



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI PADOVA

Sede Amministrativa: Università degli Studi di Padova

Dipartimento di Filosofia, Sociologia, Pedagogia e Psicologia Applicata – FISSPA

CORSO DI DOTTORATO DI RICERCA IN SCIENZE PEDAGOGICHE DELL'EDUCAZIONE E DELLA
FORMAZIONE
CICLO XXIX

**ENCONTROS INTERCULTURAIS ENTRE FRONTEIRAS:
CORPOS E AFETOS MIGRANTES**

Tesi redatta con il contributo finanziario del Consiglio Nazionale dello Sviluppo Scientifico e Tecnologico
brasiliiano - CNPq

Coordinatore: Ch.ma Prof.ssa Marina Santi

Supervisore: Ch.mo Prof. Lynn Mário Menezes de Souza

Co-Supervisore: Ch.mo Prof. Alessio Surian

Dottorando: Francesca Dell'Olio

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
Departamento de Letras Modernas
Programa de Pós-Graduação em Estudos Linguísticos e Literários em Inglês

FRANCESCA DELL'OLIO

**ENCONTROS INTERCULTURAIS ENTRE FRONTEIRAS:
corpos e afetos migrantes**

Versão corrigida

SÃO PAULO
2018

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
Departamento de Letras Modernas
Programa de Pós-Graduação em Estudos Linguísticos e Literários em Inglês

**ENCONTROS INTERCULTURAIS ENTRE FRONTEIRAS:
corpos e afetos migrantes**

FRANCESCA DELL'OLIO

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Linguísticos e Literários em Inglês do Departamento de Letras Modernas da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para a obtenção do título de Doutora em Letras. Orientador: Prof. Dr. Lynn Mário Menezes de Souza – Coorientador: Prof. Dr. Alessio Surian

Versão corrigida

SÃO PAULO
2018

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

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

D357e Dell'Olio, Francesca
Encontros interculturais entre fronteiras: corpos e afetos migrantes / Francesca Dell'Olio ; orientador Lynn Mário Menezes de Souza. - São Paulo, 2018.

275 f.

Tese (Doutorado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de Letras Modernas. Área de concentração: Estudos Linguísticos e Literários em Inglês.

1. Interculturalidade . 2. Migração. 3. Colonialidade . 4. Responsabilidade intercultural. 5. Sistema de recepção de migrantes . I. Souza, Lynn Mário Menezes de, orient. II. Título.

DELL'OLIO, Francesca. **Encontros interculturais entre fronteiras: corpos e afetos migrantes**

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Linguísticos e Literários em Inglês do Departamento de Letras Modernas da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para a obtenção do título de Doutora em Letras. Orientador: Prof. Dr. Lynn Mário Menezes de Souza – Coorientador: Prof. Dr. Alessio Surian

Aprovada em: _____

Banca Examinadora

Julgamento: _____ Assinatura: _____
Prof. Dr. Lynn Mario Trindade Menezes de Souza (Orientador-Presidente, FFLCH-USP)

Julgamento: _____ Assinatura: _____
Profa. Dra. Walkyria Maria Monte Mór (Examinadora interna, FFLCH - USP)

Julgamento: _____ Assinatura: _____
Profa. Dra. Suzana Mizan (Examinadora externa – UNIFESP)

Julgamento: _____ Assinatura: _____
Prof. Dr. Alessio Surian (Coorientador - Examinador externo - UNIPD)

Julgamento: _____ Assinatura: _____
Profa. Dra. Francesca Helm (Examinadora externa – UNIPD)

Ai miei genitori, Carla e Domenico, il cui appoggio e amore non richiedono comprensione.

A chi un giorno mi ha insegnato che piccole crepe rompono un muro.

A todas as pessoas que lutam, de várias e diferentes formas, debruçando-se, com coragem e responsabilidade, no abismo da linha abissal, em incansáveis conversas com suas heterogeneidades.

Aos corpos no fundo do Mediterrâneo.

AGRADECIMENTOS RINGRAZIAMENTI

Ao Professor Doutor Lynn Mario Trindade Menezes de Souza, por ter me acolhido como intercambista no grupo. Pela paciência e confiança neste trabalho. Pelas inúmeras contribuições à pesquisa, ao meu crescimento como pesquisadora e como pessoa. Por mostrar caminhos e oferecer ferramentas, por saber criar espaços de emergência.

Il Professor Alessio Surian, per la fiducia e appoggio, per essersi imbarcato in questa incerta impresa.

À Professora Doutora Walkyria Monte Mór, pelas valiosas contribuições oferecidas no exame de qualificação, bem como ao longo das suas aulas. Pela elegância simples com a qual acolhe, por compartilhar seus saberes com humildade e alegria e mostrar outras formas de ser professora.

À Professora Doutora Suzana Mizan, pelas importantes contribuições no exame de qualificação por aceitar fazer parte desta banca e oferecer um novo olhar a este estudo, desde outras fronteiras.

La Professoressa Francesca Helm, per aver accettato questa sfida multilingue, per il sostegno e l'appoggio a questo lavoro, per decostruire relazioni egemoniche, costruendone altre.

À Professora Doutora Ana Duboc, Professora Doutora Anna Maria Carmagnani, Professora Doutora Juliana Martinez, Professor Doutor Paulo Stella e Professor Doutor Carlos Renato Lopes, por terem aceitado o convite a encontrar e interagir com esta narrativa.

À Professora Rosane de Sá Amado, pelo interesse e disposição.

À Professora Fernanda Ortale, em cujas salas de aulas fui sempre muito bem recebida.

À todas as pessoas que aceitaram participar desta pesquisa com coragem, curiosidade e disponibilidade de compartilhar. *Tutte le persone che hanno accettato di partecipare a questa ricerca, con coraggio, curiosità e disponibilità a condividere. Obrigada. Grazie. Akpé. Shukran. Ndapandula. Matondo mingi.*

Ao Khalid, pela presença incansável e constante. Por saber aparecer e estender uma mão amiga sem precisar de palavras, pelas inúmeras trocas e cafés que possibilitaram o pensar-com desta pesquisa. A Mariam e David, por aceitarem as longas discussões e debates.

A Juliana e Guilherme, sem os quais provavelmente este trabalho não estaria aqui. À Andrea, pelo apoio e suporte. À Adriana, pela eficiente ajuda e disponibilidade. À Jamille, pelo carinho e por ter me apresentado novos saberes. A Elaine, Gabriel, Julia, Manuela,

Tânia, Paulo e todos os colegas do grupo de estudos, vozes que enriqueceram esta narrativa.

Aos colegas Daniel, Ana, Juliana, Guilherme e Leina, pela experiência da família AILA.

À Leina, para os pequenos-grandes gestos de carinho e pelas conversas construtivas.

Ao Rodrigo, pelo apoio diário, uma amizade incrível nascida da coragem de um encontro. Por aceitar meu mundo outro. Nos termos da lei.

Às amigas, Guta, Mara, Elena, por entender que precisava sair momentaneamente do mundo. A Alícia, pelo apoio e boa energia. À todas as amigas e amigos que entrelaçaram meu caminho nestes anos: aos Bellocios, que alimentaram corpo e alma; Julia; *Miglio e Ale, per le chiacchierate e l'appoggio quando piombo dal nulla in Italia; Valentina e Vanessa, per tutti gli spritz che non sembrano lasciar passare il tempo. A tutti gli amici che sono stati presenti in questi anni.* A todos os que percorreram parte do caminho junto comigo, que, de formas diferentes me ensinaram algo.

I miei italo-brasileiros, che mi insegnano sempre molto ogni settimana, che mi hanno accolto e accettato così come sono, insegnandomi grande parte di quello che sono, professionalmente e personalmente.

À Professora Doutora Sandra Bagno, por ter sido a primeira pessoa a me apresentar o Brasil, com entusiasmo, erudição e carinho.

À Edite dos Santos Nascimento Mendez Pi e aos funcionários da secretária de pós-graduação de Letras Modernas da FFLCH.

L'Università di Padova e il Dipartimento FISSPA.

