve um conceito de solidariedade caracterizado pela diferenciação funcional, pluralismo e diferença. Pretende que seja universalista, na medida em que enraizado no “patriotismo dos direitos humanos”, central à democracia constitucional.⁹²

Combinando teoria normativa e sociologia política, um dos objetivos principais seria quanto à formulação de solidariedade democrática a nível global. No final, defende um ideal de “comunidade dos afetados inclusiva”, conectados uns aos outros pela comunicação, vontade e ação. Desse modo, desprende o conceito de pessoa de qualquer determinante identitário e o define puramente em termos legais enquanto a totalidade daqueles que se sujeitam à lei.⁹³

Não se poderia deixar de mencionar os comunitários. Exercida em seu sentido clássico, trata-se de uma filosofia que se preocupa justamente com a conexão entre o indivíduo e a comunidade, onde certamente a solidariedade é central. Se é que oferecem leitura aparentemente menos envolvida com a diferença em lugar da semelhança, atentam ao fato da ausência de livre-arbítrio envolvido quanto ao contato com a alteridade e às condições que escapam do nosso escolher. Destacam, em sua crítica ao liberalismo, justamente a cegueira desata quanto à complexidade das relações sociais que todos os indivíduos já se encontrariam inseridos. Michael Sandel oferece uma categorização específica do que define como “obrigações solidárias”.⁹⁴

Segundo Sandel, a concepção liberal voluntarista admite apenas duas categorias de deveres: os deveres naturais, os quais seriam universais e não dependeriam de consentimento, tais como as máximas de evitar crueldade e tratar as pessoas com respeito; e as obrigações voluntárias, as quais refletem deveres particulares existentes entre contratantes, pois dependem de consentimento mútuo. No entanto, faltaria ainda uma terceira categoria de obrigações que fossem particulares, porém independentes do consentimento: as obrigações de solidariedade. Como exemplo, cita as responsabilidades advindas da família ou da nação em que o indivíduo nasceu, por exemplo. A linguagem do individualismo

⁹² BRUNKHORST, Hauke. *Solidarity: from civic friendship to a global legal community*. Cambridge: The MIT Press, 2005. p. viii.

⁹³ Ibid. p. x.

⁹⁴ SANDEL, Michael J. *Justiça – o que é fazer a coisa certa?* 2ª Edição, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011, p. 277.

moral não explica estas obrigações costumeiramente encaradas como legítimas, uma vez que transcendem a ética do consentimento – é o acaso que determina o parentesco e a nacionalidade dos indivíduos, e não a sua vontade.⁹⁵ Também não seriam deveres universais, já que dizem respeito a vínculos sociais específicos.

Já no campo liberal (ou o que mais se aproximaria a este), um dos grandes expoentes do conceito de solidariedade é Richard Rorty. Em seu neopragmatismo, a solidariedade figura ao lado da ironia e da contingência como elementos primários para uma utopia de sociedade liberal. Em “Contingência, ironia e solidariedade”, publicado em 1989, Rorty argumenta que pensadores céticos (ou, para Rorty, irônicos) tais como Nietzsche, Freud e Wittgenstein possibilitaram às sociedades modernas a compreensão de serem mera contingência histórica, em oposição a encarnarem expressões de naturezas humanas subjacentes ou a realização de uma meta suprahistórica. Essa perspectiva irônica é valiosa, porém não permite avançar os ideais do liberalismo social e político desejado:

“O ponto deles é que, no nível "mais profundo" do eu, não há senso de solidariedade humana, esse sentido é um "mero" artefato da socialização humana. Logo, esses céticos se tornam anti-sociais. Eles voltam as costas para a ideia de uma comunidade maior do que um pequeno círculo de iniciantes.”⁹⁶

Para os liberais que se pretendem irônicos, não haveria uma boa resposta para a questão de “por que não ser cruel? ”, uma vez que dependeria de um embasamento metafísico o qual eles próprios rejeitam. Logo, a ironia frequentemente se demonstra intrinsecamente hostil, não apenas à democracia, mas principalmente à noção de solidariedade com a massa humana. Rorty assevera que este não precisa ser o caso. Defende que a hostilidade a determinada forma de solidariedade historicamente condicionada e transitória não significa uma hostilidade quanto à solidariedade em si.

Quanto a seus fundamentos, aponta que uma cultura pós-metafísica lhe parece não mais impossível do que uma pós-religiosa – ambas igualmente desejáveis. Nos tempos seculares das sociedades democráticas do Ocidente, enquanto o vocabulário foi gradualmente “des-teologizado” e “des-filosofisado”, a solidariedade humana emergiu como uma peça de retórica poderosa. Rorty assegura

⁹⁵SANDEL, Michael J. *Justiça – o que é fazer a coisa certa?* 2ª Edição, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011, p. 277.

⁹⁶ Tradução livre. RORTY, Richard. *Contingency, irony and solidarity*. New York: Cambridge University Press, 1989. p. xiii.

que não pretende diminuir o seu poder, mas apenas reorientá-la, a desobrigando de quaisquer pressuposições filosóficas.

Nesse sentido, o objetivo da teoria de Rorty é sugerir e argumentar por uma utopia liberal. Em sua concepção desta, a ironia seria universal, e a solidariedade humana seria vista não apenas como mero fato a ser reconhecido para afastar o preconceito, mas sim enquanto propósito a ser alcançado. Alcançado não pela inquirição, mas pela imaginação – pela habilidade criativa de perceber estranhos como membros de uma comunidade comum em que todos estão sujeitos ao sofrimento. Assim, a solidariedade não seria descoberta pela reflexão racional, mas criada pela crescente sensibilização aos detalhes particulares da dor e humilhação sofridas pelos Outros desconhecidos. Com isso, o objetivo é mesclar os contornos que separam o “nós” do “eles”:

“Essa sensibilidade aumentada torna mais difícil marginalizar pessoas diferentes de nós mesmos, pensando: "Eles não sentem isso como nós" ou "Sempre haverá sofrimento, então por que não deixar *eles* sofrerem?". Este processo de ver outros seres humanos como "um de nós" ao invés de "eles" é uma questão de descrição detalhada sobre como verdadeiramente são as pessoas não familiares, e de redescritção do que nós mesmos somos.”⁹⁷

As declarações baseadas em “nós” fazem com que seja mais fácil ser cruel com aqueles que o “nós” enquadra como “eles”; o contraste gera a noção de que o outro lado seria composto por “humanos errados”.⁹⁸ Por isso, seria fundamental o contínuo alargamento das definições do “nós” para incluir aqueles que antes eram pensados como “eles”, assim abrangendo mais e mais subgrupos da população humana até que ninguém mais possa ser considerado menos do que humano.

Rorty deposita sua confiança na literatura, e não na filosofia, enquanto promotora de um senso genuíno de solidariedade humana. Especificamente, aborda os escritores Orwell e Nabokov, demonstrando que os romances desses autores nos despertam à crueldade das práticas sociais e atitudes baseadas no individualismo. Assim, uma cultura verdadeiramente liberal deveria promover a fusão da perspectiva filosófica liberal irônica – esta, pertinente ao âmbito privado e individual – com o projeto público e coletivo da solidariedade humana, conforme engendrado pela sensibilidade dos grandes autores da literatura:

⁹⁷ Tradução livre. RORTY, Richard. *Contingency, irony and solidarity*. New York: Cambridge University Press, 1989. P. xvi.

⁹⁸ Tradução livre. *Ibid.* p. 190.

“A visão que estou oferecendo diz que existe algo como progresso moral, e que esse progresso se orienta, de fato, na direção de uma maior solidariedade humana. Mas essa solidariedade não é pensada como reconhecimento de um eu nuclear, uma essência humana, em todos os seres humanos. Pelo contrário, é pensada como a capacidade de ver mais e mais diferenças tradicionais (de tribo, religião, raça, costumes e afins) como sem importância quando comparado com semelhanças com respeito à dor e humilhação - a capacidade de pensar pessoas extremamente diferentes de nós mesmos como incluídas na faixa de "nós". É por isso que eu disse, no Capítulo 4, que descrições detalhadas de variedades de dor e humilhação (em, por exemplo, romances ou etnografias), ao invés de tratados filosóficos ou religiosos, foram as contribuições principais dos intelectuais modernos para o progresso moral.”⁹⁹

Dessa maneira, Rorty trabalha a diferença pela semelhança: propõe a semelhança sobre a diferença, mas apenas como meio de relevar a diferença, amparada pela igualdade dos sentimentos humanos compartilhados. Em obras posteriores, Rorty avança em sua defesa pelos sentimentos, especialmente em associação aos direitos humanos. Antes de apresentá-la, estabelecerei a conexão entre o próprio direito e a solidariedade.

2.3.4.

Diálogos com direitos humanos e sentimentos

Após a contextualização tanto da crise dos refugiados quanto do instituto da solidariedade, retoma-se a tragédia humana em sua insensibilidade, indiferença e conseqüente descrença quanto aos direitos humanos. Surgem as seguintes indagações: por que os direitos humanos pautados estão falhando em receber adequadamente o contingente de refugiados? Por que países com populações e recursos consideravelmente menores têm aberto suas portas a um número proporcionalmente muito mais elevado de refugiados? Por que os governos locais de países desenvolvidos assistem inertes às imagens de sofrimento humano, fechando as suas portas e impedindo ações solidárias?

Em face aos questionamentos colocados, a alusão a uma “crise de solidariedade” parece atender simultaneamente a todos. Isto, por si só, revela o caráter híbrido da calamidade humanitária em questão, em muitos aspectos indissociavelmente política, jurídica e ética. Evidentemente, enquadrar a demanda especificamente como solidariedade invoca nuances próprias, porém certamente

⁹⁹ RORTY, Richard. *Contingency, irony and solidarity*. New York: Cambridge University Press, 1989. p. 193.

possui relação íntima com a reivindicação de direitos humanos. A crise de solidariedade de maneira alguma exclui a crise de direitos humanos – com efeito, se poderia afirmar que coincide com esta.

A mesma era que assistiu ao crescimento da demanda por solidariedade desencadeada pela queda do muro de Berlin também viu nascer e florescer o discurso dos direitos humanos, o qual se concretizou enquanto discurso hegemônico do mundo globalizado e veio acompanhado de uma expansão impressionante do regime internacional de sua proteção.¹⁰⁰ “Um novo ideal triunfou no palco mundial: os direitos humanos”.¹⁰¹ O léxico do direito se tornou o instrumento predominante de discursos emancipatórios de libertação da opressão e dominação.

Nesse sentido, podemos dizer que os direitos humanos e a solidariedade caminharam juntos. Primeiramente, destaca-se a interseção mais evidente entre ambos: não é raro o próprio direito pautar a solidariedade humana enquanto conteúdo normativo.¹⁰² Além disso, a solidariedade é frequentemente utilizada para designar a terceira geração de direitos humanos; o terceiro giro de seu desenvolvimento. Embora tal nomenclatura seja disputada, principalmente por transmitir a falsa noção de que tais gerações seriam estanques, é interessante perceber que os ditos direitos humanos de solidariedade, geralmente caracterizados por serem relativos ao bem coletivo tal como o meio-ambiente, a democracia e paz, sucedem as gerações que seriam mais centradas nos direitos individuais de liberdade e direitos socioeconômicos.

No contexto do direito internacional, a solidariedade aparece primariamente enquanto princípio. Entende-se que o princípio de solidariedade é subjacente ao contestado direito ao desenvolvimento, particularmente após a era da descolonização e a concepção emergente de compartilhamento de responsabilidades.¹⁰³ Em termos normativos, aparece atrelado ao Artigo 1o da

¹⁰⁰ HOFFMANN, Florian. *Foundations beyond law*. p. 81. In. DOUZINAS, Costa; GEARTY, Conor (ed.). *Cambridge Companion to Human Rights Law*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012. p. 81-96.

¹⁰¹ Tradução livre. DOUZINAS, Costa. *The end of human rights: critical legal thought at the turn of the century*. Oxford: Harsh Publishing, 2000. p. 1.

¹⁰² Observo que na própria Constituição da República brasileira de 1988, solidariedade está elencada enquanto um dos objetivos fixados pelo artigo 3º, determinando a construção de uma sociedade livre, justa e solidária.

¹⁰³ PUVIMANASINGHE, Shyami. International solidarity in an interdependent world. p. 179-181. In. *Office of the United Nations High Commissioner for Human Rights – OHCHR (Org.). Realizing the Right to Development*. New York and Geneva: United Nations, 2013. Cap. 14, p. 179-194.

Declaração Universal de Direitos Humanos, em conexão à determinação de um “espírito de fraternidade”: “Todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e em direitos. Dotados de razão e de consciência, devem agir uns para com os outros em espírito de fraternidade.”¹⁰⁴ Já no âmbito da União Europeia, a solidariedade figura como princípio basilar, dando nome ao quarto capítulo da Carta dos Direitos Fundamentais da União Europeia.¹⁰⁵

Quanto ao direito à solidariedade propriamente dito, o trabalho iniciado pela Comissão de Direitos Humanos das Nações Unidas em 2002, através da resolução 2002/73, avança o conceito de solidariedade dentro do quadro de direitos humanos.¹⁰⁶ Porém, Puvimanasinghe adverte que a solidariedade difere da maioria dos princípios de direitos humanos de muitas maneiras, guardando semelhanças estruturais apenas com alguns destes direitos, tal como a invocação do direito à paz. Isto porque ambos sofreriam do alto grau de generalidade e ambiguidade, além de não corresponderem claramente ao objetivo e estrutura clássicas daqueles princípios de direitos humanos mais reconhecidos.

Nesse sentido, a própria formulação liberal moderna do direito bate de frente com os imperativos contemporâneos da solidariedade, ressurgindo a contínua questão hobbesiana quanto à atomização dos indivíduos:

“Além disso, tem sido um dos grandes infortúnios do discurso dos direitos humanos o fato de terem sido levados a cabo em termos do indivíduo singular, embora conceber uma realidade tão solitária, independente e desprendida à família e comunidade seja absurdamente impossível e, de fato, inconcebível. Os direitos humanos, se concebidos nesta base, dissolveriam a vida humana em indivíduos atômicos relacionados apenas por meio de conflitos violentos. Em contraste, a solidariedade é a dimensão social básica e indispensável da vida humana: as pessoas precisam de pessoas, e prosperam quando estão juntas em comunidades - da família ao bairro, nação, região e globo.”¹⁰⁷

Não obstante, há muitas aproximações entre ambos. Até mesmo os direitos humanos mais individualistas compartilham com a solidariedade o alto grau de

¹⁰⁴ Nações Unidas. Declaração Universal de Direitos Humanos. Disponível em <http://www.ohchr.org/EN/UDHR/Documents/UDHR_Translations/por.pdf>. Último acesso em 23.01.2018.

¹⁰⁵ SCHOLZ, Sally. *Political Solidarity*. University Park: The Pennsylvania State University Press, 2008. p. 9.

¹⁰⁶ PUVIMANASINGHE, Shyami. International solidarity in an interdependent world. p. 179-181. In. *Office of the United Nations High Commissioner for Human Rights – OHCHR (Org.). Realizing the Right to Development*. New York and Geneva: United Nations, 2013. Cap. 14, p. 179-194.

¹⁰⁷ Tradução livre. MALDONADO, Carlos Eduardo. *Human Rights, Solidarity and Subsidiarity: Essays towards a Social Ontology*. Washington D.C.: The Council for Research in Values and Philosophy, 1997. p. viii – ix.

abstração, motivo pelo qual a crítica quanto à dificuldade de implementação de seus preceitos é válida para os dois. Enquanto uma das tarefas precípuas do direito seria justamente a de prover um grau maior de certeza e especificidade às obrigações de um indivíduo (ou Estado) em relação a outro, tanto os direitos humanos quanto a solidariedade sofrem pela dificuldade de garantir-lhes concretude, sob o risco de tornarem-se utópicos. Além disso, assim como a solidariedade, os direitos humanos também habitam a tensão entre o universal e o particular, continuamente enfrentando o impasse sobre como pautar e justificar sua base – o humano.

Indo em direção a esse pensamento, José-Manuel Barreto, autor de matriz decolonial, propõe a teoria de direitos humanos em si enquanto solidariedade. Primeiro, Barreto se embasa no neopragmatismo de Richard Rorty e o próprio destaque dado à solidariedade pelo mesmo em sua teoria para invocá-la enquanto ferramenta de descolonização dos direitos humanos.¹⁰⁸ Para Barreto, Rorty adota uma hermenêutica neopragmática que abandona noções representativas da verdade enquanto algo “real” a ser descoberto, assim promovendo a concepção de que não há nenhuma verdade fora de um contexto ou anterior a este. Tal prática interpretativa cairia bem aos direitos humanos e à resignificação de sua história, com vistas a demonstrar suas inclusões e exclusões ao longo do tempo e pelo globo.

Em um segundo momento, Barreto enfatiza a importância da “virada sentimental” da qual Rorty faria parte, a qual interpelou todas as áreas da ciências sociais a engajarem com os sentimentos. Sobretudo em sua dimensão de crítica ao racionalismo – a qual também configuraria como uma crítica decolonial ao padrão hegemônico dos direitos humanos. Barreto afirma que esta virada teria se dado no campo dos direitos humanos a partir do artigo seminal de Rorty publicado em 1993, intitulado “Direitos humanos, racionalidade e sentimentalidade”, no qual ele expande sua noção de solidariedade em conexão aos direitos humanos e sentimentalismo.

Neste, Rorty nos levaria ao abandono de certo discurso de direitos humanos, baseado em um ideal de natureza humana racional universal. Nas críticas de Rorty às epistemologias platônicas e kantianas, Barreto assevera a guinada dada por aquele em direção à ética: esta presidiria sobre a epistemologia, e todo

¹⁰⁸ BARRETO, José-Manuel. *Introduction – Decolonial Strategies and Dialogue in the Human Rights Field*. P. 7-8. In. BARRETO, José-Manuel (ed.). *Human Rights from a Third World Perspective: Critique, History and International Law*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2012. p 1-42.

conhecimento teórico seria orientado pelo interesse ético e político quanto à solidariedade humana.¹⁰⁹ A imersão intelectual da cultura moderna teria criada uma teoria fria e indiferente ao sofrimento humano, obcecada com a objetividade e com justificativas – esta é a expressão platônica e moderna da concepção filosófica enquanto teoria do conhecimento ou epistemológica, que já não serviria mais:

“Nós, pragmatistas, argumentamos a partir do fato de que a emergência de uma cultura de direitos humanos parece não ter nada a ver com o aumento do conhecimento sobre a moral, e tudo a ver com o compartilhamento de histórias tristes e sentimentais, concluindo que provavelmente não existe o tipo de conhecimento que Platão vislumbrou. (...).¹¹⁰ O melhor e provavelmente único argumento para deixar para trás o fundacionalismo é um que já sugeri: isto seria mais eficiente, pois permitiria concentrar nossas energias na manipulação dos sentimentos, na educação sentimental. Esse tipo de educação suficientemente familiariza diferentes tipos de pessoas umas com as outras para que elas sejam menos tentadas a pensar naquelas diferentes delas como somente quasi-humanas. O objetivo dessa manipulação de sentimento é expandir a referência dos termos “nosso tipo de gente” e “pessoas como nós”.¹¹¹

Já o neopragmatismo de Rorty, para Barreto, acaba se tornando propriamente em uma filosofia de solidariedade, uma vez que defende que a esperança, liberdade e direitos humanos devem substituir o conhecimento, verdade e objetividade enquanto diretrizes de pensamento. É a teoria motivada pela ética; a força motora da investigação filosófica deve ser a busca por solidariedade frente à opressão e crueldade.¹¹² É aqui que os direitos humanos e a solidariedade se encontram: a teoria de direitos humanos é desenvolvida por teóricos que, ao testemunhar o padecimento de outros, movem-se pelo desejo de reduzir o seu sofrimento. Dessa maneira, ambos trazem a sensibilização pelos demais humanos que habitam o planeta enquanto premissa subjacente, colocando o Outro como epicentro

¹⁰⁹ BARRETO, José-Manuel. *Human Rights Theory as Solidarity*. p. 15. In. LENNOX, Corinne (ed.). *Contemporary Challenges in Securing Human Rights*. London: Human Rights Consortium, Institute of Commonwealth Studies, School of Advanced Study, University of London, 2015. p. 13-18.

¹¹⁰ RORTY, Richard. Human Rights, Rationality and Sentimentality. p. 118-119. In. SHUTE, Stephen; HURLEY, Susan (ed.). *On Human Rights: The Oxford Amnesty Lectures 1993*. New York: Basic Books, 1994. p. 111-134.

¹¹¹ Ibid.. p. 122-123

¹¹² BARRETO, José-Manuel. *Human Rights Theory as Solidarity*. p. 16-17. In. LENNOX, Corinne (ed.). *Contemporary Challenges in Securing Human Rights*. London: Human Rights Consortium, Institute of Commonwealth Studies, School of Advanced Study, University of London, 2015. p. 13-18.

3.

Horizontes solidários

Este capítulo tem como objetivo central oferecer o direcionamento da solidariedade a partir dos contornos dados contemporaneamente por Judith Butler em seus escritos. Antes disso, brevemente se retomará o refugiado em sua alteridade, principalmente através das críticas de Costas Douzinas e Hannah Arendt (que aparecerá depois novamente através de Butler), demonstrando ser este uma figura excluída simultaneamente de múltiplas comunidades. Em seguida, se passará à análise das teorias de Butler.

Por que Butler para a reflexão sobre solidariedade? Apesar de não nomeá-la sempre explicitamente em seus escritos, está bastante engajada com o tema. Tende a gravitar para subjetividade, mas é insistente em suas tentativas de não perder de vista o coletivo. Partindo de uma matriz pós-moderna, encontra-se inserida no bojo da tensão entre o ético e o político, do subjetivo, intersubjetivo e coletivo, elaborando sobre modos de cooperação, aliança e coabitação. Além disso, sugere rumos importantes quanto à descolonização das relações sociais. Partir da alteridade é necessário, e Butler percebeu isso.

Inserindo-se no campo de estudos de gêneros e sexualidades, passou a ser um marco neste e na teoria queer com “Problemas de Gênero”, obra pela qual galgou projeção mundial ao questionar a estabilidade do conceito de “mulher” e o problema da identidade nas representações políticas. Com este, Butler objetiva desconstruir as normas identitárias, tão caras ao feminismo. Seu interesse precípua é pela questão do sujeito e seus processos de subjetivação, dedicando obras inteiras ao tema, enquadrando neste as possibilidades de representatividade política do sujeito.

Nesse sentido, podemos destacar em Butler dois momentos. Poder-se-ia dizer duas Butlers, apesar de crer que tal denominação vai contra sua própria teoria; o sujeito descentrado se permite à sua exploração em fragmentos sem que, para isso, necessariamente tenha que se dividir em dois ou quantos for. Contudo, é

inegável a possibilidade de destacar distintas linhas de pensamento. O divisor de águas está na obra “Vidas Precárias – o Poder do Luto e da Violência”, a qual a lança em desenvolvimentos que fogem ao interesse exclusivo sobre categorias de gênero e que ela continuará elaborando de maneira não-linear.

A partir desse marco, Butler propõe diferentes matrizes para a solidariedade. Partindo de diferentes bases descritivas, ela tenta elaborar sobre o normativo. Identifico três grandes chaves: precariedade, luto e coabitação, os três permeados pela alteridade. Ela não sistematiza propriamente nenhum deles, mas vai refinando, aqui e ali, ao longo do tempo e em variadas obras. Todos são marcados pela alteridade, a qual ela retira diretamente da ética da alteridade de Emmanuel Lévinas – o que casa bem com sua ancestralidade judaica. Em consonância, a coabitação é um conceito extraído de uma noção de Hannah Arendt, a qual ela própria não elaborou sobre, mas nos deixou apenas como rastro. Além destes, é impossível não ver em seus escritos fortes paralelos com noções de solidariedade já apresentadas, tal como o sentimentalismo de Rorty e as obrigações solidárias de Sandel, embora não dialogue com suas filosofias diretamente.

Por opções de escopo, e a despeito de serem componentes integrais de sua teoria, deixarei de lado suas noções de performatividade e assembleia na luta política, bem como as questões pertinentes a gênero, mantendo o foco em suas contribuições para as discussões intersubjetivas e comunitárias.

3.1.

O Outro que pede refúgio: a necessária alteridade

Apresentada a solidariedade e feito o argumento de que necessariamente deve partir da diferença, cumpre retomar a figura do refugiado em sua alteridade. A solidariedade invariavelmente transita entre indivíduo e comunidade – efetivamente, o refugiado é aquele que está fora desta, tanto em sua estrangeiridade quanto em sua alteridade. Douzinas sintetiza a condição do refugiado em sua exclusão simultânea de inúmeras comunidades – nacionais, identitárias, jurídicas e humanas:

“Incapaz de falar nossa língua, tendo fugido de uma comunidade e pertencendo a nenhuma, o refugiado é o Outro absoluto. Representa de maneira extrema o trauma

que marca a gênese do Estado e do ego, e coloca à prova as reivindicações de universalização de direitos humanos”.¹¹³

Em sua estrangeiridade, inevitavelmente remete às fronteiras do Estado-nação. A condição histórica da migração de indivíduos e grupos de pessoas ganha novo enquadramento a partir do mapeamento totalizante do globo encabeçado pela era moderna e a consequente consolidação das fronteiras impermeáveis dos Estados-nações, como notado por Benhabib: “Fronteiras políticas definem alguns como membros, outros como alienígenas.”¹¹⁴ Nestes termos, os “alienígenas” os são por não se adequarem aos contornos da cidadania. À medida que cresce a internacionalização, paradoxalmente também se turvam as linhas entre cidadania e humanidade, e todos aqueles desamparados e perseguidos pelos seus Estados nativos se perdem em uma espécie de limbo espaço-temporal no qual a condição é permanecer à mercê da boa vontade de outro Estado para concedê-los pedaços de papéis que materializem direitos.

Aquele que perde sua cidadania perde também o direito de ser humano na concepção moderna de dignidade, e, assim, vida humana (como já deixava claro a revolucionária Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão). Não à toa, a figura do refugiado foi objeto de interesse de inúmeros filósofos políticos: do conceito do direito a ter direitos de Arendt ao *homo sacer* de Agamben – cada qual a sua maneira, invariavelmente denunciam tratar-se de uma camada socialmente marginalizada, economicamente vulnerável e juridicamente excluída de proteções que deveriam ser estendidas a todos os seres humanos.

Nesse sentido, alienígena é também aquele que não se adequa ao direito. A crise global dos refugiados destaca tanto a insuficiência do quadro dos direitos humanos para lidar adequadamente com o deslocamento forçado de pessoas quanto a precariedade da sua força diante da soberania encapsulada por interesses nacionais. Uma forma de analisar isso poderia ser através da dissecação normativa da letra fria da lei: a Convenção das Nações Unidas relativa ao Estatuto dos Refugiados, principal instrumento internacional de proteção a refugiados, bem como os instrumentos normativos complementares, certamente deixam a desejar em termos de lacunas e contradições.

¹¹³ DOUZINAS, Costas. *The end of human rights: critical legal thought at the turn of the century*. Oxford: Harsh Publishing, 2000. p. 143.

¹¹⁴ Tradução livre. BENHABIB, Seyla. *The rights of others: aliens, residents and citizens*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. p. 1.

Apresentados enquanto uma conquista, os direitos humanos não estão isentos de suas próprias contradições, ambiguidades e ambivalências. Primeiramente, a discrepância entre discurso e realidade prática: está longe de significar que todos têm um patamar mínimo de dignidade atribuído. Logo surge o questionamento quanto aos seus fundamentos: a quais humanos pertencem?¹¹⁵ Ao se firmarem enquanto discurso emancipatório, se consagraram também enquanto “destino da pós-modernidade e realização da promessa Iluminista de autorrealização”.¹¹⁶ Ocorre que o Iluminismo não é a única história a ser contada – sempre contestados e contestáveis por narrativas alternativas, a questão dos seus fundamentos é fortemente combatida. Como afirma Douzinas, os direitos humanos se apresentam em condição aporética: se o século XX é a época dos direitos humanos, seu triunfo é um paradoxo.¹¹⁷

De fato, o direito parece não conseguir fugir do predicamento de Douzinas. Como exemplo, o próprio sistema jurídico de proteção internacional dos refugiados. Se é certo que cumpre papel central na concessão de garantias, ao determinar a quais solicitantes de refúgio serão concedidos o status de refugiado, determina também quais são merecedores de ter o seu sofrimento reconhecido em moldes oficiais. A concessão jurídica do refúgio acaba tornando-se mais uma das fronteiras que o refugiado deve atravessar em sua jornada rumo à possibilidade da vida digna.