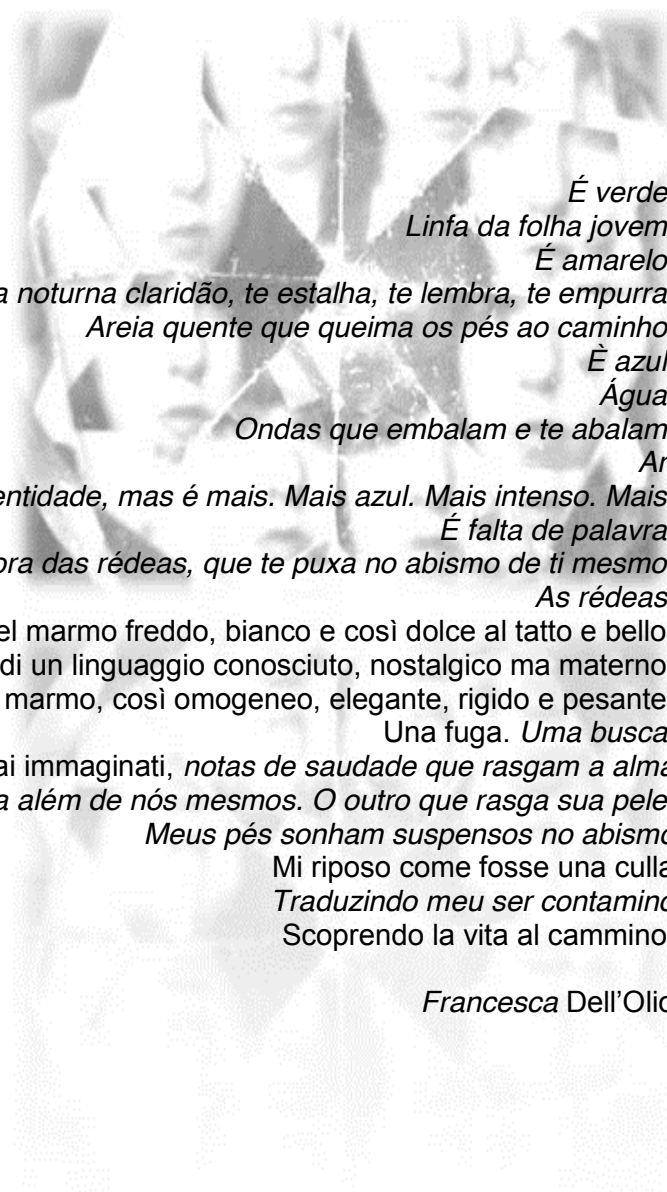
À CnpQ (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior) pelo incentivo e apoio financeiro a esta pesquisa.

Ao Marcelo, da Copybem, que possibilitou a materialização desta narrativa, não obstante tudo.

Meu muito obrigada.

Grazie.

(m)eu outro



*É verde.
Linha da folha jovem.
É amarelo.
Luz na noturna claridão, te estalha, te lembra, te empurra.
Areia quente que queima os pés ao caminho.
É azul.
Água.
Ondas que embalam e te abalam.
Ar.
Céu onde buscar identidade, mas é mais. Mais azul. Mais intenso. Mais.
É falta de palavra.
Linguagem outra, fora das rédeas, que te puxa no abismo de ti mesmo.
As rédeas.*

*Del marmo freddo, bianco e così dolce al tatto e bello.
I sapori, i profumi, gli odori di un linguaggio conosciuto, nostalgico ma materno.
L'ambivalenza del marmo, così omogeneo, elegante, rigido e pesante.
Una fuga. Uma busca.
Un incontro con se stessi in orizzonti mai immaginati, *notas de saudade que rasgam a alma
para além de nós mesmos. O outro que rasga sua pele.*
*Meus pés sonham suspensos no abismo
Mi riposo come fosse una culla
Traduzindo meu ser contaminao
Scoprendo la vita al cammino.**

Francesca Dell'Olio

Mi sono fatto l'idea che l'unico vero peccato
è la mancanza di ascolto dell'altro, la mancanza di carità.
L'unico vero peccato è quando non faccio attenzione.
Gianni Vattimo
(VATTIMO; PRATERLINI, 2015, p.187).

RESUMO

DELL'OLIO, Francesca. **Encontros interculturais entre fronteiras: corpos e afetos migrantes**. 2018. 275 f. Tese (Doutorado em Estudos Linguísticos e Literários em Inglês) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.

Esta pesquisa, desenvolvida entre os anos de 2014 e 2018, investiga os sentidos de encontros interculturais, principalmente em dois contextos de migração forçada, nas cidades de Pádua, na Itália, e São Paulo, no Brasil. Pesquisas e documentos oficiais europeus veem a interculturalidade em termos de encontros pacíficos e harmoniosos, nos quais a diversidade é apresentada com características inerentemente positivas. Mesmo quando se considera o conflito, o sujeito de enunciação é ausente, produzindo teorizações descorporizadas e violentas. Esta pesquisa de doutorado tem por objetivo desafiar tal forma de entendimento, investigando e problematizando o emaranhamento de sentidos que constitui os encontros em contextos de migração, baseando-se em pensadores latino-americanos, teorias pós-coloniais e feministas e conceitos decoloniais que se referem à diferença, cultura, onto-epistemologia e identidade, a fim de melhor compreender as influências da Modernidade, do capitalismo, do neoliberalismo e da colonialidade como um discurso imbricado. A pesquisa se vale de encadeamentos que sustentam encontros interculturais entre migrantes e a população local, pautando-se na complexidade do mundo e das palavras em contextos históricos e geográficos localizados, buscando entender como a colonialidade e a ordem geopolítica do mundo atuou sobre e cocriou a interculturalidade. Dados foram gerados por meio de entrevistas, encontros, observação de aulas e análise documental, que foram utilizados como uma ferramenta de provocação de teoria. Os principais resultados apontam para um processo de construção de sentido fortemente influenciado por epistemologias modernas/coloniais, difundidas não apenas entre trabalhadores no campo da migração, mas também entre migrantes; o desejo de reduzir a diferença, tomada em termos de diversidade, por meio de políticas de integração, sem questionar suas bases epistemológicas, buscando uma base essencial comum e incrustada na rede neoliberal; a presença de cisões políticas que têm por objetivo uma reconfiguração dos encontros interculturais; a necessidade de ressignificar ética, justiça social, cidadania transnacional e democracia, através de novas formas/modalidades, vozes e sujeitos no processo do estar-com.

Palavras-chave: Migração; Interculturalidade; Sistema de recepção de migrantes; Responsabilidade intercultural; Colonialidade

ABSTRACT

DELL'OLIO, Francesca. **Intercultural encounters across borders**: migrant bodies and affects. 2018. 275 p. Thesis (Doctoral). Faculty of Philosophy, Languages, Literature and Human Sciences, University of São Paulo, São Paulo.

This research, developed between 2014 and 2018, investigates the meanings of intercultural encounters, mainly in a forced migration context in two cities, Padova, in Italy and São Paulo, in Brazil. Both research and official European documents view interculturality in terms of peaceful and harmonious encounters in which diversity is presented with inherently positive features. Even when conflict is considered, the subject of enunciation is absent, producing disembodied and violent theorizations. This PhD research aims to challenge such forms of understanding by investigating and problematizing the entanglement of meanings that constitute encounters in a migration context on the basis of Latin American thinkers, postcolonial and feminist theories and decolonial concepts concerning difference, culture, ontoepistemology and identity, in order to better understand the influences of modernity, capitalism, neoliberalism and coloniality as an entangled discourse. The research explores the threads which underpin intercultural encounters between migrants and local population, grounding them in the wor(l)d complexity of geographical and historical localized contexts, aiming to understand how coloniality and the geopolitical world order performed and co-created interculturality. Data were generated through interviews, encounters, classroom observation and documental analysis and were used as a provoking-theory tool. The main results point to a process of meaning-making strongly influenced by modern/colonial epistemologies, diffused not only among workers in the field of migration, but also among migrants; the desire to reduce difference, understood in terms of diversity, through integration policies, without questioning their epistemological basis, looking for common essential basis and trapped in the neoliberal net; the presence of political cracks which aim at reconfiguring of intercultural encounters; the need to re-signify ethics, social justice, transnational citizenship, and democracy through new forms/modalities, voices and subjects in the process of the being-with.

Keywords: Migration; Interculturality; Migrant welcoming system; Intercultural responsibility; Coloniality.

RIASSUNTO

DELL'OLIO, Francesca. **Incontri interculturali tra frontiere: corpi e affetti migranti**. 2018. 275 p. (Dottorato) – Facoltà di Filosofia, Lettere e Scienze Umanistiche, Università di San Paolo, San Paolo, 2018.