É a ambivalência de uma proteção humanitária que é, ao mesmo tempo, produtora de distinção. A seleção feita pelo direito constrói também hierarquizações humanas entre os que podem ou não se beneficiar das prerrogativas do status, introduzindo subcategorias de indivíduos “irregulares”, “*sans-papier*”, ou mesmo “ilegais”.¹¹⁸ Seres humanos qualificados pela ausência, em que sua própria

¹¹⁵“The foundation of foundational discourse, in turn, is moral legitimacy and cultural significance, the foundations of which lie in the particular narrative through which human rights are reconstructed and which are always contested and contestable by alternative narratives. At the heart of all foundational discourse lies an argument about the potential validity of human rights in different fora, whereas the legal discourse is premised on a validity that must always already be given. As a result, the question of foundations has always also been a question of ownership. It is a question of who may speak for human rights under what authority.” HOFFMANN, Florian. *Foundations beyond law*. p. 83. In. DOUZINAS, Costa; GEARTY, Conor (ed.). *Cambridge Companion to Human Rights Law*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012. p. 81-96.

¹¹⁶ DOUZINAS, Costa. *The end of human rights: critical legal thought at the turn of the century*. Oxford: Harsh Publishing, 2000. p. 1.

¹¹⁷ Ibid. p. 2.

¹¹⁸ Em português, “sem-papel”. Trata-se de expressão francesa cujo uso se generalizou a partir da década de 70 para designar aqueles que não dispõem de documentação capaz de comprovar sua estadia naquele território, mais especificamente se referindo aos estrangeiros em situação irregular que vivem na França. Musée de l'histoire de l'immigration. *Qu'est-ce qu'un 'sans-papiers'?* 2007.

existência passa a significar uma afronta, uma desconformidade à lei dos que ali têm o direito de estar – e estes, em dinâmica espelhada, têm sua humanidade confirmada:

“Não é apenas uma questão de que alguns humanos são tratados como humanos, e outros são desumanizados; é antes que a desumanização se torna a condição para a produção da humanidade na medida em que a civilização “Ocidental” define-se repetidamente em contraste a uma população concebida como, por definição, ilegítima, senão dubiamente humana.”¹¹⁹

Assim, ser “alienígena” é, ultimamente, não se adequar a ideais humanos “universais”. Sobre o contínuo debate entre universalismo e relativismo, Costas Douzinas esclarece que a diferença entre o universalismo, que tem sua premissa na essência do homem, e o relativismo, que se baseia na essência da comunidade, é pequena. Assevera que sua comparação em abstrato se revela sempre fútil, uma vez que ambas expressam diferentes aspectos da experiência humana e acabam por padecer do mesmo veneno, nomeado por ele como um “essencialismo demasiadamente autoconfiante”. Assim, seja este universal ou comunitário, se caracteriza pela mesma heterofobia: o medo extremo e a demonização do Outro.¹²⁰

A criação dos direitos humanos exemplifica essa problemática. Com pretensão universal, é sempre criada por um grupo particular de homens (infelizmente, majoritariamente do gênero masculino mesmo) que atuam como representantes da humanidade. Quanto a esse dilema, Costas Douzinas remete aos escritos de Hannah Arendt: a humanidade passou de mera ideia reguladora a um fato inescapável, assumindo o papel que antes era preenchido pela história ou natureza. Isso significa que o próprio direito a ter direitos, ou o direito individual de cada um ao pertencimento à humanidade, deve ser garantido pela humanidade em si – o que não é certo se é possível.¹²¹

Com efeito, foi a experiência histórica das “pessoas deslocadas” que levou Hannah Arendt a concluir que a cidadania equivale ao direito a ter direitos. A

Disponível em <<http://www.histoire-immigration.fr/questions-contemporaines/les-mots/qu-est-ce-qu-un-sans-papiers>>. Último acesso em 17.01.2017.

¹¹⁹ Tradução livre. BUTLER, Judith. *Prekarious Life – The Powers of Mourning and Violence*. New York: Verso, 2004. p. 91.

¹²⁰ “One could only add that the name of the common poison is self-satisfied essentialism: whether communal, state or universal it suffers from the same heterophobia, the extreme fear and demonization of the other.” DOUZINAS, Costa. *The end of human rights: critical legal thought at the turn of the century*. Oxford: Harsh Publishing, 2000. p. 138-139.

¹²¹ ARENDT, Hannah. *The Origins of Totalitarianism*. San Diego: Harvest Books, 1979. p. 298. Apud. DOUZINAS, Costa. *The end of human rights: critical legal thought at the turn of the century*. Oxford: Harsh Publishing, 2000. p. 141.

igualdade em dignidade e direito dos seres humanos não é um dado, é um construído da convivência coletiva, que requer o acesso a um espaço público comum e o direito de pertencer a uma comunidade política. Tal comunidade comum permitiria a construção de um mundo comum através do processo de asserção dos direitos humanos.¹²²

A partir de Arendt, Douzinas reafirma que o dilema quanto à humanidade é melhor exemplificado pelo tratamento de refugiados e outras populações em fuga de desastres naturais ou produzidos pelo homem:

“Os refugiados substituíram os estrangeiros como categoria principal de alteridade no nosso mundo pós-moderno e globalizado. O estrangeiro foi a precondição política do Estado-nação e o Outro a precondição ontológica da identidade individual”.¹²³

Complementa que a sua ameaça é mais profunda do que a empregos, na medida em que representam um risco à construção da identidade nacional. O status de refugiado não é o resultado da perda desse ou daquele direito, mas da perda total de comunidade e das proteções legais associadas a esta – é o não-representável pois não tem nenhum Estado para o representar. Assim, se consagra como o total Outro da civilização, o grau zero da humanidade.

Ocorre que o total Outro, a alteridade, é a própria base para constituição da identidade. Como afirma Lyotard: “Banir o estrangeiro é banir a comunidade, e, assim, banir a si próprio da comunidade”.¹²⁴ Para entender essa constatação, talvez seja útil recorrer ao conceito de despossessão de Butler, o qual guarda íntima relação com sua noção de precariedade (que será introduzida no tópico seguinte).¹²⁵ A despossessão é tanto um relacionar intersubjetivo com a alteridade como uma

¹²²LAFER, Celso. A reconstrução dos direitos humanos: a contribuição de Hannah Arendt. Revista Scielo, Dossiê Direitos Humanos. Estud. av. Vol.11 no.30 São Paulo May/Aug. 1997. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40141997000200005>. Último acesso em 21.01.2018.

¹²³ DOUZINAS, Costa. *The end of human rights: critical legal thought at the turn of the century*. Oxford: Harsh Publishing, 2000. p. 141.

¹²⁴Tradução livre. “To banish the stranger is to banish the community, and you banish yourself from the community thereby”. LYOTARD, Jean-François. *The Other's Rights*. p. 136. In. SHUTE, Stephen; HURLEY, Susan (ed.). *On Human Rights: The Oxford Amnesty Lectures 1993*. New York: Basic Books, 1994. p. 135-147.

¹²⁵ Despossessão é um termo específico para Butler, o qual ela trata de maneira mais profunda em obra publicada em 2013, em que reproduz diálogo travado com a acadêmica grega Athena Athanasiou: “Dispossession: the performative in the political.”. Ressalto que traduzo aqui “dispossession” por “despossessão” ao invés de espoliação ou desapropriação, como tem sido feito por outros autores, por acreditar que estess termos não permitirem abarcar a amplitude da crítica das autoras. ATHANASIOU, Athena; BUTLER, Judith. *Dispossession: The Performative in the Political*. Cambridge: Polity Press, 2013.

condição política. Desse modo, é um conceito ambivalente e perturbador (como pós-estruturalista, Butler frequentemente habita o terreno derrideano aporético) – ser, ou permitir-se ser, despossuído pelo Outro é ser movido por este, exposto e afetado pela sua vulnerabilidade.¹²⁶ Mas em conotação política, ser despossuído é ser abjeto, renegado pelos poderes normativos e normalizantes, sujeito à pobreza e à violência militar, imperial e econômica.

Desse modo, a despossessão marca o limiar da autossuficiência e nos estabelece enquanto seres relacionais e interdependentes. Ser despossuído é o que ocorre com os refugiados: aquelas populações que perdem sua terra, sua cidadania e seus meios de sobrevivência digna. Mas ser despossuído é também ser movido pela alteridade que interpela – não somos nós que nos movemos, somos movidos pelo que está externo a nós, pelos Outros, e também pelo que há de Outro em nós.¹²⁷ Isto é, somos movidos pelos Outros em maneiras que nos desconcertam, nos deslocam, e nos despossuem ao ponto de não sabermos mais quem nós somos. Isto acontece, por exemplo, com o Sujeito que passa pelos sentimentos de luto, paixão e ira; não conseguimos mais nos encontrar. Estas experiências questionam nosso ser enquanto circunscrito e auto-motivado. Não podemos nos entender sem, de algumas maneiras, abrimos mão da noção de que nosso Sujeito é o fundamento e a causa de nossa própria experiência. Por isso, partir da alteridade é essencial.

3.2.

Solidariedade por Butler

Dando continuidade à noção de interdependência em Butler, conceito bastante trabalhado por ela pós-11 de setembro por diferentes vieses, apresentarei os horizontes de solidariedade por ela lançados a partir de três dimensões principais: a precariedade, o luto e a coabitação. Para os dois primeiros, focarei principalmente nas obras “Vida Precária - o Poder do Luto e da Violência”, “Notas para uma teoria da assembleia performativa” e “Quadros de guerra – quando uma vida é enlutável?”. Adianto que o luto figurará apenas tangencialmente enquanto

¹²⁶ ATHANASIOU, Athena; BUTLER, Judith. *Dispossession: The Performative in the Political*. Cambridge: Polity Press, 2013. p. 1.

¹²⁷ *Ibid.* p. 3.

coadjuvante à precariedade. Já para a coabitação, me baseio exclusivamente no livro “Caminhos Divergentes – judaicidade e crítica do sionismo”, o qual também trata centralmente sobre refugiados e colonialismo.

Tanto a coabitação quanto a precariedade (e, nesse sentido, também o luto e a despossessão) são diferentes conceituações da interdependência humana, e, assim, da solidariedade. Diferem em suas bases descritivas – essencialmente, se definem enquanto comunidades unidas pelo solo, pela vulnerabilidade e pelo afeto. Também engendram projetos políticos diferentes, mas interligados pelo anseio comum pela igualdade através da compreensão e aceitação da diferença. Começarei abordando os reencontros com a alteridade, para depois seguir a ordem mencionada.

3.2.1.

Sobre reencontros com a alteridade

Alteridade, derivado do latim *alter*, expressa a qualidade ou estado do que é diferente, do que é outro.¹²⁸ Em nossa sociabilidade, o Outro se põe tão indecifrável quanto o universo em si; habita em cada Outro um universo inteiro que lhe é singular e ao qual nunca se terá acesso ou compreensão integral. Assim, o Outro é nada mais senão uma entidade outra diante da qual a identidade ou o Sujeito é construído.

Em termos de filosofia política, não há dúvidas de que o Outro recai sempre sobre os grupos sociais tidos como minoritários, nem sempre estatisticamente, pois basta que se diferenciem em qualquer grau do Sujeito masculino branco, europeu, heterossexual, cisgênero, com capacidade plena, etc. Terminar a frase com “etc.” inevitavelmente denuncia a problemática: a lista é infinita, como bem aponta Butler em “Problemas de Gênero”.¹²⁹

¹²⁸“Alterity”. Encyclopedia of Philosophy. Encyclopedia.com. Disponível em <<https://www.encyclopedia.com/humanities/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/alterity>>. Último acesso em 31.01.2018.

¹²⁹ “The theories of feminist identity that elaborate predicates of color, sexuality, ethnicity, class, and able-bodiedness invariably close with an embarrassed “etc.” at the end of the list. Through this horizontal trajectory of adjectives, these positions strive to encompass a situated subject, but invariably fail to be complete. This failure, however, is instructive: what political impetus is to be derived from the exasperated “etc.” that so often occurs at the end of such lines? This is a sign of exhaustion as well as of the illimitable process of signification itself. It is the *supplément*, the excess that necessarily accompanies any effort to posit identity once and for all. This illimitable *et cetera*, however, offers itself as a new departure for feminist political theorizing.” BUTLER, Judith. *Gender Trouble*. BUTLER, Judith. *Gender Trouble: feminism and the subversion of identity*. New York: Routledge, 1999. p. 182-183.

A diferença, evidentemente, sempre esteve e estará presente: o ponto de entrave é a sua recepção violenta, explícita ou encoberta por sutilezas homogeneizantes. Achille Mbembe, de sua matriz pós-colonial, destaca que “A diferença se tornou um problema político e cultural no momento em que o contato violento entre povos, por meio da conquista, do colonialismo e do racismo, levou alguns a acreditarem que eram melhores que outros.”¹³⁰

Se não há mais como deixar de conceber a modernidade na violência da sua colonialidade, iniciada no momento de encontro dos povos, conquistadores com “bárbaros”, Ocidente com Oriente, o que vemos agora com a crise de refugiados é sua inversão. É o Oriente que chega ao Ocidente. Chegada esta assimétrica, pois não chega para colonizar – o caso se torna ainda mais delicado, pois chega pedindo ajuda. Vem à mente a constatação “Estamos aqui porque vocês estiveram lá.”¹³¹ Na onda das consequências das guerras imperialistas e das intervenções da economia neoliberal, a declaração dada nos anos 80 por Ambalavaner Sivanandan quanto à migração pós-colonial nunca foi mais relevante. Contudo, os novos encontros inauguram novas oportunidades para lidar com os mesmos, como bem notou Butler.

Três anos após o emblemático atentado terrorista em solo norte-americano, Judith Butler publica livro intitulado “Vida Precária – o Poder do Luto e da Violência”, dando início a nova vertente de sua teoria, a qual continuaria dando seguimento em escritos posteriores.¹³² O evento em referência, marcado pela intrusão inesperada à fronteira norte-americana, colocou o Sujeito em contato direto com a violência do Outro, expondo uma vulnerabilidade antes latente, intensificada pela imprevisibilidade de seu descortinamento.