Questa ricerca, sviluppatasi tra il 2014 e il 2018, analizza i significati dell'incontro interculturale, a partire da contesti migratori, specialmente di migrazioni forzate, in due città, Padova, in Italia e San Paolo, in Brasile. Le ricerche principali sull'argomento e i principali documenti ufficiali dell'Unione Europea e di istituzioni internazionali pensano l'interculturalità come incontro pacifico e armonico nel quale la diversità è presentata come inerentemente positiva. Anche nei casi in cui si prenda in considerazione il conflitto, il soggetto enunciativo è etereo e produce politiche violente a partire da epistemologie decorporificate. Questa ricerca di dottorato si pone come obiettivo quello di sfidare queste forme di pensiero investigando e problematizzando l'intreccio dei significati che costituiscono l'incontro interculturale in contesto migratorio. Appoggiandoci alle teorie dei pensatori del gruppo Latino Americano, oltre che postcoloniali e femministe e a concetti decoloniali di differenza, cultura, onto-epistemologie e identità, ci poniamo l'obiettivo di approfondire la comprensione dell'influenza di Modernità, capitalismo, neoliberalismo e colonialità, inteso come un complesso intreccio di significati e processi. La ricerca ripercorre la trama degli incontri interculturali tra migranti e professionali dell'ambito migratorio, contestualizzandoli nella complessità del mondo/parola, che si compone di contesti storicamente e geograficamente localizzati, con l'obiettivo di capire come la colonialità e l'ordine geopolitico mondiale performa e co-crea l'interculturalità. I dati sono stati generati attraverso interviste, incontri, osservazione di lezioni di lingua e analisi documentale e usati come spunto per pensare la teoria. I risultati principali indicano la presenza di un processo di formazione di significati fondato sull'epistemologia moderna/coloniale, sia tra gli operatori del settore che tra i migranti; il desiderio di pensare la differenza nei termini riduttivi della diversità, con politiche di integrazione che non mettono in discussione le basi epistemiche, intrappolati nella tela neoliberale, alla ricerca di elementi sostanziali in comune; la presenza di rotture politiche che pensano gli incontri interculturali di forma altra; la necessità di ri-significare etica, giustizia sociale, cittadinanza transnazionale e democrazia attraverso nuove forme, voci e soggettività dello stare-con.

Parole chiave: Migrazione; Interculturalità; Sistema di accoglienza; Responsabilità interculturale; Colonialità.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	21
DA PESQUISADORA: DE ONDE FALO	24
DA PESQUISA.....	28
JUSTIFICATIVA.....	32
INCÔMODOS E PERGUNTAS-GUIA	36
O TEAR: FORMAS DE PUXAR E TECER OS FIOS	39
GERANDO DADOS	48
ENTREVISTAS	54
ANÁLISE DOCUMENTAL.....	58
INTERPRETANDO OS DADOS.....	59
NOTAS LINGUÍSTICAS	61
ORGANIZAÇÃO DO TRABALHO	63
1 CRUZANDO E RESSIGNIFICANDO FRONTEIRAS: AS MIGRAÇÕES ONTOEPISTÊMICAS E A NATURALIZAÇÃO COLONIAL DE CONSTRUÇÕES CONTINGENTES.....	67
1.1 FRONTEIRAS: LIMITES PERFORMATIVOS CONTINGENTES.....	70
1.1.1 Migrações e mobilidade: fronteiras coloniais em contextos modernos/coloniais..	84
1.1.2 O Estado-nação e as fronteiras da modernidade.....	91
1.2 FRONTEIRAS DA PELE: TOCAR E CHEIRAR A DIFERENÇA.....	94
1.3 FRONTEIRAS HISTÓRICAS E MEMÓRIA DES/CONTÍNUA: ITÁLIA E BRASIL	98
1.3.1 Itália e italianidade: id-entidade e (in)visibilidade	101
1.3.2 As políticas de imigração do Brasil e o projeto de branqueamento.....	115
1.4 MODERNIDADE E SUJEITOS EM MOVIMENTO	122
1.5 CONCLUSÕES DO CAPÍTULO.....	124
2 AS TEORIAS INTERCULTURAIS: ESPAÇOS, CORPOS E DESEJOS DOS ENCONTROS.....	127
2.1 EN-CONTROS.....	131
2.2 DIVERSIDADE/DIFERENÇA.....	140
2.3 MODERNIDADE/CORPORALIDADE.....	155
2.4 POLÍTICA/ POLÍCIA	167
2.5 CONCLUSÕES DO CAPÍTULO.....	176
3 PARA UM COSMOPOLITISMO DO AFETO E DA RESPONSABILIDADE	179
3.1 <i>BORDER ECOLOGIES</i> : UMA RECONFIGURAÇÃO DAS FRONTEIRAS DA MODERNIDADE/COLONIALIDADE	181
3.2 CRISE É CRÍTICA: UMA ESCOLHA AGÔNICA	188
3.3 HETEROGENIDADE CONSTITUTIVA: UMA EDUCAÇÃO À TRADUÇÃO EQUIVOCADA E SITUADA	198
3.4 COSMOPOLITISMO E COMUNIDADE: AFETO E RESPONSABILIDADE	211
3.5 CONCLUSÕES DO CAPÍTULO.....	217
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	219
REFERÊNCIAS	225

APÊNDICE A – Tabela das entrevistas São Paulo, Brasil.....	251
APÊNDICE B – Tabela entrevistas Pádua, Itália	253
APÊNDICE C – Roteiros-guia para entrevistas	255
APÊNDICE D – Narrativa escrita para migrantes	265
ANEXO A – Carta di Lampedusa	267

INTRODUÇÃO

So that is how to create a single story, show people as one thing, as only one thing, over and over again, and that is what they **become**. It is impossible to talk about the single story without talking about **power**. There is a word, an Igbo word, which I think about whenever I think about the power structures of the world, and it is “*nkali*”. It’s a noun that loosely translates to “to be greater than another”. Like our economic and political worlds, stories too are defined by the principle of *nkali*: **how they are told, who tells them, when they’re told, how many stories are told, are really dependent on power** [...] The single story creates stereotypes, and the problem with stereotypes is not that they are untrue, but that they are **incomplete**. They make one story become the only story. [...] I’ve always felt that it is impossible to engage properly with a place or a person without engaging with all of the stories of that **place** and that **person**. The consequence of the single story is this: it robs people of **dignity**. [...] I would like to end with this thought: that when we reject the single story, when we realize that there is **never** a single story about any place, we regain a kind of paradise. Thank you. (ADICHIE, 2009, s/p.).

Na sua complexidade, os encontros com o outro, com as culturas que permeiam e desenham sujeitos no mundo, foram sempre um assunto tão fascinante quanto emaranhado e conflituoso.

Nesse pequeno trecho do discurso da escritora nigeriana Chimamanda Ngozi Adichie¹ estão já presentes as palavras-chaves deste percurso de pesquisa, os fusos² de onde puxamos os fios para tecer esta história e o tipo de tear no qual será tecida. O tear, que dá forma e consistência aos fios, desenha um enredo³ específico que é, no entanto, uma entre infinitas possibilidades.

Procuramos compreender, nesse caminho de pesquisa, quais os sentidos dos

¹ Ao final desta introdução explica-se, em uma nota linguística, a lógica de tradução dos trechos em língua diferente ao português.

² Fusos, fios e enredos referem-se a uma metáfora têxtil que remete ao texto de Ginzburg (2014, posição *e-book* 2524-2538): o autor traça um paralelo entre o paradigma usado na pesquisa dele — que define venatório, divinatório, indiciário ou semiótico — e um tapete, pois, já na metade do livro, afirma que é possível ver como os fios da pesquisa estão compondo um enredo fito e homogêneo, cuja coerência permite uma leitura em diferentes direções — verticalmente, horizontalmente e diagonalmente. Mais adiante, nesta introdução, apresentamos com mais vagar o paradigma do historiador italiano; preme agora ressaltar que o nosso uso da metáfora têxtil implica um enredo do qual fazem parte diferentes disciplinas e fontes, em interação com as quais geramos os dados, puxando-os dos fusos — os utensílios cilíndricos para fiação — como se fossem fios, de diferentes tamanhos, cores e espessuras, dependendo do desenho/narrativa que se quer criar. Obs: Especificamos a localização da citação como “posição *e-book*” para deixar claro que a paginação difere daquela verificada na versão impressa da obra.

³ Lembra-se que “enredo” (*trama*, em italiano) tem tanto o sentido de enredo de um tecido quanto de enredo de uma história.

encontros em contextos migratórios⁴ (INTERNATIONAL ORGANIZATION FOR MIGRATION, 2018). Os contextos migratórios que escolhemos para a pesquisa são aqueles que mormente contam histórias de encontros complexos, encontros declinados de forma diferente com base no contexto, na cor da pele, no sexo e na proveniência dos seus atores/migrantes. Escolhemos, pois, nos concentrar principalmente, embora não unicamente, em contextos de migrações forçadas⁵.