Para Butler, a precariedade da vida (re)descoberta nesse momento por aquele país oferecia uma oportunidade de reflexão empática sobre as possíveis motivações dos Outros perpetradores, quais os mecanismos geopolíticos de distribuição global de precariedade, bem como a revelação da farsa da

¹³⁰ MBEMBE, Achille. *Por que julgamos ser a diferença um problema?* Goethe-Institut Brasilien, Dez de 2016. Disponível em < <https://www.goethe.de/ins/br/pt/kul/mag/20885952.html>>. Último acesso em 23.02.2018.

¹³¹ YOUNGE, Gary. *Ambalavaner Sivanandan Obituary*. The Guardian. 7 de fev, 2018. Disponível em <<https://www.theguardian.com/world/2018/feb/07/ambalavaner-sivanandan>>. Último acesso em 25.02.2018.

¹³² Tradução livre de “Precarious Life – The Powers of Mourning and Violence”, visto que esta obra não foi traduzida para o português.

autossuficiência individualista e da soberania nacional infringível.¹³³ Na verdade, o próprio conceito de precariedade da vida, ao denotar a instabilidade desta, sugere uma interdependência humana inevitável: há Outros sobre os quais a minha vida depende e isto não é algo que posso controlar ou simplesmente ignorar. Esse aprendizado, levado às últimas consequências, poderia ser usado como alicerce para uma comunidade política global baseada na diminuição da violência e na humanização do Outro tido como diferente e ameaçador.¹³⁴ Porém, Butler denuncia que a fragilidade vivenciada e o profundo luto nacional que se seguiu foram utilizados, às avessas, para justificar a violência militar imediata e prolongada contra o suposto país agressor, dando continuidade à lógica da guerra de retaliação sem fim.

Diante desse contexto, a compreensão da precariedade da vida vem, então, como possibilidade de aproximação entre os sujeitos, os vinculando eticamente. Para Butler, é a exposição do corpo humano, em sua materialidade e subjetividade, que aponta para uma precariedade; o corpo está sempre sujeito à ação do Outro, ações estas que o sustentam e o possibilitam viver, mas que também podem destruí-lo.¹³⁵ Logo, a aproximação sugerida se daria não pelo consenso, mas pelo compartilhamento da condição comum de precariedade e constatação da interdependência vital inter-humana.¹³⁶

Não há dúvidas de que aqueles que pertencem aos segmentos mais oprimidos da sociedade demonstram uma precariedade de vida mais aparente, comumente tendo seus direitos humanos mais básicos negligenciados. Nesse sentido, Butler afirma que a precariedade da vida se manifesta de diversas formas, sejam naqueles expostos a guerras, naqueles aos quais falta infraestrutura básica,

¹³³ BUTLER, Judith. *Precarious Life – The Powers of Mourning and Violence*. New York: Verso, 2004. p. XII -XIII.

¹³⁴Essa afirmação será explicada em mais detalhes mais adiante, na seção da fundamentação teórica. Por ora, é importante destacar que Butler deixa bem claro que tal reflexão política de modo algum excluiria a dor sofrida pelo povo norteamericano, nem retiraria a intensidade de seu luto ou justificaria em nível ético os atos dos agressores. Alternativamente, trata-se de refletir sobre a melhor estratégia para lidar com essa dor e luto, de modo que se evite dar nova causa a essas emoções em outros, na tentativa de produzir uma outra política e cultura pública que não se baseie na agressão reativa. Ibid. p. xiv.

¹³⁵BUTLER, Judith. *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*. Cambridge: Harvard University Press, 2015. p. 109.

¹³⁶Adianto desde logo que, ainda que a precariedade da vida seja útil para pensar sobre a interação não só inter-humana como também entre humanos e não humanos, sendo a vida de todos os seres vivos igualmente precária, a análise do não humano não se insere no escopo da presente pesquisa, por vezes sendo tangenciada indiretamente, porém não como foco principal.

que sofrem violência desproporcional nas ruas ou mesmo dentro de casa, ou naqueles que se submetem a dívidas impagáveis para simplesmente obter educação.¹³⁷ Nesse contexto, a precariedade se revela inegavelmente seletiva e mal distribuída.

Por outro lado, a dimensão intersubjetiva da alteridade ressalta a sua universalidade: não há ser humano que escape da precariedade da vida. Nessa concepção, o Outro aparece não como um Outro já marcado por conotações sociais desiguais, mas como qualquer outro ser humano que não seja o próprio sujeito unificado psiquicamente em seu corpo. A cada vida corresponde uma vivência própria, um sofrimento singular em condições únicas que são irreproduzíveis e irrepresentáveis. Logo, a precariedade traz consigo uma dimensão incalculável, invocando tanto preocupações jurídico-políticas de distribuição de recursos e reparação de danos quanto uma exigência ética pela empatia e não-violência.

3.2.2.

Entre a vida e a morte: precariedade e luto

Introduzida a precariedade, e nos restringindo, a priori, ao enfoque ético-filosófico, emergem as seguintes questões: como apreender uma vida humana nesse contexto? Como fazer jus a tamanha singularidade, imersa em danos irreparáveis e imponderáveis? Se o Outro é invariavelmente inacessível e imprevisível, como defender a empatia e laços de solidariedade? Como fazer justiça à precariedade da vida do Outro?

Como já reiterado, a reflexão sobre os direitos humanos traz consigo um questionamento intrínseco quanto à própria noção de humanidade. Tais direitos, concebidos como garantidores de um patamar mínimo de dignidade e inerentes a todos os seres humanos, na realidade incidem de maneira gritantemente desigual entre os mesmos. Teoricamente revestidos de universalidade, na prática elegem seus destinatários, questionando o pertencimento à categoria humana daqueles excluídos pelo seu alcance.

Da extremidade dos plenos direitos humanos à da completa desumanização, bem como no abismo que as conecta, jaz a vida humana em toda sua grandeza e

¹³⁷BUTLER, Judith. *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*. Cambridge: Harvard University Press, 2015. p. 17.

vulnerabilidade. Como apreender uma vida humana? Em termos jurídicos, o direito à vida sobressai como condição originária dos demais, ainda que a morte não desprovenha o ser humano de todas as suas prerrogativas. É justamente no limiar entre a vida e a morte que transita a teoria de Judith Butler quanto à precariedade da vida e o poder do luto, orientada principalmente às nuances político-filosóficas. Em que contexto uma vida humana é capaz de ser percebida como uma vida? Se uma vida não puder ser qualificada como vida humana desde seu início, como entender sua morte?

Ao enfrentar essas questões, o conceito principal de Butler será o da precariedade da vida, porém seu ponto de partida para a vida será a morte. Ao partir da constatação de que nem todas as vidas são igualmente passíveis de luto, havendo clara seletividade política pelas mortes que merecem ser “enlutáveis”, a conclusão é que uma vida que não é passível de luto não pode ser qualificada como vida, muito embora tenha vivido. Em outras palavras, o luto socialmente válido e reconhecido é a pressuposição para uma vida válida. Logo, a possibilidade de luto precede a precariedade, pois faz com que uma vida seja apreensível como viva, e a precariedade só pode incidir diretamente sobre aquela.¹³⁸ Em sendo uma vida, certamente será uma vida precária, uma vez que a precariedade da vida é inerente à condição humana.

Por precariedade, entende-se de imediato a instabilidade, fragilidade e delicadeza da condição encarnada por cada sujeito a partir de seu nascimento. Não obstante, a precariedade requer um olhar mais aprofundado, desvendando outro sentido por vezes não tão evidente. Etimologicamente, deriva do latim *precarious*: aquilo que é obtido por pedido ou prece.¹³⁹ A precariedade em sentido originário, então, é aquela que só pode ser recebida através do favor atendido por outrem ou pela graça divina. De todo modo, estaria sempre submetida ao capricho de uma gentileza externa concedida a uma súplica. Salta aos olhos a interdependência constitutiva desse conceito – a precariedade denota risco e incerteza precisamente por anunciar sua dependência no arbítrio do outro, seja este humano ou não. A vida precária é aquela que está nas mãos de fatores alheios à mera vontade de seu detentor; vida precária é toda e qualquer vida.

¹³⁸BUTLER, Judith. *Frames of War: When is Life Grievable?* New York: Verso, 2009. p. 14-15

¹³⁹Online Etymology Dictionary. Disponível em <http://www.etymonline.com/index.php?term=precarious>, último acesso em 12.12.2016.

Todavia, a universalidade da precariedade não justifica a desigualdade de sua distribuição orientada por ações e motivações sob controle humano. Há vidas mais precárias que outras, e a precariedade por si só invoca uma dimensão coletiva e impõe uma obrigação sobre nós todos.¹⁴⁰ Indo além, não basta a simples condição de viver; a mortalidade não é o único risco enfrentado por uma vida precária. Nestes termos, percebe-se que a vida clama por condições específicas de sobrevivência como abrigo, nutrição e o apoio estrutural e emocional de redes de sociabilidade de diferentes graus.¹⁴¹ Talvez aqui seja útil se valer adicionalmente de acepção diversa da precariedade, em seu sentido de escassez e insuficiência, para auxiliar na compreensão de uma argumentação potencialmente contraditória: a precariedade possui a capacidade bastante positiva de embasar obrigações sociais que têm como objetivo minimizar a própria precariedade em sua conotação negativa, em nome da bandeira da igualdade de sua distribuição.¹⁴² Talvez por isso a precariedade se configuraria tanto como necessidade quanto dificuldade da ética.

Em sua última obra publicada, “Notes toward a performative assembly”, Butler tenta expandir sobre o viés político. Para isso, retoma a precariedade justamente enquanto corpos sujeitos a exposições diferenciadas ao sofrimento, reiterando que a precariedade é indissociável daquela dimensão da política que endereça a organização e proteção das necessidades corporais.¹⁴³ Para Butler, é essa alocação diferenciada de precariedade que cria o ponto de partida para repensar a ontologia do corpo e para dinamizar uma política progressista de modo que possa atravessar as categorias de identidade.¹⁴⁴ O corpo exterioriza a precariedade, ainda que esta também se traduza em sofrimento subjetivo e psíquico. É por isso que, em última instância, pensar a precariedade politicamente desemboca no ideal normativo por um reconhecimento mais inclusivo e igualitário deste instituto, culminando na exigência de políticas sociais concretas que materializem os direitos necessários à uma vida digna, e, portanto, menos precária, tais como moradia, alimentação, trabalho, assistência médica e status jurídico.¹⁴⁵

¹⁴⁰BUTLER, Judith. *Frames of War: When is Life Grievable?* New York: Verso, 2009. p. 23; 53.

¹⁴¹Ibid. p.24.

¹⁴²Ibid. p.21-22.

¹⁴³ BUTLER, Judith. *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*. Cambridge: Harvard University Press, 2015. p. 119.

¹⁴⁴Ibid. p. 3.

¹⁴⁵Ibid. p. 13.

A precariedade demanda o direito pelo reconhecimento da não autossuficiência do corpo; tal é a qualidade transhistórica do corpo, todos os corpos são e sempre foram dependentes (nas estruturas) e interdependentes (uns sobre os outros e Outros). Esta última afirmação é recíproca, porém não simétrica, enquanto a primeira não é nem um nem outro. Este corpo que tem necessidades é o que costuma ser excluído da teoria política. Isto é verdade para os que vivem na miséria e para os que moram nas ruas, mas também para os que são expostos às avassaladoras inseguranças de condições de infraestruturas que se desmantelam sob o neoliberalismo.

Este conjunto plural de direitos reivindicáveis emerge da compreensão da condição de distribuição desigual da precariedade – por isso a luta e resistência contra isso devem ser baseadas numa demanda de que as vidas devem ser tratadas de forma igualitária e que devem ter o direito de serem igualmente “vivíveis”. Seu ponto não é reabilitar o humanismo, mas sim lutar pela concepção de obrigações éticas e políticas que se fundamentam pela precariedade. A precariedade expõe nossa sociabilidade, as dimensões frágeis e necessárias da nossa interdependência. No entanto, haveria uma guerra em curso, travada contra esta noção de interdependência – contra aqueles que ela agrupa como uma “rede social de mãos que tentam minimizar a não-vivibilidade das vidas”.¹⁴⁶

No entanto, Butler afirma paradoxalmente que, ainda que tal reconhecimento mais igualitário de vidas deva ser defendido, a apreensão da precariedade nos termos de “reconhecimento” nunca será suficiente, visto que é impossível capturá-la dentro de termos cognitivos ou re-cognitivos.¹⁴⁷ Aqui entra a precariedade em sua dimensão intersubjetiva. A exposição temerária da vida recai em igual medida àqueles que conhecemos e nos são familiares quanto àqueles que nos são anônimos e estranhos, interpelando o sujeito ininterruptamente ao absoluto desconhecido. O Outro, então, se torna central ao sujeito ontológico, e a filosofia da alteridade de Emmanuel Lévinas adquire relevância essencial. Na realidade, Butler construirá sua noção de precariedade da vida devido aos escritos de Lévinas,

¹⁴⁶ “It is as if under contemporary conditions, there is a war on the idea of interdependency, on what I elsewhere called the ‘social network of hand that seek to minimize the unlivability of lives’”. BUTLER, Judith. *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*. Cambridge: Harvard University Press, 2015. p. 67.

¹⁴⁷ *Ibid.* p. 13.

a partir da noção do rosto.

Butler se apropria desse conceito e faz uma releitura de Lévinas para explicar a demanda moral imprevisível e insuperável imposta pelo rosto do outro. Rosto este que não é necessariamente uma face humana, que vocaliza sem voz ou palavras, mas que, ainda assim, indubitavelmente comunica o imperativo ético do “Não matarás”.¹⁴⁸ Para compreender o rosto do Outro e responder à sua demanda, Butler sinaliza que é preciso entender a precariedade do Outro e da vida em si, pois é isso que faz com que o rosto do Outro pertença à esfera da ética e urge, mais especificamente, para uma ética da não-violência.¹⁴⁹ Por outro lado, da percepção da vida precária não segue imediatamente a vontade de protegê-la.¹⁵⁰ O efeito pode, inclusive, ser o inverso – nas palavras de Lévinas: “o rosto do Outro em sua precariedade e indefesa, é, para mim, ao mesmo tempo, a tentação de matar e um chamado à paz, o 'Não matarás’”.¹⁵¹ Como poderia ser esta face simultaneamente um impulso ao homicídio e uma proibição divina contra o mesmo?

Entendendo a precariedade como interdependência, compreende-se o entrelaçamento contínuo entre o Eu e o Outro e, assim, a fragilidade da fronteira que separa a proteção da agressão. Se o Eu demonstra uma vulnerabilidade inescapável em relação ao Outro, o inverso também é verdadeiro e é essa dinâmica que possibilita a construção de um “nós” envolto em laços de solidariedade. Por outro lado, a qualquer deslize essa solidariedade poderá se transformar em rivalidade e destruição, já que somos sempre hóspedes e reféns do Outro, reciprocamente.

A luta pela sobrevivência e o medo gerado pela percepção do Outro como ameaça é a força que impulsiona à violência contra o Outro, sendo sua vulnerabilidade um convite para atacar primeiro, em nome da autodefesa. Ocorre que esta não é a única força em jogo; há também o medo de ferir o Outro, em nome da proibição ética recebida pela indefesa nua que nos toca como iguais. Por isso o rosto do Outro provoca uma disputa constante entre o desejo de violentar e o

¹⁴⁸BUTLER, Judith. *Precarious Life – The Powers of Mourning and Violence*. New York: Verso, 2004. p. 133-135.

¹⁴⁹Ibid. p. 134.

¹⁵⁰BUTLER, Judith. *Frames of War: When is Life Grievable?* New York: Verso, 2009. p. 2.

¹⁵¹Tradução livre. Lévinas, Emmanuel. “Peace and Proximity”. In *Basic Philosophical Writings*, ed. Adriaan T. Peperzak, Simon Critchley, and Robert Bernasconi, Bloomington: Indiana University Press, 1996. p. 167. *apud*. BUTLER, Judith. *Precarious Life – The Powers of Mourning and Violence*. New York: Verso, 2004 p. 134.

impulso da não-violência, como se esses dois movimentos estivessem em guerra, mas apenas para que *não* haja guerra; este é o propósito.¹⁵² “Pois a não-violência que Lévinas parece defender não vem de um lugar de paz, mas sim de uma constante tensão entre o medo de sofrer violência e o medo de infligir violência.”¹⁵³ Esta ambivalência é o embate que está no coração da ética.

3.2.3 Refugiados do colonialismo

Butler dará seguimento ao seu interesse pela alteridade, publicando em 2012 a obra “Caminhos Divergentes – judaicidade e crítica ao sionismo”, na qual sua ancestralidade cumpre papel determinante. Nesta Butler prioriza o enfoque ao tema do refugiado a partir da consideração da *despossessão* palestina em relação à diáspora judaica, sugerindo a possibilidade de construção de um Estado único, binacional, forjado por uma nova *ethos*. Para tal, ela engajará filósofos judeus para articular uma crítica da política sionista e de suas práticas ilegítimas de violência estatal para, ultimamente, promover uma concepção democrática radical de coabitação política. Tal coexistência seria derivada não da identidade cultural, mas justamente da pluralidade social e de seu caráter inevitável.

Inicia ostentando coragem e irreverência: pretende utilizar os próprios recursos judaicos para engendrar a crítica da violência estatal, da subjugação colonial das populações, da expulsão e da despossessão produzidas pelo Estado Israelense, à maneira do que chama de uma “dolorosa ironia” ao moldar a luta judaica como antijudaica.¹⁵⁴ Intenciona demonstrar que existem tradições judaicas genuínas e imperativas que se opõem aos modos de expulsão coloniais levados a cabo por Israel, se esforçando para justificar uma perspectiva judaica não-sionista, ou até mesmo antissionista.

Ressalto que o meu interesse aqui não está na audácia do embate sionista ou da reconfiguração religiosa travados por Butler, mas sim nos embasamentos político-filosóficos e éticos que oferece contra a violência, o colonialismo e as diásporas, independentemente do caso Israel-Palestina. Creio que a discussão

¹⁵²BUTLER, Judith. *Precarious Life – The Powers of Mourning and Violence*. New York: Verso, 2004. p. 135-137.

¹⁵³ Id.

¹⁵⁴ BUTLER, Judith. *Caminhos Divergentes: Judaicidade e Crítica do Sionismo*. São Paulo: Boitempo, 2017. p. 11.

fornecida por Butler permite tal ampliação para além dos moldes originais em que foi criado. Meu ponto é logo justificado por Butler:

“A questão é não estabilizar a ontologia dos judeus ou da judaicidade, e sim entender as implicações éticas e políticas de uma relação com a alteridade que é irreversível e definidora, sem a qual não podemos dar sentido a termos tão fundamentais quanto igualdade ou justiça. Essa relação, que certamente não é singular, será a passagem obrigatória para além da identidade e da nação como quadros de referência definidores. Ela estabelece a relação com a alteridade como constitutiva da identidade, o que equivale a dizer que a relação com a alteridade interrompe a identidade, e essa interrupção é a condição da relacionalidade ética. Essa noção é judaica? Sim e não.”¹⁵⁵

Julgo cabível e apropriado substituir os termos “judeus” e “judaicidade” por qualquer outro perfil identitário que se coloque como monolítico, definitivo e, assim, violento. Nesse sentido, inclusive, Butler traz a figura de Moisés, demonstrando também a grande contradição da “pureza” judaica: foi um egípcio que fundou o povo judeu. Para Moisés, não havia distinção entre o árabe e o judeu – unifica em sua pessoa tradições díspares.¹⁵⁶ O hibridismo de Moisés representaria a aspiração (e inspiração) política contemporânea, que deveria recusar sua organização estritamente sobre princípios de identidade nacional, religiosa ou étnica, aceitando a “impureza e mistura” como condições irreversíveis da vida social.¹⁵⁷

Butler segue, então, afirmando que talvez pareça um paradoxo estabelecer a alteridade ou a interrupção por ela causada no cerne das relações éticas. Talvez o melhor modo de compreender isso esteja na consideração pela frágil linha divisória entre os âmbitos da ética e da política: se o conflito social está no coração do político, por que a interrupção do Sujeito pelo Outro causaria estranheza ao ser colocada como núcleo da ética? Indo ao encontro da reflexão sobre tal divisão, ou sobre sua ausência, Butler já adianta ser sua intenção desestabilizá-la:

“Como tentativa de superar uma divisão marcada entre a ética e a política, os capítulos que seguem buscam mostrar como é recorrente a sobreposição dessas duas esferas. Uma vez que a ética deixa de ser entendida exclusivamente como disposição ou ação fundamentada num sujeito predeterminado e passa a ser vista como prática relacional que responde a uma obrigação que se origina fora do sujeito, ela então contesta as noções soberanas do sujeito e as afirmações ontológicas da identidade pessoal. De fato, a ética passa a significar o ato pelo qual se estabelece um lugar para aqueles que são “não-eu”. ”

¹⁵⁵ BUTLER, Judith. *Caminhos Divergentes: Judaicidade e Crítica do Sionismo*. São Paulo: Boitempo, 2017. p. 15.

¹⁵⁶ Ibid. p. 37-38.

¹⁵⁷ Ibid. p. 40.

Ou seja, a ética trata da recepção da própria alteridade, do não-eu. O que ela adota de Lévinas é justamente a afirmação de que o contato com a alteridade é o que dá vida à cena ética; é a relação com o Outro que nos compele. O Sujeito é constituído pelo Outro pelo seu rosto, que carrega consigo uma exigência infinita. Tal heterogeneidade antecede o meu ser e constantemente descentra o Sujeito autônomo, além de permanentemente complicar a questão de onde eu começo e o Outro termina.¹⁵⁸ Salienta que a reflexão não devolve o Sujeito a ele mesmo, mas deve ser entendida como um relacionar “ex-tático” no sentido de externo, que o conduz para além de si mesmo. Deve também habitar os limites epistêmicos, pois só assim a ética poderia surgir dentro de uma matriz de poder – deve necessariamente passar por modos de conhecimento incertos e não autorizados.¹⁵⁹

Quanto ao ético e o político, Lévinas deixaria claro que a dimensão ética da exigência do rosto não corresponde à política; o político envolve o coletivo, e não apenas a díade.¹⁶⁰ Mas Butler sugere que a injunção ética, apesar de anterior ao domínio político, surge para Lévinas exatamente nos termos do conflito político, retomando a discussão do mandamento pela não-violência que impõe o rosto do Outro em sua humanidade.¹⁶¹ Lévinas daria vários exemplos que insinuariam que o ético operaria já no meio de um conflito em curso. Será que o desejo de matar surge pela percepção da fragilidade do Outro, fragilidade esta que compartilho e que não consigo suportar? O Outro serviria então como espelho para a projeção das insatisfações com nossas próprias fraquezas. De todo modo, a violência já se encontraria desde o início: o Outro me reivindica contra minha vontade, e minha responsabilidade pelo Outro vem dessa sujeição. Dessa maneira, o Outro se faz persecutório, pois sua imposição me persegue e faz de mim refém. Esse tipo de perseguição não me deixa intacta, na verdade, demonstra que nunca estive intacta.¹⁶² Sem essa violência, entendida como a força persecutória e acusatória, não posso me tornar sujeita à interdição da violência.

¹⁵⁸ BUTLER, Judith. *Caminhos Divergentes: Judaicidade e Crítica do Sionismo*. São Paulo: Boitempo, 2017. p. 46-47.

¹⁵⁹ Ibid. p. 21-22.

¹⁶⁰ Ibid. p. 62.

¹⁶¹ Ibid. p. 64

¹⁶² Ibid. P. 66.

No entanto, curiosamente, Butler anuncia que prefere “pensar com Lévinas contra Lévinas e seguir uma direção possível para sua ética e sua política, uma direção que ele mesmo não seguiu.”¹⁶³ Aqui, ela revela a incoerência do autor: sua ética teórica, proposta em termos universais, na prática era cindida pela violência dos cortes étnicos e geográficos. A teoria de Lévinas ensina que estamos obrigados a preservar as vidas dos Outros, mas ao investigar sua conduta, descobre-se que não serve para todo e qualquer rosto – para Lévinas, os palestinos não tinham rosto. Com essa afirmação, ele descarta de antemão uma população inteira dos preceitos de sua ética, fazendo com que a vulnerabilidade humana destes fundamente, inversamente, a liberdade para matar.¹⁶⁴ De fato, ele chegaria até a afirmar a sina dos judeus como um particularismo universalista necessário – o povo judeu produziria uma justiça universal e carregaria o universalismo como seu destino particular.¹⁶⁵

Assim, fazer uso de Lévinas para uma política de esquerda, sobretudo para justificar a convivência com os palestinos, é interpretar Lévinas contra o seu próprio sionismo. Além de Lévinas contra si próprio, Butler também invocará o palestino pós-colonial Edward Said. Butler reitera a proposição de Said: os palestinos e judeus têm uma história sobreposta de deslocamento e exílio, vivendo como refugiados na diáspora entre outros que não são seus iguais – esse é um modo de vida que confirma a alteridade, já que esta é o que constitui quem se é.¹⁶⁶ Ademais, para Said, são justamente essas populações que nos impõem uma exigência ética:

“Aquelas “hordas famintas” que Lévinas teme, que ameaçam se levantar e destruir a fundação judaico-cristã de sua ideia de “civilização”, são, na perspectiva de Said, o povo necessitado, os despossuídos e refugiados com quem o judaísmo diaspórico mantém uma solidariedade ética.”¹⁶⁷

Para Said, a aliança ética e política deve ser encontrada às margens do nacionalismo, uma tarefa que seria simultaneamente impossível e necessária.¹⁶⁸

Na direção desse pensamento, não haveria como não aludir a Hannah Arendt, consagrada por Butler como a judia secular mais crítica do sionismo no

¹⁶³ BUTLER, Judith. *Caminhos Divergentes: Judaicidade e Crítica do Sionismo*. São Paulo: Boitempo, 2017. P. 67.

¹⁶⁴ Ibid. p. 47.

¹⁶⁵ Ibid. p. 50-51.

¹⁶⁶ Ibid. 125.

¹⁶⁷ Ibid. p. 56.

¹⁶⁸ Ibid. P. 59.

século XX, e cujas teorias permeiam toda a obra da Butler. As críticas de Arendt ao Estado de Israel advêm de suas críticas ao Estado-nação e ao colonialismo.¹⁶⁹ A situação dos refugiados europeus tanto na Alemanha nazista quanto depois de sua derrocada é influência central para a política de Arendt. Foi Arendt quem demonstrou como o Estado produz multidões de refugiados devido a razões estruturais, e, nesse sentido, deve continuar produzindo-os para manter a hegemonia da nação que busca sustentar em seu nacionalismo. À semelhança de Arendt, Butler declara explicitamente que as condições dos apátridas e refugiados foram cruciais para o seu próprio entendimento sobre os direitos humanos e sua crítica ao Estado-nação por suas torturas ratificadas pela lei e pela política.¹⁷⁰

Butler afirma que Arendt se opõe, sobretudo, à homogeneidade que funda o Estado-nação e que, para ela, não poderia ser a base de nenhum Estado. Sobre isso, afirma duas constatações básicas: qualquer Estado fundado na ideia homogênea de nação está fadado a expulsar quem não pertence àquela identidade. Segundo, para ter legitimidade é preciso que cada Estado aceite e proteja a heterogeneidade de sua população, o que ela chama de pluralidade.¹⁷¹ Desse modo, sua crítica à homogeneidade se insere na crítica mais ampla de como o Estado-nação produz perpetuamente refugiados em massa.¹⁷²

Cumprе ressaltar que a própria Hannah Arendt era crítica ao termo “refugiado”. Em ensaio publicado inicialmente em 1943 em um pequeno periódico judaico, refuta a nomenclatura por ser demasiadamente carregada, retratando também sua própria experiência enquanto judia alemã que vivenciou a Segunda Guerra Mundial:

“Em primeiro lugar, não gostamos de ser chamados de 'refugiados'. Chamamo-nos uns aos outros 'recém-chegados' ou 'imigrantes'. (...) Um refugiado costuma ser uma pessoa obrigada a procurar refúgio devido a algum ato cometido ou por tomar alguma opinião política. Bom, é verdade que tivemos que procurar refúgio; mas não cometemos nenhum ato e a maioria de nós nunca sonhou em ter qualquer opinião política radical.”¹⁷³

¹⁶⁹ Ibid. P. 43-44.

¹⁷⁰ Ibid. p. 30.