Para entender os sentidos e as formas do encontro com o outro em contextos migratórios, esta pesquisa se voltou para a indagação sobre as narrativas de pessoas que trabalham com pessoas em situação de refúgio e solicitantes de refúgio e, na medida do possível, tratando dos mesmos migrantes. Cabe ressaltar que, por ser um contexto de grande sensibilidade, embora ofereça grandes ensejos de reflexão, pode ser difícil acessar suas narrativas.

Isso não foi, no entanto, um impedimento para continuar a pesquisa, pois este nosso trabalho, a partir dos encontros que aconteceram ao longo desse percurso, tem o intuito de fazer pensar pensamentos outros, outras formas, outros mundos, outras possibilidades, bem como refletir sobre “what stories tell stories, what thoughts think thoughts [...] what worlds word worlds” (HARAWAY, 2014, s/p), mostrando conexões possíveis, colocar sob suspeita (RICOEUR, 1978) a suposição de que a história que conhecemos seria a única possível. Mostrando a arqueologia interpretativa⁶ desses processos, propomos uma narrativa que visa questionar os

⁴ Para definir um “contexto migratório”, partimos da definição de migrante (INTERNATIONAL ORGANIZATION FOR MIGRATION, 2018, s/p): “any person who is moving or has moved across an international border or within a State away from his/her habitual place of residence, regardless of (1) the person’s legal status; (2) whether the movement is voluntary or involuntary; (3) what the causes for the movement are; or (4) what the length of the stay is”. Essa definição supera a divisão dualística entre imigrado e emigrado, além de incluir nela migrantes econômicos, ambientais, solicitantes de refúgio e pessoas em situação de refúgio. Para tanto, nesta pesquisa, os contextos analisados incluem casas de acolhida para solicitantes de refúgio e migrantes; cursos de língua; palestras, eventos e manifestações sobre o tema. Esse contexto, de acordo com Souza (2004), foi escolhido nos baseando no viés comunicativo, por ser um conjunto de locais com maior interação entre migrantes e sociedade de acolhimento, ao fim de analisarmos os sentidos dos encontros interculturais.

⁵ Como salienta Brighenti (2009, p. 81), a categorização da migração normalmente adotada refere-se a uma divisão entre migração voluntária e migração forçada. Essa última foi desenvolvida, principalmente, por Stephen Castles em duas obras (CASTLES, 2000; CASTLES; MILLER, 2003). O sociólogo italiano sublinha, porém, que, embora essa seja uma divisão convencional, ela tem reflexos sobre o poder do sujeito migrante e sua liberdade de movimento, maiores nos casos de migração voluntária. É entendimento dessa narrativa que as migrações forçadas são um tipo de migração com características específicas, como salienta Brighenti, mas, ainda assim, são uma subcategoria das migrações: decidimos, portanto, tratar de forma mais ampla de migrações com referências, quando necessário, àquelas forçadas.

⁶ Com arqueologia interpretativa, que – considerando a sequentes fases dos estudos foucaultiano, seria melhor definir como genealogia (FOUCAULT, 2005, 2008) -, entende-se uma arqueologia

paradigmas epistêmicos tradicionais, com a esperança de que o leitor queira se aventurar e explorar o grande abismo do engajamento com o outro.

Este tema de pesquisa é também a tradução de inquietações pessoais derivantes do meu eu-mulher-branca-migrante-italiana-europeia no Brasil e da ideia de que os discursos predominantes sobre o Encontro com o Outro⁷ projetam um sistema idealizado e idealizador cuja tradução em eventos não pode existir sem conflitos, negociações, traduções, perdas e mudanças.

Nesta primeira seção introduzimos, de forma mais detalhada, as perguntas que guiaram esse percurso de pesquisa, bem como as justificativas que levaram à sua realização, os objetivos estabelecidos e o *modus operandi*. É também oferecida ao leitor, nesta primeira parte, uma concisa reflexão sobre a natureza da pesquisa acadêmica, no nosso entendimento, que levou a escolhas específicas no formato de condução e de apresentação deste trabalho.

O encontro e o diálogo são dois componentes essenciais deste trabalho de pesquisa, que nasceu dos encontros com culturas diferentes que me levaram a querer dialogar com elas, bem como com os outros em mim, e a ter consciência dos discursos que nos perpassam como sujeitos no mundo. Este processo envolveu conflitos, resistência à mudança, choques culturais e muita aprendizagem; ademais, esta pesquisa foi possível graças a diálogos e encontros com os participantes da pesquisa, que suscitaram as reflexões e as negociações que este trabalho visa apresentar.

Esta pesquisa está norteada por uma certa utopia que esperamos que se reverbere nos leitores, especialmente — mas não unicamente — nos que atuam profissionalmente em contextos nos quais precisem lidar com a diferença — tanto contextos migratórios quanto de sala de aula e ensino de línguas estrangeiras —, de

(FOUCAULT, 2015) dos processos interpretativos, ou seja, uma detecção da relação entre discursos e processos interpretativos, a origem histórica de sua normatividade e suas influências sociais, como produtores de verdades. Neste sentido, podemos pensar também no *habitus* interpretativo (MONTE MÓR, 1999). Para referência: SOUZA, Lynn Mario T. Menezes de. *Strange Encounters: the multi and the epistemic*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2016. Palestra proferida no 5th International Conference on Multicultural Discourses. São Paulo, 1 dez. 2016.

⁷ A escolha do uso de “outro” ao invés de “Outro” indica uma precisa escolha ética, de acordo com Vattimo (2006, p. 64): “What we are witnessing is a passage from the ethics of Other (with a capital O) to an ethics of the other, or the others (with a lowercase o) or, to put in another way, the rise of a postmetaphysical ethics”. Isso significa pensar a alteridade de forma simples, de encontro entre “seres” (*beings*), em contraposição a uma alteridade transcendente que nos dê a tranquilidade de um valor de encontro estabelecido e imutável. Por isso, da mesma forma, usamos “Encontro” ao entender uma visão transcendente da interação e seus resultados e “encontro” ao querer indicar o caráter indeterminado deste.

forma que possam refletir sobre seu posicionamento como sujeitos sociais no mundo que produzem e que interpretam sentidos, localizados em um contexto sócio-historicamente determinado, inacabados e incompletos; possam perceber como esses contextos são perpassados por discursos sócio-histórico-culturais que qualificam o caráter dialógico do encontro como nunca localizado só no presente (AHMED, 2000); que consigam expandir o presente e os sentidos, tendo consciência da responsabilidade ética para com o outro, pois, parafraseando Boaventura de Sousa Santos (2010, p. 470), no mundo contemporâneo é importante não reduzir a realidade ao que percebemos existir.

DA PESQUISADORA: DE ONDE FALO

O educador e a educadora críticos não podem pensar que, a partir do curso que coordenam ou do seminário que lideram, podem transformar o país. Mas podem demonstrar que é possível mudar. E isso reforça nele ou nela a importância de sua tarefa político-pedagógica (FREIRE, 2001, p. 75).

Antes de proceder, cabe lembrar que, no nosso entendimento, pesquisar o outro significa pesquisar a si mesmo. Esses anos de pesquisa foram momentos de aprendizagem pessoal, de descoberta e desconstrução, bem como de conscientização da norma interiorizada (FOUCAULT, 2008) e consequente mudança no processo de subjetivação e interação com o mundo. Considero esta pesquisa um processo de se perder e de se (re)encontrar. Um processo no qual aprendi muitas coisas sobre mim mesma, minha forma de pensar, de criar sentidos, de me pôr, de estar no mundo e com o mundo (FREIRE, 2014); aprendizagens essas que se desencadearam graças à conscientização advinda de encontros, mais ou menos violentos, mais ou menos desafiadores, mais ou menos difíceis ou dolorosos, após os quais não era mais a mesma; encontros que acontecem, emergem, sem se preocupar com prazos, distâncias ou tempos.

Nascida e crescida na Itália, em uma família branca e cristã onde, desde pequena, me foi ensinada a importância do Outro. Entre voluntariados e escoteiros, por um longo período da vida fui entre os que “querem mudar o mundo”, embebida, certamente, por uma lógica ocidental de salvação do Outro. A lógica na qual estava inserida me era obscura, nem percebida, uma lógica estruturante e estruturada.