¹⁷¹ “Se a história dos descartados e oprimidos é encoberta por uma história progressiva cujo sujeito agora reivindica o sujeito de direitos, temos de perguntar sobre a forma desse apagamento. Uma expulsão já aconteceu – algo ou alguém se tornou refugiado, sem linguagem audível ou status”. Ibid. p. 104.

¹⁷² Ibid. p.105.

¹⁷³ Tradução livre. ARENDT, Hannah. *We Refugees*. In. ROBINSON, Marc (ed.). *Altogether Elsewhere: Writers on Exile*. Boston: Faber & Faber, 1994. p. 10.

Inegavelmente, o contexto do refugiado hoje é diverso. Porém, ainda há boas bases para se refutar a terminologia, especialmente levando em consideração a crítica colonial inserida no contexto contemporâneo.¹⁷⁴ Em contexto atual e globalizante, a socióloga Saskia Sassen indica que a discrepância de nomenclaturas entre refugiados e imigrantes não faria mais sentido, uma vez que insuficiente para captar os movimentos diaspóricos contemporâneos. Tais fluxos migratórios já sinalizariam e estariam inseridos em uma nova fase histórica: a da perda maciça de habitat, cujo alastramento atinge cada vez mais regiões do planeta.¹⁷⁵ Produzida por uma grave combinação de forças, incluem fatores para além da guerra e perseguição política como, por exemplo, escassez de água, poluição, mudanças climáticas, expansão predatória de atividades industriais e a aquisição de terras para interesses privados e estatais.

Nesse contexto, se torna crucial perceber que o momento político atual, bem como a propulsão de movimentos migratórios, não são espontâneos ou naturais, mas sim o resultado de diásporas e genocídios produzidos pelo expansionismo imperial de grandes potências a partir de dinâmicas complexas de (neo)colonização.¹⁷⁶ A “nova ordem mundial” inaugurada após o advento da empreitada colonial consistentemente impôs determinadas concepções quanto ao que configura ser humano, reforçando modos coloniais de sociabilidade humana a partir de padrões hegemônicos como a supremacia branca, hetero-patriarcal, proprietária, dentre outras. Desse modo, reitera-se a indispensabilidade de considerar a solidariedade desde a perspectiva não-hegemônica, para que não acabe por reproduzir a sua lógica de dominação.

A importância dessa reflexão, especialmente diante de previsões nada otimistas quanto às mudanças ambientais ao hábitat humano que estão em curso, está na consideração mais ampla pelas forças geopolíticas indissociáveis que estão em jogo, concebendo a situação migratória em seu todo como um subproduto do

¹⁷⁴ Nesse quesito, arrisco afirmar que a própria Butler também o refutaria, com base em sua matriz pós-estruturalista e a consequente instabilização de conceitos que busca promover: “Estou apenas tentando expor o argumento relativamente simples de que não podemos nos referir às minorias, aos que vivem em terrenos ocupados e aos expulsos como se pertencessem a categorias estáveis, pois não existe maneira atemporal de distinguir entre uma e outra, e certamente existe um conjunto de mecanismos para converter uma categoria na outra, rumo a mais uma despossessão.” P. 215.

¹⁷⁵ SASSEN, Saskia. *Why “Migrant” and “refugee” fail to grasp new diasporas*. 16 de fevereiro de 2016. Disponível em <<http://openmigration.org/en/op-ed/why-migrant-and-refugee-fail-to-grasp-new-diasporas/>>. Último acesso em 22.06.2017.

¹⁷⁶ GAZTAMBIDE-FERNANDEZ, Rubén. *Decolonization and the pedagogy of solidarity*. p. 47. In. *Decolonization: Indigeneity, Education & Society* Vol. 1, No.1, 2012. p. 41-67.

projeto político-econômico global. Segundo Butler, nada nos faz correr mais risco de agressão do que instituir, por meios violentos, modos de subjugação colonial que negam à população subjugada direitos básicos de autodeterminação.¹⁷⁷ Um quadro de referência diaspórico pode ser crucial para teorizar sobre o binacionalismo e coabitação; não há um “viver junto” factível em condições de subjugação colonial. Por isso, projetos de coexistências só podem ser iniciados com a anterior desarticulação do sionismo político, o que pode ser entendido como um projeto contínuo e violento do colonialismo de povoamento para além de Israel. Quanto ao “viver junto”, eis que surge a retomada butleriana da reivindicação arendtiana pela coabitação ético-política.

3.2.4

O projeto da coabitação

Butler afirma que a noção de coabitação de Arendt derivaria, em alguns aspectos, da análise de uma condição de exílio, e, mais especificamente, da condição de exílio da judaicidade. “Sem dúvida, o valor ético da coabitação é o resultado de uma condição diaspórica que inclui a despossessão, a perseguição e o exílio.”¹⁷⁸ Além disso, em sua formulação, revela-se um componente central que funciona também como um ponto de contato obscuro entre Lévinas e Arendt.¹⁷⁹

A ética da alteridade de Lévinas afirma, essencialmente, que estamos vinculados e obrigados a quem não conhecemos e não escolhemos, e que essas obrigações são, estritamente falando, pré-contratuais. Do mesmo modo, a coabitação também se funda na não-escolha do relacionar com a alteridade. O conceito surge do controverso relato de Arendt quanto ao julgamento do nazista Adolf Eichmann.¹⁸⁰ Para Arendt, o problema era que Eichmann e seus superiores achavam que podiam escolher com quem coabitar a Terra. Nesse sentido, falharam duplamente: tanto pela não percepção da impossibilidade disso quanto pela negação da heterogeneidade ou pluralidade inerente a esta condição.

¹⁷⁷ BUTLER, Judith. *Caminhos Divergentes: Judaicidade e Crítica do Sionismo*. São Paulo: Boitempo, 2017.p. 15.

¹⁷⁸ Ibid. p. 181

¹⁷⁹ Ibid. p. 32.

¹⁸⁰ “Acredito que o recurso à mente soberana, sua capacidade de julgar, seu exercício individual da liberdade, está em forte conflito com a ideia de coabitação que parece derivar tanto da acusação de Arendt contra Eichmann quanto de suas reflexões explícitas sobre a pluralidade.” Ibid. p. 179.

De fato, não se trata de uma escolha. Tal é a condição de nossa vida política – estamos vinculados uns aos outros antes de um contrato e antes de qualquer ato volitivo, algo que o quadro de referência liberal contratual, em sua formulação solipsista e voluntarista, não leva em consideração. Assim, a coabitação surge como mais uma interdependência. A proximidade não desejada e a coabitação não escolhida são precondições de nossa existência política, e a heterogeneidade da população sempre nos precede. Ultimamente, isto implica na obrigação de estabelecer uma ordem política que determine modos de igualdade para uma população necessariamente heterogênea – o contrário disso é entrar numa política de genocídio. O fundamento da igualdade é que “Não existe uma parte sequer da população que possa reivindicar a Terra para si.”¹⁸¹

Nesse sentido, ressalta-se que a reivindicação pela coabitação de Arendt não é novidade, já tendo sido prevista pelo cosmopolitismo kantiano. Em primeiro lugar, destaco que, embora a associação entre cosmopolitismo e solidariedade seja evidente, e a solidariedade frequentemente utilizada nesse sentido, não são idênticos. Kant, no seminal “A Paz Perpétua – um projeto filosófico”, não cita a solidariedade. No Terceiro Artigo Definitivo para a Paz Perpétua, em que preceitua que o direito cosmopolita deve limitar-se às condições da hospitalidade universal, Kant reivindica a substituição da hostilidade por hospitalidade. Isto é, o direito de um estrangeiro a não ser tratado com hostilidade em virtude da sua vinda ao território de outro, justificado pela propriedade comum da superfície do planeta, “pois originariamente ninguém tem mais direito do que outro a estar num determinado lugar da Terra”.¹⁸²

Sua genialidade visionária é inegável – ao escrever ainda no século XVIII, já vislumbrava que a terra não era infinita e que seria inteiramente populada. Kant previu o advento dessa situação e já elaborou sobre os imperativos a serem observados quando ocorresse:

“(…) Não existe nenhum direito de hóspede sobre o qual se possa basear esta pretensão (para tal seria preciso um contrato especialmente generoso para dele fazer um hóspede por certo tempo), mas um direito de visita, que assiste a todos os homens o direito a apresentar-se à sociedade, que têm todos os homens em virtude do direito da propriedade em comum da superfície da Terra, sobre a qual o ser

¹⁸¹ BUTLER, Judith. *Caminhos Divergentes: Judaicidade e Crítica do Sionismo*. São Paulo: Boitempo, 2017. p. 32.

¹⁸² KANT, Immanuel. A Paz Perpétua – um projeto filosófico. 1795. P. 20. Disponível em http://www.lusosofia.net/textos/kant_immanuel_paz_perpetua.pdf. Último acesso em 21.01.2018.

humano não pode se estender até o infinito, por ser uma superfície esférica, tendo que se tolerar uns juntos aos outros(...).¹⁸³

Kant estava na vanguarda da reivindicação por uma solidariedade que se estendesse a todos os habitantes do globo, tendo como fundamento a titularidade comum ao solo.

Além dessa influência (não comentada por Butler no livro), Butler indica haver uma possível leitura kantiana de Arendt concluindo a pluralidade sugerida por esta como um ideal regulador. Mas Butler o mitiga; afirma que Arendt segue nessa direção kantiana, mas parte principalmente da noção de juízo estético em Kant, e não de sua filosofia moral.¹⁸⁴ Quanto ao universalismo, Butler encontra uma saída elegante: a pluralização de Arendt figuraria como um meio-termo entre a universalização e o particularismo. Arendt deslocaria a reivindicação de uma comunidade específica, já que todos têm esse direito, assim universalizando o que poderia ser uma interpretação comunitarista. Mas também não recai no universalismo, uma vez que, pela pluralidade, não pressupõe que “cada pessoa” seja a mesma. Podemos até dizer que endossa um princípio com pretensão universalista que busca estabelecer a inclusão para toda a sociedade, mas ela não postularia um princípio definidor único para a humanidade que reúne:

“Isto significa que uma universalização e uma diferenciação acontecem ao mesmo tempo e sem contradição – essa é a estrutura da pluralização. Em outras palavras, os direitos políticos estão separados da ontologia social da qual dependem; os direitos políticos universalizam, embora o façam sempre no contexto de uma população diferenciada (e em contínua diferenciação).”¹⁸⁵

Butler propõe que, caso Arendt esteja correta, surge uma normatividade política clara – não só não podemos escolher com quem habitamos, como também temos o dever de preservar ativamente o caráter de não escolha de uma coabitação inclusiva e plural. Isto é, do caráter de não escolha desses modos de coabitação, nascem normas políticas concretas e prescrições éticas.¹⁸⁶ Seríamos obrigados a preservar essas vidas e a pluralidade da qual fazem parte, entendendo também que a pluralidade não caracteriza uma condição dada e efetiva, mas sim uma condição

¹⁸³ KANT, Immanuel. *A Paz Perpétua – um projeto filosófico*. 1795. P. 20. Disponível em http://www.lusosofia.net/textos/kant_immanuel_paz_perpetua.pdf. Último acesso em 21.01.2018.

¹⁸⁴ BUTLER, Judith. *Caminhos Divergentes: Judaicidade e Crítica do Sionismo*. São Paulo: Boitempo, 2017. p. 131.

¹⁸⁵ Id.

¹⁸⁶ Ibid. P. 130.

em potencial. Ao ser considerada como um processo, transmutamos sua forma de concepção estática para uma dinâmica.

Butler transita constantemente entre o coletivo em seus diferentes níveis (nacional, regional e global) e o intersubjetivo ou diádico. Retomando sua linha Lévinasiana e a incontestável aproximação aos preceitos da psicanálise, aponta que não podemos pensar o prefixo de “co” de coabitação simplesmente como proximidade espacial. Se aceitarmos que já estamos nas mãos do Outro antes de tomarmos qualquer decisão sobre com quem escolhemos viver, essa condição comum, além de concebida existencialmente, é também uma condição convergente de proximidade, “adjacência, enfrentamento, de sermos interrompidos e constituídos pela memória do anseio e do sofrimento de outra pessoa, apesar de nós mesmos”.¹⁸⁷

Nesse sentido, o Sujeito é também tornado possível pela pluralidade. Butler argumenta que o Sujeito só se torna capaz de ter um diálogo consigo se já tiver envolvido num diálogo com os Outros, uma vez que ser interpelado antecede e condiciona a capacidade de interpelar. Isto é, em termos éticos, o Sujeito só se torna capaz de responder aos Outros se antes já tiver sido interpelado, ou seja, constituído pelos Outros, como alguém que pode ser incitado a responder à interpelação com a autorreflexão ou com o pensar. Desse modo, o diálogo que sou não é separável da pluralidade que me torna possível. O que não significaria que o diálogo que sou seja plenamente redutível a essa pluralidade – existe uma sobreposição necessária, ou um quiasma, entre as duas esferas.¹⁸⁸

À maneira freudiana da ambivalência dos sentimentos, Butler relembra que a proximidade com os Outros desperta sentimentos que vão do desejo à hostilidade, e, muitas vezes, uma espécie de combinação dos dois. Se é verdade que coabitamos com quem não escolhemos, também é certo que isso implica uma boa dose de agressão e hostilidade no meio da coabitação. Ou seja, após defender a coabitação, Butler destaca que aceitá-la é também entender que esta não será sempre pacífica. Não haveria como não levar em conta um certo agonismo ou antagonismo nesse coabitar. Ultimamente, Butler retoma a precariedade do corpo: a pluralidade teria de ser pensada também como certa interdependência material, a capacidade de viver

¹⁸⁷ BUTLER, Judith. *Caminhos Divergentes: Judaicidade e Crítica do Sionismo*. São Paulo: Boitempo, 2017. p.134.

¹⁸⁸ Ibid. p. 175.

e a exposição à morte também estariam em jogo aqui. “Aqui encontramos a ideia de vida precária, em que ser um corpo à mercê de outro corpo pode significar uma grande fonte de prazer e/ou um medo terrível da morte.¹⁸⁹ Afinal, nossa interdependência nos constitui como mais do que seres pensantes; somos seres sociais e corporalizados de fato, vulneráveis e passionais.

Aliás, em momento anterior, Butler também retoma brevemente o luto. Destaca o significado do mesmo em termos de sua história pessoal, vinculado às práticas da tradição judaica do *shivá* e a reza do *kadish*.¹⁹⁰ A partir desse contexto, acentua a importância do reconhecimento comunitário e público das perdas como uma maneira de continuar afirmado a vida. Butler declara que a vida não pode ser afirmada enquanto estamos sozinhos, ela requer outras pessoas com quem e diante de quem possamos lamentar abertamente. Se apenas algumas populações são consideradas dignas de lamento, lamentar-se abertamente por uma série de perdas, em última instância, torna-se o instrumento de negação de outra série de perdas. Aqui, me vem à mente as declarações públicas de luto manifestadas nas redes sociais da sociedade civil, em toda sua seletividade marcada pelos padrões hegemônicos do Sujeito universal.

No final das contas, parece que a questão continua sendo as limitações inerentes ao “nós” em contraposição a “eles”. Mas a própria coabitação, enquanto base para a solidariedade humana, vai no sentido de mitigar isso. Primeiro, porque pensar no solo comum minimiza as fronteiras geográficas:

“Não é que ‘um’ (aqui) interpele ‘outro’ (lá), e sim que esses dois modos de existência estão radicalmente implicados um no outro, por boas e más razões. ‘Aqui’ e ‘lá’, bem como ‘antes’ e ‘agora’, tornam-se modalidades internamente complicadas de espaço e tempo que correspondem a essa noção de coabitação.”¹⁹¹

Além de aproximar distâncias, visa à construção de um “nós” radicalmente inclusivo. Como Butler mesmo ressalta, quem quer que seja o “nós”, também somos aqueles que não foram escolhidos, que surgem na Terra sem o consentimento dos demais e inclusive sem nosso próprio consentimento. “Nesse sentido, somos todos não escolhidos; no entanto, somos não escolhidos juntos.”¹⁹²

¹⁸⁹ BUTLER, Judith. *Caminhos Divergentes: Judaicidade e Crítica do Sionismo*. São Paulo: Boitempo, 2017. p. 178.

¹⁹⁰ Ibid. p. 30.

¹⁹¹ Ibid. p.131.

¹⁹² Ibid. p. 33.

Talvez estes sejam os fundamentos para uma noção de igualdade tão radical quanto. É nessa linha que Butler propõe: ser humano é estar numa relação de igualdade com os Outros. De fato, se não existe igualdade, ninguém é humano. “Se a igualdade determina o humano, então nenhum humano pode ser humano sozinho, mas apenas com os outros, e apenas sob condições que sustentem uma pluralidade social na igualdade.”¹⁹³

Quando somos incapazes de reconhecer o refugiado e compartilhar com ele o mundo, fazemos do nosso próprio mundo um lugar mais estreito, havendo o risco de que ele diminua tanto ao ponto que possa desaparecer de vez. A crise dos refugiados reflete esse processo erosivo e, por este motivo, torna urgente o repensar sobre a solidariedade, bem como os limites entre a inclusão e a exclusão, não através da sua definição, mas por seu contínuo alargamento. Como afirma Butler: “Nosso pensar não chega a lugar nenhum sem o pressuposto dessa interdependência.”¹⁹⁴

¹⁹³ BUTLER, Judith. *Caminhos Divergentes: Judaicidade e Crítica do Sionismo*. São Paulo: Boitempo, 2017. p. 151.

¹⁹⁴ Ibid. P. 176.

4.

Considerações finais: A solidariedade por vir

“(…) sobre as qualidades necessárias à educação da pessoa, sobre a luta como necessidade para o ato de criar, eu adicionaria a solidariedade como outra qualidade desejável. A solidariedade caminha de mãos dadas com a consciência crítica. Eu não consigo imaginar o mundo melhorando se nós não adotarmos, realmente, o sentimento de solidariedade e não nos tornamos imediatamente um grande bloco de solidariedade, se nós não lutarmos pela solidariedade. (...) A solidariedade tem que ser construída em nossos corpos, em nossos comportamentos, em nossas convicções.”¹⁹⁵

Paulo Freire

Em espírito descolonizador e tom otimista, tal foi o discurso de Paulo Freire em conferência ministrada em 1996 na Universidade de Northern Iowa, apenas um ano antes de sua partida desse mundo. O teor da palestra e das discussões travadas foram transcritos em obra póstuma, organizada por Nita Freire e Walter Ferreira de Oliveira, que acharam por bem nomeá-la de “Pedagogia da Solidariedade”. Creio ser uma soma imprescindível à sequência de suas pedagogias.

A partir do momento de crise vivido, em que as desigualdades entre os seres humanos em suas diversas facetas se tornam cada vez mais difíceis de ignorar no contexto de relações sociais globalizadas, refletir sobre solidariedade é fundamental. Objetivou-se delinear tal reflexão a partir do paradigma do refugiado, o qual incorpora a alteridade e se apresenta como um dos maiores desafios contemporâneos tanto para a comunidade internacional, quanto para políticas nacionalistas e o sujeito solipsista. Seu relacionamento estreito aos direitos humanos sinaliza o peso da dimensão ética nestes, frequentemente ignorada, porém sempre presente, sobretudo nos momentos decisivos de crise.

A crise de solidariedade destacada pelo representante das Nações Unidas é também crise política e jurídica, porém a escolha pelo termo solidariedade salienta aquilo que não podemos mais afastar: a interdependência humana. Tal nuance é

¹⁹⁵ FREIRE, Paulo. FREIRE, Nita; OLIVEIRA, Walter Ferreira (org). *Pedagogia da solidariedade*. São Paulo: Paz e Terra, 2014. p. 80-81.

ressaltada pelos escritos de Butler, que utiliza as noções de precariedade, luto e a coabitação arendtiana como contornos do enquadramento para a problemática da solidariedade. Partir da alteridade enquanto constitutiva da humanidade parece o caminho acertado pelo qual o revigoramento do conceito deverá percorrer.

A diferença é destacada em tempos globalizados pelas aproximações levadas a cabo por fronteiras geográficas e imaginárias cada vez mais porosas, em que ideais de identidade nacional subjacentes à formação do Estado-nação tornam-se cada vez mais difíceis de sustentar, da mesma forma que as identidades do Sujeito universal solipsista são colocadas em xeque. A fragilidade dessas fronteiras é bom sinal, mas é apenas o começo. O abrir mão das fronteiras não será de fácil entrega – invoca a tarefa precípua de contínua desestabilização dos conceitos, e, com esta, a descolonização das relações sociais assimétricas.

Estamos vivendo o momento de definir entre muros e pontes. O interesse por solidariedade cresce em cenário de acirramento de ânimos, em que as forças da oposição antissolidária são despertadas para atuar na direção contrária. O neoliberalismo triunfou, e com ele todo o seu léxico, mas a solidariedade o permeia e as contradições da vitória daquele se tornam cada vez mais gritantes. No girar do mundo, os encontros e reencontros em incessante movimento circular nos relembram que a reabilitação do conceito é essencial para que estes sejam éticos em lugar de violentos. Por mais esvaziada e domesticada que a solidariedade possa estar, quanto mais ignorarmos sua presença e suas possibilidades, mais ela será erguida enquanto muro.

Se a rigidez racionalista não permite sua compreensão dentro de seus moldes fixos, é preciso lutar pela ampliação. O alargamento do limiar entre inclusão e exclusão deve ser constante. As previsões para os refugiados não são otimistas, no sentido de que invocam a necessidade de trabalharmos juntos. Aqueles que se comprometem com projetos humanitários e descolonizadores devem se esforçar para imaginar quais tipos de relações podem emergir das condições atuais, marcadas primariamente pelo aumento da migração e do deslocamento forçado, bem como pela grande instabilidade econômica, ecológica e política. A sociedade solipsista e encarcerária esquece que catástrofes ecológicas não respondem a fronteiras e que não vai adiantar criminalizá-las. Aumenta a incidência daquilo que não podemos mais colocar em caixas – as caixas-fortes da modernidade.

Desse modo, somos interpelados a imaginar e perseguir modelos de relacionar humano que possam constituir formas de resistência. Nas palavras de Butler, “O que está em jogo é realmente repensar o humano como local de interdependência”.¹⁹⁶ A solidariedade e a esperança sobrevivem sempre como sonhos políticos. Não sabemos o que está por vir, mas podemos escolher uma solidariedade por vir. Na verdade, qualquer solidariedade está sempre por vir. A verdadeira solidariedade é endereçada ao futuro, ela é uma prática imediata que se estende no tempo. Sua possibilidade está sempre viva, e certamente não se tornará menos importante com o passar do tempo.

Aqui, permito-me recorrer brevemente às desconstruções derrideanas e sua concepção da alteridade enquanto ferramentas. A desconstrução de Derrida não só é inspirada na concepção de alteridade de Lévinas, como é cunhada para radicalizá-la.¹⁹⁷ Ao expandir a problemática da alteridade Lévinasiana, o Outro derridiano se torna todo outro (*tout autre*), absolutamente outro. A semelhança entre ambos pensadores reside na postura crítica em relação ao equívoco da tradição filosófica de recorrentemente tentar apreender o Outro pela lógica do Eu – na verdade, o Outro seria sempre transcendente a esta, fazendo com que a irredutibilidade da alteridade seja insuperável. Se a alteridade é invariavelmente indizível e impensável, é porque a própria acessibilidade a esta é impossível, e é justamente esta a impossibilidade representada pela teoria da desconstrução: a busca implacável pelo impossível, por aquilo cuja própria possibilidade é sustentada por sua impossibilidade, o que só é possível sendo impossível.¹⁹⁸

O Outro encarna bem essa problemática: totalmente inacessível e irrepresentável, se traduz sempre em rastro, uma presença que já é ausência, e que, por conseguinte, não é uma nem outra, pois sempre escapa.¹⁹⁹ Como uma miragem no deserto, o alcançar já é perder de vista. A diferença é que o Outro não é mera ilusão intangível, é corpo material também inscrito como produto da imaginação, o qual se pode tocar sem nunca capturar. Mas sua dimensão incorpórea de ausência, enquanto uma não-presença, é essencial à compreensão da sua presença: só se

¹⁹⁶ BUTLER, Judith. In. *Examined Life* (documentário). Astra Taylor, 2008.

¹⁹⁷ DARDEAU, Denise. *Lévinas espectro de Derrida: alteridade, rastro e desconstrução*. Em Ítaca, v. 19, p. 72-85, 2012. p. 74.

¹⁹⁸ DERRIDA, Jacques; CAPUTO, John D. *Deconstruction in a nutshell – a conversation with Jacques Derrida*. New York: Fordham University Press, 1997. p. 32.

¹⁹⁹ *Ibid.* p. 76-77.

entende uma a partir da outra. A ausência simbolizada no rastro é o que permite a apreensão do sentido da presença; o que é só tem sentido pelo que não é, se definindo sempre pela sua diferença. A presença de algo não é capaz de lhe trazer sentido, mas sim tudo aquilo que não está presente naquela presença é o que permite fazer sentido dela, através da diferença (ou *differance*).²⁰⁰ Por isso podemos entender que o Outro é sempre aquele que não sou Eu.

Desse modo, Derrida questiona a própria lógica do pensamento, buscando um pensar do pensamento em direção a outras possibilidades de pensar, e desde logo decretando a falência desta.²⁰¹ No entanto, mesmo que falido, o pensamento não estaria dispensado da obrigação de pensar, da mesma forma que não deve cessar de responder às demandas da alteridade, ainda que só o possa fazer de forma imperfeita. Pelo contrário, o pensamento deve se calcar na racionalidade de um outro pensar, determinado não a partir do Eu mas do Outro e, desse modo, orientado a uma infinita convocação e acolhimento da alteridade.²⁰² O Outro invoca essa responsabilidade sobre o Eu, da qual o Eu não pode escapar, pois imbricado com o Outro em sua interdependência.

Derrida se apropria da noção de hospitalidade de Kant, sobretudo em contraste com a hostilidade. Transforma esta no fundamento da ética: a prontidão e inclinação pelo recepcionamento do Outro, o “abrir portas” como convite para adentrar sua própria casa. Para Derrida, a ética é a hospitalidade em si: a recepção ilimitada, incondicional e irrecusável do estranho. A própria desconstrução deve ser vista como hospitalidade, o movimento de recepção absoluta do Outro que não pode ser encapsulado por qualquer conhecimento objetivo, pois pertence ao campo do além-do-conhecimento – trata-se de uma experiência enigmática, uma vez que não é possível saber quem ou o que clamará por hospitalidade, em que momento virá a demanda ou de que forma responder a esta.²⁰³ A hospitalidade, como a desconstrução, só é tornada possível porque perpetuada pela impossibilidade.

O impossível aqui ganha cunho positivado, pois sua presença alimenta em vez de aniquilar, desviando a desconstrução do nihilismo e do relativismo anarquista

²⁰⁰ DERRIDA, Jacques; CAPUTO, John D. *Deconstruction in a nutshell – a conversation with Jacques Derrida*. New York: Fordham University Press, 1997. Ibid. p. 100.

²⁰¹ Ibid. p. 74.

²⁰² Ibid. p.76.

²⁰³ Ibid. p. 12; 109-110.

ao tornar o que poderia ser destrutivo em uma construtividade que extrapola.²⁰⁴ Trata-se de um exercício constante de alargamento do pensamento, uma força direcionada não à redução, mas à expansão desenfreada, exagerada, hiperbólica, pois orientada sempre a um por vir. O presente não tem a capacidade de compreender o excesso, de capturar o impossível; somente o olhar focado no futuro pode desafiar os limites do possível. A busca incessante por desconstruir o presente só se justifica por aquilo que não pode ser desconstruído, ou seja, o impossível é norteado pelo indesconstrutível.

Desse modo, o ideal de uma hospitalidade pura e incondicionada é a inspiração que guia nosso agir, o desejo por trás da nossa limitada hospitalidade cotidiana que opera no relacionar com Outros. A mensagem é que aquilo que é impossível não deve ser abandonado em razão de sua impossibilidade, pois nos serve como uma diretriz indesconstrutível para o que podemos construir, desconstruir e reconstruir. Proponho que seja este o sentido de uma solidariedade por vir.