Desde a adolescência, por motivos familiares, passei bastante tempo no exterior — na juventude, principalmente na Inglaterra, onde voltei a morar por um tempo depois da maioridade. Quando voltei da Inglaterra e tive que escolher a faculdade, após alguns caminhos travessos, cheguei à *Scienze della Mediazione Linguistica e Culturale*, na *Università di Padova*, Itália: após a reforma de Bolonha de 2008, esse curso passou a fazer parte de uma das novas faculdades interdisciplinares, com o fascinante intento de formar figuras-ponte capazes de atuar na mediação com outras culturas; esse aspecto me interessava especialmente como negociação entre migrante e instituições nacionais, como escolas, hospitais, tribunais, etc. Portanto, os estudantes transitavam entre disciplinas literárias, sociais e antropológicas até entre áreas como Direito e Administração, com enfoques em duas principais línguas: a primeira escolhida foi português, confesso que por um certo gosto pelo que via como exótico.

Poder trabalhar com migrantes era, a meu ver, uma forma quase antropofágica de vivenciar outras culturas sem sair do meu lugar, mas bem rapidamente comecei a perceber que a figura do migrante que povoava meu imaginário estava entre “o bom selvagem” e “o exótico-folclórico”. Longe de perceber e refletir sobre relações de poder e estereótipos que fundamentam o Encontro com o Outro em termos de ajuda, tolerância e eurocentrismo, enxergava, principalmente, os aspetos positivos e altruístas desse trabalho, que aconteciam em termos de trocas desiguais: de um lado “as instruções” para se integrar à sociedade italiana e do outro, o exotismo cultural.

A primeira crise aconteceu dando aula de italiano como trabalho voluntário para crianças filhas de migrantes, quando meu processo de ensino para uma criança chinesa, bem pouco interessada nas minhas explicações gramaticais, se estagnou quando descobri que em chinês não existe artigo. Não havia tradução.

Enquanto isso, transitando de bicicleta de uma aula à outra, os estudantes de *Mediazione* eram vistos como “migrantes acadêmicos”, que cursavam uma disciplina da Faculdade de Direito, depois outra em Administração, depois em Sociologia, Letras, etc. Comecei a perceber que, assim como se pensava que o encontro com os migrantes em termos de inclusão ao invés de interação, da mesma forma não existia um projeto pensado de interação para as disciplinas do meu curso de estudos, nem existia uma atitude de mediação nas minhas explicações da gramática italiana: ao meu entender, não havia nada em comum, portanto, a comunicação se fazia impossível e se articulava de uma forma impositiva e individual de saber.

Após o intercâmbio no Brasil, tendo conhecido meu futuro orientador, professor Lynn Mário Menezes de Souza, e ao decidir cursar o doutorado na Universidade de São Paulo, seguiram-se momentos de descobertas e crises, de posicionamentos e redefinições de mim mesma como italiana-europeia-mulher-migrante nos quais percebi como os aportes teóricos até então conhecidos não me permitiam perceber os moldes de colonialidade e eurocentrismo⁸, em busca de categorias fixas e estáticas que se alternavam a momentos de relativismo imobilizador.

Os encontros nas idas e voltas para a Itália, nas idas que se confundiam com as voltas, quando não sabia mais se eram idas ou voltas, me ajudaram a perceber que as categorias são mutáveis, suscetíveis de mudanças a depender da perspectiva relacionais. O questionamento e a leitura de mim e do mundo acontecia nos eventos corriqueiros do cotidiano, por exemplo, quando tive que explicar para uma amiga brasileira a história do Copan, um dos marcos da arquitetura do Brasil; quando, durante uma entrevista de pesquisa, um homem do Congo me ensinou como funcionam algumas coisas em Pádua, mudada na minha ausência já há muitos anos; quando descendentes de italianos me contam coisas da Itália as quais desconheço; quando, pela primeira vez, me senti privada do direito de pertencimento e de cidadania; quando o ser migrante limitou minhas escolhas ou meu corpo de mulher branca europeia já colocava no encontro um conjunto de sentidos; quando percebi que minhas palavras, perfeitamente corretas gramaticalmente, não tornavam compreensíveis minhas ideias; quando, conversando, percebi a flexibilidade de me assumir italiana/migrante/brasileira.

A mudança abriu as primeiras brechas em interações entre o que, na época, percebia como dentro e fora, desconstruindo e ressignificando as linhas retas aprendidas na Itália, estáticas como mármore de Carrara, que não tinham mais os mesmos sentidos nesse novo contexto e, ao mesmo tempo, permitiam re-conhecer as culturas da península com outro olhar.

⁸ Neste trabalho, com eurocentrismo entendemos uma posição epistêmica, mas com uma determinada origem histórica. Quijano (2007a, p. 94) afirma: "El eurocentrismo, por lo tanto, no es la perspectiva cognitiva de los europeos exclusivamente, o sólo de los dominantes del capitalismo mundial, sino del conjunto de los educados bajo su hegemonía. Y aunque implica un componente etnocéntrico, éste no lo explica, ni es su fuente principal de sentido. Se trata de la perspectiva cognitiva producida en el largo tiempo del conjunto del mundo eurocentrado del capitalismo colonial/moderno, y que naturaliza la experiencia de las gentes en este patrón de poder. Esto es, la hace percibir como natural, en consecuencia, como dada, no susceptible de ser cuestionada."

Enfim, em um processo contínuo de aprendizagem — que certamente não termina com este trabalho — nos toques, nos abraços, nos “você” informais de São Paulo, aprendi a perceber o corpo e observar como se colocar no espaço do mundo, quais relações e encontros construir, pois, como ressalta Donna Haraway (1991), estamos acostumados a considerar os corpos só até as fronteiras da pele, ou, como disse uma professora de português durante uma das entrevistas, “os afetos não respeitam fronteiras” (HSP-2017)⁹.

A partir dessa experiência pessoal, o intento desta pesquisa é fazer com que os leitores repensem alguns conceitos colocados como dados e que, por meio de um questionamento da genealogia (FOUCAULT, 2005, 2008) desses conceitos, não os considerem como naturais, pois estão socialmente, historicamente e culturalmente contextualizados. Ao se analisar a heterogeneidade, pretende-se, também, analisar pelo viés da diferença quem se coloca como norma, processo fundante no entendimento da identidade e da construção do sujeito e do modo como essa norma encontra o outro. Como coloca Tomaz Tadeu da Silva (2000, p. 74-75):

Identidade e diferença estão em uma relação de estreita dependência. A forma afirmativa como expressamos a identidade tende a esconder essa relação em um mundo imaginário totalmente homogêneo, no qual todas as pessoas partilhassem a mesma identidade, as afirmações de identidade não fariam sentido.

Percebi, nas realidades pesquisadas, que cada experiência pessoal carrega e molda significados sociais diferentes e que existe uma tendência a perceber as identidades como homogêneas, em uma alternância entre pena arrogante¹⁰ e de categorização. No diálogo com o outro, o entendimento dos interlocutores como dois sujeitos é um pressuposto essencial para evitar um monólogo imposto. Souza¹¹ esquematiza a relação de encontro entre o “eu” e o “outro”: quando o Eu complexo, genérico, normativo e dominante interage com o Outro, aparentemente sem complexidade histórica e cultural, perpetua-se a desigualdade e o epistemicídio (SANTOS, 2010). Portanto, não se trata de englobar, integrar, incluir outras

⁹ Trata-se de referência aos dados gerados. Explicaremos na sessão referente aos dados qual a lógica usada.

¹⁰ É interessante notar que “pena”, dependendo do contexto, pode ter o significado de sofrimento ou de castigo, pois, de acordo com sua etimologia, pela afinidade de raiz com o latim *purgare* está em relação com sentidos ligados ao ato de purificar, tornar puro.

¹¹ Informação oral obtida na palestra *Engaging with the World*, proferida por Lynn Mario T. Menezes de Souza na Conferência Internacional “The Future Of Political And Social Sciences”, realizada nos dias 14 e 15 de dezembro de 2012 em Pádua, na Itália..

ontologias na nossa mas, sim, de se deixar afetar, como defendemos no final desta narrativa.

DA PESQUISA

A aproximação de culturas, identidades e linguagens no mundo globalizado exacerbam os conflitos ditados pelo medo do desconhecido e pela crença de que sistemas culturais inteiros sejam detentores de uma Verdade única e absoluta, como é apontado na teoria de Huntington (1998)¹², que acredita que os próximos conflitos serão causados por choques de identidades culturais entre diferentes civilizações. Os fluxos migratórios colocam povos e indivíduos com suas crenças religiosas, identidades culturais e linguísticas em contato crescente. Embora encontros de culturas sempre tenham sido presentes na história do mundo, com a mudança do sistema mundial, o advento do pós-modernismo¹³ e a deslegitimação dos grandes metarrelatos (LYOTARD, 1988) esses encontros estimulam a necessidade de uma educação que enfatize a importância do diálogo em um quadro de contextualização e contingência epistêmica (CASTRO-GOMÉZ, 2007; GHILARDI, 2015; GROSGOUEL, 2007), pois as transformações do mundo contemporâneo influenciam as identidades étnicas, culturais, religiosas ou nacionais (PAREKH, 2001).

Assim sendo, esta pesquisa indaga, por meio da observação e da análise

¹² Samuel Huntington (1998) desenvolve a ideia de “choque de civilizações”, ligando a ideia de cultura àquela de religião e chegando à teorização de “civilização” como ampliação do conceito de Estado-nação. Terry Eagleton (2005), falando em “guerras culturais”, desenvolve um conceito parecido, embora não igual, pela ligação entre cultura e política. Porém, ambos abordam a complexidade cultural de uma forma dicotômica Nós-Eles, que, embora seja uma simplificação consciente da complexidade existente, acaba repondo uma visão de cultura monolítica e homogênea, embora não estática. Cf. Marti (2017).

¹³ Lyotard (1988, p. xv-xvi) define como época pós-moderna “o estado da cultura após as transformações que afetaram as regras dos jogos da ciência, da literatura e das artes a partir do final do século XIX. [...] A incredulidade em relação aos metarrelatos”. Seguindo Latour (1994), se observarmos a proliferação de híbridos, poderíamos afirmar que jamais fomos modernos. O que nos interessa, porém, é o fato da visão da cultura ocidental ser treinada a olhar através da modernidade, separando natureza e cultura além de acreditar que os grandes metarrelatos que conferiam certezas acabaram e que a ordem do passado está desmoronando em um caos que precisa ser regulamentado. Cf. Bauman (2001).

crítica de algumas políticas¹⁴ (RAJAGOPALAN, 2013) para migrantes e das narrativas de seus atores, os encontros entre sistemas epistêmicos diferentes para delinear algumas questões inerentes à interculturalidade, vista como crise e mudança política (RANCIÈRE, 1996).

A nosso ver, os grandes fluxos migratórios da atualidade, identificados como “crise migratória”, podem ser lidos como “crise de identidade”¹⁵ (HALL, 2006) e, portanto, em um exercício de filosofia intercultural, partindo da filosofia como comparação¹⁶ (PASQUALOTTO, 2008), faz-se necessário pensar esse sistema-mundo a partir de outros mundos, aventurando-se nos questionamentos ontoepistêmicos do encontro e deixando-se contaminar pelos encontros com o outro a partir da percepção das nossas linguagens e da criação de sentidos.

Migrar implica deslocamento e movimento, que é tanto geográfico quanto simbólico. A mobilidade¹⁷ foi, desde sempre, uma característica dos seres humanos: embora as sociedades sejam frequentemente representadas como grupos fechados e estáveis, viagens e encontros culturais foram responsáveis por mudanças sociais e culturais na história. Migrar significa entrar em contato com o outro; migrar significa encontros e trata de contatos, aproximações, justaposições de pessoas, culturas e formas de fazer sentidos; significa colocar em foco a comunicação, as linguagens e as interações, enfocando os processos de significação.

Já para o fundador da semiótica, Charles Peirce (apud MATTELART, 2009), a relação entre o signo e seu objeto depende do papel de mediação do intérprete. Portanto, há uma relação entre significante e significado, usando termos

¹⁴ Rajagopalan (2013) trata de políticas linguísticas. Porém, usamos sua visão de política em sentido amplo, como reflexões e ações acerca de um dado assunto cujo interesse advém do ser cidadão.

¹⁵ Crise de identidade é um termo usado por Hall (2006, p. 9) que coloca em relação a questão identitária com as mudanças estruturais das sociedades modernas no final do século XX: as sólidas localizações do passado, baseadas em categorias de classe, etnia, gênero, raça, nacionalidade, sexualidade, entraram em crise levando a um “deslocamento ou descentramento” do sujeito, seja em relação a si mesmos, seja em relação ao mundo social e cultural; essa “perda de sentido de si” faz com que a identidade se torne uma questão, deslocando no campo da incerteza e da dúvida algo que se supunha fixo e estável. Nesse sentido, vemos os fluxos migratórios como um dos elementos que colocam em destaque essa crise à qual cada indivíduo, grupo e sociedade reage de uma forma diferente.

¹⁶ Cabe especificar nosso entendimento de comparação, a partir da leitura de Pasqualotto (2008), como *com-parare* quer dizer colocar no mesmo plano, aproximar. Nosso entendimento de filosofia intercultural como comparação é um exercício de pensamento conjunto, de relacionar os valores previamente dados a partir de um eixo temporal hierarquizante de acordo com categorias da colonialidade.

¹⁷ Para um entendimento sociolinguístico da mobilidade, cf. Blommaert (2016).

saussureanos, que é traduzida pelo intérprete¹⁸. Se pensarmos o conceito de cultura do ponto de vista semiótico (GEERTZ, 2013), migrar implica compreender “estruturas de significado socialmente construídas” (GEERTZ, 2013, p. 9) a partir de outras. No entanto, o autor (GEERTZ, 2013, p. 8) não se limita a pensar a cultura como uma teia complexa de significados socialmente estabelecidos, mas ressalta a importância de, ao analisá-la, não se preocupar com o *status* ontológico desta, e sim, com “o que está sendo transmitido com a sua ocorrência”, ou seja, quais relações são desencadeadas nos encontros. É por meio da “ação social que as formas culturais encontram articulação” (GEERTZ, 2013, p. 12) e é a partir disso que emerge o significado.

Portanto, esta tese tem como intuito o questionamento dos encontros em contextos migratórios como encontros históricos e ontoepistêmicos a partir da análise das teorias interculturais, marcadas histórica e ideologicamente. Pensar na história significa pensar em ideologias como sistemas das ideias nas quais nascemos e criamos nossa subjetividade (ASHCROFT et al., 2000) e cada sistema de ideias é localizado socialmente, historicamente e culturalmente. Os encontros dos quais esta narrativa trata são, pois, encontros epistêmicos.

O social não é aqui pensado como um domínio, como conjunto de coisas estáveis e distintas da realidade que podem ser mobilizadas para explicar determinados fenômenos e, sim, como associações como um “movimento que liga coisas não sociais” (LATOUR, 2012, p. 158) e é rastreando essas associações, fornecidas pela Economia, pela Linguística, pela Psicologia, pelo Direito, pela Administração, etc., que se explica aquele determinando agregado social. Ou seja, é por meio da ação social que as formas culturais se articulam: descrevê-las e analisá-las significa mostrar o complexo processo de significação (LATOUR, 2012).

Ferdinand de Saussure (apud MATTELART, 2009) foi o primeiro estudioso a colocar em relação o significado e o significante, vinculando-os de uma forma direta. De acordo com o autor, o significado encontra-se no mesmo significante e essa relação é, portanto, unívoca. Quer dizer que o estruturalismo pensa a língua a partir da sua estrutura, na qual existe uma relação única e direta, embora arbitrária, entre significado — ou seja, o sentido — e significante — o som, a imagem, a forma escrita, o gesto e outras formas que carregam significado; há, portanto, uma ligação

¹⁸ Para uma história concisa das teorias da comunicação e suas relações com o conceito de cultura, cf. Mattelart (2009).

indivisível entre significado e significante, bases do triângulo semiológico, que não se baseia em uma lógica natural, mas existente¹⁹. Para Bakhtin (1986), a concepção da linguagem saussureana coloca a língua como princípio de classificação, completo em si mesmo, e norma sistematizante da heterogeneidade da fala; o problema dessa conceitualização é que existe uma forma correta e unívoca de ligação significado-significante que constitui um signo estável, fixo e sempre igual a si mesmo, enquanto, para o linguista russo, a heterogeneidade e a variabilidade do significado são constitutivos dos signos — portanto, se para o locutor o signo tem importância por ser variável e flexível, para o receptor também, embora se trate de um receptor da mesma comunidade linguística. Isso quer dizer que:

O essencial na tarefa de descodificação não consiste em reconhecer a forma utilizada, mas compreendê-la num contexto concreto preciso, compreender sua significação numa enunciação particular. Em suma, trata-se de perceber seu caráter de novidade e não somente sua conformidade à norma. (BAKHTIN, 1986, p. 94).