Nesse sentido, recupero, também o cosmopolitismo por vir de Douzinas, aliado à sua defesa pelos direitos humanos:

“O cosmopolitismo por vir não é nem o terreno das nações nem uma aliança de classes, embora se baseie no tesouro da solidariedade. A insatisfação com a nação, o estado e o internacional provém de um vínculo entre singularidades, que não pode ser transformado em humanidade, nação ou estado essenciais. O cosmos por vir é o mundo de cada um, de quem quer que seja ou de qualquer um; a polis, os infinitos encontros de singularidades. O que me liga a um palestino, um migrante sans papiers ou um jovem desempregado não é ser membro da humanidade, nação, estado ou comunidade, mas um vínculo que não pode ser contido nas interpretações dominantes da humanidade e do cosmos ou da polis e do estado.”²⁰⁵

Desse modo, Douzinas já decretou que a humanidade não nos serve mais como base, mas ainda defende a tradição dos direitos humanos – afirma que, de sua clássica invenção a partir de uma suposta natureza humana, até as lutas contemporâneas por emancipação política e dignidade humana contra o direito estatal, tais direitos sempre expressaram a perspectiva do futuro ou de um “ainda não”. Foi assim que os direitos humanos se tornaram o grito dos oprimidos,

²⁰⁴ DERRIDA, Jacques; CAPUTO, John D. *Deconstruction in a nutshell – a conversation with Jacques Derrida*. New York: Fordham University Press, 1997. Ibid. p. 32; 36-37; 41

²⁰⁵ DOUZINAS, Costas. *Seven Theses on Human Rights: (7) Cosmopolitanism, Equality & Resistance. Critical Legal Thinking. 13 de jun, 2013*. Disponível em <<http://criticallegalthinking.com/2013/06/13/seven-theses-on-human-rights-7-cosmopolitanism-equality-resistance/>>. Último acesso em 31.01.2018.

explorados, despossuídos – como um tipo de direito imaginário ou excepcional para aqueles que não tinham mais nada para os proteger.²⁰⁶ Nesse sentido, ele eleva sua importância, justamente por funcionar como único (e último) recurso.

Considerando que não se pode jamais silenciar os gritos mencionados, muito menos lhe retirar recursos, isto é argumento o suficiente para defender o que já temos e apostar no futuro. Se não podemos conceber agora novos direitos humanos que possam abarcar a solidariedade, tampouco uma solidariedade que parta da alteridade, isto não é bom motivo para deixarmos de tentar reivintá-los para um por vir verdadeiramente solidário.

²⁰⁶ DOUZINAS, Costas. *The end of human rights: critical legal thought at the turn of the century*. Oxford: Harsh Publishing, 2000. p. 145.

5.

Referências bibliográficas

“Alterity”. Encyclopedia of Philosophy. Encyclopedia.com. Disponível em <<https://www.encyclopedia.com/humanities/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/alterity>>. Último acesso em 31.01.2018.

ARENDDT, Hannah. *We Refugees*. In. ROBINSON, Marc (ed.). *Altogether Elsewhere: Writers on Exile*. Boston: Faber & Faber, 1994.

ATHANASIOU, Athena; BUTLER, Judith. *Dispossession: The Performative in the Political*. Cambridge: Polity Press, 2013.

BAKER, Beth. *When is a Refugee a Refugee?* In. HAINES, David; HOWELL, Jayne; KELES, Fethi (ed.). *Maintaining Refuge: Anthropological Reflections in Uncertain Times*. Committee on Refugees and Immigrants, Society for Urban, National, and Transnational/Global Anthropology, American Anthropological Association, 2017. p. 5-10.

BAYERTZ, Kurt. *Foreword*. In. BAYERTZ, Kurt (Org.). *Solidarity*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1999.

BAYERTZ, Kurt. *Four Uses of Solidarity*. In. BAYERTZ, Kurt (Org.). *Solidarity*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1999.

BENHABIB, Seyla. *The rights of others: aliens, residents and citizens*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

_____. *The EU Refugee Crisis and the Future of Europe: Moral Challenge and Political Conundrum*. (Palestra). Columbia Law University, EUA. 1o de Abril de 2016.

BARRETO, José-Manuel. *Introduction – Decolonial Strategies and Dialogue in the Human Rights Field*. In. BARRETO, José-Manuel (ed.). *Human Rights from a Third World Perspective: Critique, History and International Law*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2012. p 1-42.

_____. *Human Rights Theory as Solidarity*. In. LENNOX, Corinne (ed.). *Contemporary Challenges in Securing Human Rights*. London: Human Rights Consortium, Institute of Commonwealth Studies, School of Advanced Study, University of London, 2015. p. 16-17.

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

BRUNKHORST, Hauke. *Solidarity: from civic friendship to a global legal community*. Cambridge: The MIT Press, 2005.

BUTLER, Judith. *Gender Trouble: feminism and the subversion of identity*. New York: Routledge, 1999.

_____. *Precarious Life – The Powers of Mourning and Violence*. New York: Verso, 2004.

_____. In. *Examined Life* (documentário). Astra Taylor, 2008.

_____. *Frames of War: When is Life Grievable?* New York: Verso, 2009.

_____. *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*. Cambridge: Harvard University Press, 2015.

_____. *Caminhos Divergentes: Judaicidade e Crítica do Sionismo*. São Paulo: Boitempo, 2017.

CURZI, Corallina Lopez. Culpada por ser solidária: como na Europa, a solidariedade é criminalizada. Open Migration, 23 de jan, 2017. Disponível em <<http://openmigration.org/analisi/colpevoli-di-essere-solidali-come-in-europa-si-criminalizza-la-solidarieta/>>. Último acesso em 08.12.2017.

DARDEAU, Denise. *Levinas espectro de Derrida: alteridade, rastro e desconstrução*. Em Ítaca, v. 19, p. 72-85, 2012.

DERRIDA, Jacques; CAPUTO, John D. *Deconstruction in a nutshell – a conversation with Jacques Derrida*. New York: Fordham University Press, 1997.

DOUZINAS, Costa. *The end of human rights: critical legal thought at the turn of the century*. Oxford: Harsh Publishing, 2000.

_____. *Seven Theses on Human Rights: (7) Cosmopolitanism, Equality & Resistance. Critical Legal Thinking. 13 de jun, 2013*. Disponível em <<http://criticallegalthinking.com/2013/06/13/seven-theses-on-human-rights-7-cosmopolitanism-equality-resistance/>>. Último acesso em 31.01.2018.

EUROSTAT. Statistics Explains. *Asylum Statistics*. Dados de 02 de março e 20 de abril de 2016. Disponível em <http://ec.europa.eu/eurostat/statistics-explained/index.php/Asylum_statistics>. Acesso em 12.01.2017.

FREIRE, Paulo. FREIRE, Nita; OLIVEIRA, Walter Ferreira (org). *Pedagogia da solidariedade*. São Paulo: Paz e Terra, 2014.

GAZTAMBIDE-FERNANDEZ, Rubén. *Decolonization and the pedagogy of solidarity*. In. Decolonization: Indigeneity, Education & Society Vol. 1, No.1, 2012. p. 41-67.

HOELZL, Michael. *Recognizing the sacrificial victim: the problem of solidarity for critical social theory*. Journal for Cultural and Religious Theory. Vol. 6. no. 1. 2004. (p. 45-64).

HOFFMANN, Florian. *Foundations beyond law*. p. 81. In. DOUZINAS, Costa; GEARTY, Conor (ed.). *Cambridge Companion to Human Rights Law*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012. p. 81-96.

HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento*. São Paulo: Editora 34, 2003.

KANT, Immanuel. A Paz Perpétua – um projeto filosófico. 1795. Disponível em http://www.lusosofia.net/textos/kant_immanuel_paz_perpetua.pdf. Último acesso em 21.01.2018.

LAFER, Celso. A reconstrução dos direitos humanos: a contribuição de Hannah Arendt. Revista Scielo, Dossiê Direitos Humanos. Estud. av. Vol.11 no.30 São Paulo May/Aug. 1997. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40141997000200005>. Último acesso em 21.01.2018.

LAITINEN, Arto; PESSI, Anne Birgitta (ed.). *Solidarity: Theory and Practice*. Plymouth: Lexington Books, 2014.

Ligue des Droits de l'Homme. *Pour en finir avec le délit de solidarité*. 12 de jan, 2017. Disponível em <<https://www.ldh-france.org/en-finir-delit-solidarite/>>. Último acesso em 08.12.2017.

LYOTARD, Jean-François. The Other's Rights. p. 136. In. SHUTE, Stephen; HURLEY, Susan (ed.). *On Human Rights: The Oxford Amnesty Lectures 1993*. New York: Basic Books, 1994. p. 135-147.

MALDONADO, Carlos Eduardo. *Human Rights, Solidarity and Subsidiarity: Essays towards a Social Ontology*. Washington D.C.: The Council for Research in Values and Philosophy, 1997.

MALONE, Barry. *Why Al Jazeera will not say Mediterranean 'migrants'*. Al Jazeera English. 20 de ago, 2015. Disponível em <https://www.aljazeera.com/blogs/editors->

blog/2015/08/al-jazeera-mediterranean-migrants-150820082226309.html>.

Último acesso em 21.12.2017.

MBEMBE, Achille. *Por que julgamos ser a diferença um problema?* Goethe-Institut Brasilien, Dez de 2016. Disponível em <<https://www.goethe.de/ins/br/pt/kul/mag/20885952.html>>. Último acesso em 23.02.2018.

MSF – Médicos Sem Fronteiras. *Mediterrâneo: governos europeus estão impedindo operações de busca e resgate*. 21 de mar, 2018. Disponível em <<https://www.msf.org.br/noticias/mediterraneo-governos-europeus-estao-impedindo-operacoes-de-busca-e-resgate>>. Último acesso em 21.03.2018.

MOHANTY, Chandra Talpade. *Feminism Without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*. Durham: Duke University Press, 2003.

MOON, Ban-Ki. *UN Secretary-General's Op-Ed: "Refugee and migrants: a crisis of solidarity."* Office of the Secretary General's Envoy on Youth, 9 de maio de 2016. Disponível em <<http://www.un.org/youthenvoy/2016/05/secretary-generals-op-ed-refugees-migrants-crisis-solidarity/>>. Último acesso em 23.06.2017.

Musée de l'histoire de l'immigration. *Qu'est-ce qu'un 'sans-papiers'?* 2007. Disponível em <<http://www.histoire-immigration.fr/questions-contemporaines/les-mots/qu-est-ce-qu-un-sans-papiers>>. Último acesso em 17.01.2017.

Online Etymology Dictionary. Disponível em <<http://www.etymonline.com/index.php?term=precarious>>, último acesso em 12.12.2016.

PUVIMANASINGHE, Shyami. International solidarity in an interdependent world. In. *Office of the United Nations High Commissioner for Human Rights – OHCHR (Org.). Realizing the Right to Development*. New York and Geneva: United Nations, 2013. Cap. 14, p. 179-194.

PENSKY, Max. *The Ends of Solidarity: Discourse Theory in Ethics and Politics*. Albany: State University of New York Press, 2008.

RORTY, Richard. *Contingency, irony and solidarity*. New York: Cambridge University Press, 1989.

_____. Human Rights, Rationality and Sentimentality. In. SHUTE, Stephen; HURLEY, Susan (ed.). *On Human Rights: The Oxford Amnesty Lectures 1993*. New York: Basic Books, 1994. p. 111-134.

SANDEL, Michael J. *Justiça – o que é fazer a coisa certa?* 2ª Edição, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

SASSEN, Saskia. *Why “Migrant” and “refugee” fail to grasp new diasporas*. 16 de fevereiro de 2016. Disponível em <<http://openmigration.org/en/op-ed/why-migrant-and-refugee-fail-to-grasp-new-diasporas/>>. Último acesso em 22.06.2017.

SCHOLZ, Sally. *Political Solidarity*. University Park: The Pennsylvania State University Press, 2008.

SCHMITT, Carl. *The Concept of the Political*. Chicago: University of Chicago Press, 2007.

SOUZA, Fabricio Toledo. *A crise do refúgio e o refugiado como crise*. 2016. Tese (Doutorado em Direito) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016.

TAYLOR, Adam. *The difference between a migrant and refugee, in one sentence*. The Independent, 28 de agos. 2015. Disponível em <<https://www.independent.co.uk/news/world/europe/the-difference-between-a-migrant-and-refugee-in-one-sentence-10476567.html>>. Último acesso em 21.12.2017.

UNHCR – The UN Refugee Agency. *Figures at a glance*. Disponível em <<http://www.unhcr.org/figures-at-a-glance.html>> . Último acesso em 24.01.2018.

_____. *Global Trends – forced displacement in 2015*. Geneva: UNHCR, 2016. p. 5. Disponível em <<http://www.unhcr.org/576408cd7>>. Último acesso em 31.12.2017.

_____. *Syria conflict at 7 years: ‘a colossal human tragedy’*. 09 de mar. 2018. Disponível em <<http://www.unhcr.org/news/press/2018/3/5aa1ad2e4/syria-conflict-7-years-colossal-human-tragedy.html>>. Último acesso em 10.03.2018.

_____. *#WithRefugees Campaign*. Disponível em <<http://www.unhcr.org/withrefugees/about/>>. Último acesso em 21.06.2017.

_____. *Statistical Yearbook 2014*. 14^a ed. Dez. 2015. Disponível em <<http://www.unhcr.org/56655f4b19.html>>. Último acesso em 22.01.2018.

_____. *Statistical Yearbook 2015*. 15^a ed. Set. 2017. Disponível em <<http://www.unhcr.org/statistics/country/59b294387/unhcr-statistical-yearbook-2015-15th-edition.html>>. Acesso em 26.01.2018.

UNHCR – United Nations High Commissioner for Refugees, Executive Commissioner. *Note on International Protection*. Standard Committee 63rd meeting. 08 de junho de 2015. Disponível em <<http://www.refworld.org/type,UNHCRNOTES,,,55c1dacf4,0.html>>. Acesso em 12.01.2017.

UNHCR – United Nations High Commissioner for Refugees, Executive Commissioner. *Note on International Protection*. Standard Committee 63rd meeting. 12 de julho de 2016. P. 3. Disponível em <<http://www.refworld.org/type,UNHCRNOTES,,,57c8205f4,0.html>>. Acesso em 12.01.2017.

YOUNGE, Gary. *Ambalavaner Sivanandan Obituary*. The Guardian. 7 de fev, 2018. Disponível em

<<https://www.theguardian.com/world/2018/feb/07/ambalavaner-sivanandan>>.

Último acesso em 25.02.2018.