Souza (2004, p. 117), no entanto, partindo do pensamento de Bhabha (1998), ressalta como “o significado, portanto, não é algo que pode ser recuperado através de uma referência direta a uma origem real postulada”. O triângulo signo-significante-significado se abre a um quarto elemento: o intérprete, localizado em um determinado contexto. No mesmo artigo, o autor (SOUZA, 2004, p. 119) evidencia a importância de pensar sobre o processo de interpretação mediado pelo sujeito-intérprete e sobre o modo como as histórias de vida de cada intérprete influenciam o processo de interpretação de acordo com seus diversos contextos. Escreve:

Por outro lado, o conceito sócio histórico do signo bakhtiniano, prevê que a conexão entre o significante e o significado seja feita indiretamente, mediada por intérpretes ou usuários da linguagem situados socialmente sempre em determinados contextos ideológicos, históricos e sociais, marcados por todas as variáveis existentes nesses contextos (classe social, sexo, faixa etária, origem geográfica etc.). Como tal, o signo bakhtiniano é sempre material, produto de condições determinadas de produção e fruto do trabalho necessário da interpretação. Tal conceito de contexto e de condições sócio históricas de produção e de interpretação é chamado por Bhabha de *locus de enunciação*.

Portanto, o indivíduo não é aqui pensado como ser individual, mas inserido em

¹⁹ Essa explicação foi obtida em aula do professor Lynn Mário Menezes de Souza realizada em 11 de setembro de 2017 na Universidade de São Paulo (USP) em São Paulo.

um determinado contexto social a partir do qual enuncia e interpreta. Assim sendo, o contexto não é meramente um elemento externo ao sujeito. O que muda, por exemplo, se pensarmos em cidadania, nacionalidade e cultura não em termos metafísicos, mas em termos contextuais e relacionais? Como muda o entendimento do encontro intercultural pensado pelo viés das teorias antropológicas do perspectivismo, das teorias pós-estruturalistas e decoloniais? Quais os aportes que essas teorias trazem aos campos das pesquisas interculturais?

JUSTIFICATIVA

A partir das perguntas anteriormente colocadas, esta pesquisa se justifica pela urgência de repensar e ressignificar sentidos por meio de um olhar crítico a fim de propor reformas ontoepistemicas através de reconstruções epistemicas. Os encontros com a diferença são sempre percebidos como mais frequentes nas cidades, nas salas de aula, em ambientes de trabalho, etc., e as reações baseadas em Verdades únicas e crenças essencialistas estão provando sua periculosidade²⁰.

Además, a relevância de pesquisas como esta é ditada pelos convites institucionais nacionais e internacionais, seja no Brasil, seja na Europa, para uma educação intercultural. Para citar um exemplo, as Orientações Curriculares para o Ensino Médio, publicadas pelo MEC em 2006, convidam ao desenvolvimento da capacidade de reconhecer e aceitar valores e crenças de outros grupos sociais “para que se efetive o que se vem chamando de comunicação intercultural” (SOUZA; MONTE MÓR, 2006, p. 148). Já em 1997, com o lançamento dos Parâmetros Curriculares Nacionais, a pluralidade cultural foi eleita como um dos temas transversais na educação, assim como nas políticas afirmativas das minorias étnicas, a fim de uma ampliação dos movimentos de gênero e de valorização das culturas, tratando da cultura da terceira idade ou infantil, a partir dos mais diferentes

²⁰ Um exemplo recentíssimo ocorreu em Macerata, onde um jovem, ex-candidato pelo partido Lega Nord e vestindo uma bandeira italiana, disparou de um carro, ferindo seis jovens africanos (ANANASSO, 2018). Esse episódio lembra aquele presenciado em São Paulo, em 2015, quando um brasileiro disparou na frente da Igreja Missão Paz, centro referência no acolhimento de migrantes, matando um haitiano e ferindo outros quatro (SEIS..., 2015).

movimentos sociais e educativos, baseando-se em um leque muito amplo para a teorização de cultura e suas práticas (FLEURI, 2003).

Na Europa Ocidental, a partir da metade dos anos 1970 (ALLEMANN-GHIONDA, 2009), é fortalecido o incentivo para a educação intercultural e plurilíngue²¹.

Um exemplo mais recente é o documento *Guide for the Development and Implementation of Curricula for Plurilingual and Intercultural Education*, editado em setembro 2010 pelo Conselho Europeu, no qual o conceito de educação plurilíngue e intercultural é associado à uma educação de qualidade:

Plurilingual and intercultural education realizes the universal right to a quality education, covering: acquisition of competences, knowledge, dispositions and attitudes, diversity of learning experiences, and construction of individual and collective cultural identities. (BEACCO, 2010, p. 9).

Antes disso, em um contexto europeu, o ano de 2008 foi dedicado ao diálogo intercultural²², “essential for creating respect for cultural diversity, improving coexistence in today’s diverse societies and encouraging active European citizenship” (EUROPA, 2006, s/p).

Em relação aos migrantes, o Conselho Europeu reforça a importância do diálogo intercultural como meio para a integração social, cultural, política e econômica de migrantes e refugiados:

At a time when Europe is receiving extraordinary numbers of refugees and migrants, supporting national governments in tackling this situation is a key priority for the EU. After the initial emergency phase, the EU and EU countries must ensure the **social, cultural, political and economic integration** of the new arrivals. [...] The Creative Europe programme safeguards and promotes Europe’s cultural and linguistic diversity, itself a result of centuries of cross-cultural interactions, influences and migrations. European cooperation projects can create intercultural dialogue and help bring communities together. (EUROPA, 2017, s/p, grifos nossos).

²¹ O crescente número de imigrados em alguns países europeus criou problemas sociais, educacionais e culturais parecidos, tanto que a cooperação entre países europeus levou a quatro projetos-piloto. Entre estes, o projeto n. 7 era liderado pelo professor da Universidade Paris III Louis Porcher cujo título era *The Educational and Cultural Development of Migrants*. Os integrantes do projeto n. 12 pediram ao professor um artigo que foi discutido em um encontro de 1983 e, nesse contexto, foi debatida a importância do ensino de língua a migrantes, não como simples meio de sobrevivência para aqueles inseridos no mercado de trabalho, mas pelo viés de uma educação intercultural para as segundas gerações. Mais informações em Girard; Trim (1988).

²² Cf. Conselho Da Europa (2008).

Como testemunha o trecho reportado, após 2008, o diálogo intercultural ainda é considerado um meio fundamental para a integração. Há, portanto, crescentes desafios em nível nacional e global de diálogo com o outro.

Como apontado por Fleuri (2002), a globalização e as novas tecnologias da comunicação intensificam o contato entre grupos sociais diferentes. Ao mesmo tempo, não se pode esquecer que na geopolítica atual as diferenças culturais são usadas como meio de consenso da sociedade civil para obter apoio às ações políticas de caráter nacionalista, às ações de alguns grupos fundamentalistas, às reivindicações de independência de minorias em seio do Estado-nação ou às ações do Estado contra determinadas minorias indígenas em prol do desenvolvimento econômico. Como ressaltado no começo deste parágrafo, faz-se, portanto, premente a renovação dos paradigmas científicos e metodológicos (FLEURI, 2003).

Nesse sentido, este trabalho indaga os diferentes sentidos da “interculturalidade”, analisando-a a partir das epistemologias do Sul²³, mostrando as brechas na ação normativa das instituições nacionais ou supranacionais na interpretação dos sujeitos que a interpretam.

Partindo, pois, da ideia de que os significados não são universais, mas contextualizados, nos questionamos a respeito dos sentidos de “diálogo intercultural” e “integração” em um momento histórico no qual as políticas migratórias parecem ir em sentido contrário.

O discurso intercultural europeu desconsidera a corporalidade do outro e ao objetivar a criação de um discurso pacificador e tranquilizante, impersonifica um Outro transcendente e descontextualizado. Como já mostramos anteriormente nesta introdução, o processo de comunicação, como *meaning making* não pode se basear em entidades estáticas, fixas e universais. No entanto, processos como globalização, mobilidade, democracia e Direitos Humanos são colocados como conceitos universais e, portanto, inquestionáveis.

Muitos textos que tratam de interculturalidade, sejam eles documentos oficiais ou textos acadêmicos, ligam o conceito de globalização com a importância de saber

²³ De acordo com Boaventura de Sousa Santos e Maria Paula Meneses (2009, p. 7) as epistemologias do Sul são “um conjunto de intervenções epistemológicas que denunciam a supressão dos saberes, levada a cabo ao longo dos últimos séculos pela norma epistemológica dominante, valorizam os saberes que existiram com êxito e as reflexões que estes tem produzido e investigam as condições de um diálogo horizontal entre conhecimentos”.

lidar com culturas diferentes. O caso brasileiro é de grande interesse e é capaz de levantar questões desafiadoras pela imagem que o Brasil exporta — e que, talvez até poucos anos atrás²⁴, mantinha também nas suas fronteiras nacionais —, de nação mestiça e homogênea: um Estado que, com grande habilidade e espírito de acolhimento, abrigou pessoas de diferentes origens em um perfeito equilíbrio, criando um país com homogeneidade cultural e linguística. O Brasil foi e está sendo novamente meta de um maior fluxo migratório — principalmente dos outros países do Mercosul — à procura de trabalho, enquanto, não obstante, na virada política e econômica dos últimos anos o fluxo migratório de solicitantes de refúgio continua crescente²⁵.

A cidade de São Paulo foi pioneira na criação de políticas públicas para migrantes, mas o quadro é de falta de políticas nacionais. Em oposição, a Europa está assistindo a incessantes deslocamentos internos de europeus e de extraeuropeus. No específico, a realidade italiana foi escolhida, além de razões identitárias e práticas da pesquisa, pelo fato da Itália ser uma nação de emigração, até poucos decênios atrás, e ocupar uma posição estratégica no espaço da União Europeia: trata-se de uma península nas portas do Mediterrâneo, historicamente ponto de encontro de culturas e atual entrada que tenta se fechar às migrações.

Essas migrações estão desafiando a suposta homogeneidade da nação italiana, desacostumada à presença de migrantes como as vizinhas potências colonizadoras da Europa, esquecida dos encontros culturais que enriqueceram sua história e pressionada pelas políticas migratórias sempre mais rígidas da União Europeia. A cidade de Pádua oferece um panorama interessante para hospedar na

²⁴ Os estudos sobre o multilinguismo no Brasil são do final do século XX e do começo do XXI, desenvolvendo-se, porém, nesse começo, sob a ideologia do culturalismo (CAVALCANTI, 1999; ORLANDI, 2007).

²⁵ De acordo com os dados do Alto Comissariado das Nações Unidas para os Refugiados - ACNUR (ALTO COMISSARIADO DAS NAÇÕES UNIDAS PARA REFUGIADOS, 2017), no Brasil as solicitações de refúgio passaram de 966, em 2010, a 10.308, em 2016, com um pico, em 2015, de 28.670, provenientes de 82 países diferentes. Para obter mais informações: cf. Alto Comissariado Das Nações Unidas Para Refugiados, 2017. As solicitações de refúgio nos países europeus passaram de 225.150, em 2008, para 1.321.600, em 2015, dos quais, na Itália, 30.140, em 2008, e 84.085, em 2015. Em 2016, 1.204.300 foram as solicitações de refúgio nos países europeus. Na Itália, em 2016, 123.600. Cf. Eurostat, 2016; Fondazione Iniziative e Studi Sulla Multietnicità, 2017. De acordo com esses dados, podemos notar que, embora os números entre Europa e Brasil não sejam comparáveis, as tendências de contínuo crescimento são confirmadas — apesar de que, no Brasil, houve uma pequena diminuição no ano de 2016 em relação a 2015, provavelmente em razão da crise econômica e política no país, embora o dado siga a mesma tendência dos dados europeus.

sua universidade teóricos de filosofia intercultural que desafiam o viés harmônico da visão intercultural europeia.

É possível, a nosso ver, utilizar as teorias cosmopolíticas de Latour (1994; 2007) e Stengers (2005a; 2005b; 2012); as teorizações sobre corpos e sujeitos de Butler (2005) e Haraway (1988) para apontar o papel que o paradigma moderno tem nessas leituras de homogeneidades e nas relações que o Estado entretém com o outro e colocar, a partir da análise dessa situação, algumas questões sobre a interculturalidade.

Em suma, esta pesquisa analisa, de forma dialógica e transdisciplinar, os sentidos do encontro intercultural a partir das políticas para migrantes a fim de evidenciar como estas revelam as relações entre sujeitos, línguas, identidades e culturas como elementos cujas relações compõem as ontogêneses²⁶ de povos e indivíduos em relação a suas epistemologias.

INCÔMODOS E PERGUNTAS-GUIA

Tendo em consideração o que declaram os autores citados, compreendemos que os encontros interculturais não se fundamentam em valores como harmonia, convivência pacífica e cooperação, mas que o conflito faz parte das existências e dos processos comunicativos, nos quais relações hegemônicas de poder estão

²⁶ Com esse termo entendemos sublinhar a mudança contínua dos seres em relação entre eles e os contextos. Frequentemente, na Filosofia, esse termo é usado como sinônimo de ontologia, embora Tim Ingold, em seu projeto de biologia relacional, tenha escolhido falar de ontogênese para ressaltar o dinamismo da vida e dos modos de ser, pensando os seres vivos como devires. No prefácio de *Biosocial Becomings* (INGOLD; PALSSON, 2013, p. 8), o antropólogo britânico, desconstruindo a divisão cultura-natura, na mesma linha de Latour, escreve: “These mutually conditioning relations together comprise what we can call an ontogenetic or developmental system. Forms of life then, are neither genetically nor culturally preconfigured but emerge as properties of dynamic self-organization of developmental systems”. O que se torna ainda mais interessante é a sua concepção dos seres, explicada em detalhes em *Being Alive: Essays on Movement, Knowledge and Description* (2011), em que Tim Ingold escreve: “Living systems are characterised by a coupling of perception and action that arises within processes of ontogenetic development. This coupling is both a condition for the exercise of agency and the foundation of skill. [...] That is to say, the establishment of relations between these elements – whether they be organisms, persons or things of any other kind – necessarily requires that each is turned in upon itself prior to its integration into the network. And this presupposes an operation of inversion. To draw the relation as a trail, as I have done above, is to undo this inversion, and to repudiate the distinction, key to the idea of the network, between things and their relations. **Things are their relations**” (INGOLD, 2011, p. 65-70, grifos nossos).

imbricadas nas relações com o outro. O projeto intercultural precisa estar em equilíbrio entre a alteridade e a identidade, sendo possível encontrar o outro apenas tendo uma clara consciência da nossa identidade (VIGNA, 2011). Para tanto, é preciso que identidade e alteridade construam um objetivo comum, o que requer uma transição de paradigmas da modernidade para a pós-modernidade, do colonialismo para as teorias de colonialidade, do humanismo ao pós-humanismo. A intercultural precisa ser compreendida, a partir dos seus contextos, partindo de uma genealogia (FOUCAULT, 2008) das histórias e formas de fazer sentidos, refugando a prelação de conceitos universais.

Se de um lado a Europa evoca a diversidade como uma vantagem única, as suas políticas refletem uma abordagem diferente, que se traduz em realidades bastante diversas da convivência pacífica entre as diferenças (BARALDI, 2003). Nos últimos anos a Europa tentou governar de forma eficiente os fluxos migratórios com medidas repressivas altamente contestadas, criando um conjunto de instituições e procedimentos com o intuito de selecionar, categorizar, integrar ou expelir aqueles que tentassem entrar em território europeu (DEL PERCIO, 2016). Conseqüentemente, os atores dessas instituições são figuras-chave para que se possa entender como acontece o projeto intercultural, quais princípios epistemológicos o orientam e quais são suas implicações.

Dentro dessas políticas migratórias, são considerados atores-chave os especialistas em mediação intercultural, em língua e comunicação e em práticas de tradução (ALTO COMISSARIADO DAS NAÇÕES UNIDAS PARA REFUGIADOS, 2017; DEL PERCIO, 2016; EUROPA, 2017; ORGANISATION FOR ECONOMIC CO-OPERATION AND DEVELOPMENT, 2014). Para entendermos a desarticulação entre as orientações oficiais e as práticas, os sentidos dos encontros interculturais e suas traduções em contextos, consideramos relevante entendermos neste trabalho de pesquisa as questões a seguir:

1. Quais são os contextos nos quais os encontros interculturais analisados acontecem e qual seu papel na interpelação (BUTLER, 2005) dos sujeitos migrantes?

2. Como analisar, problematizar e ressignificar os sentidos de interculturalidade, integração e ética que emergem dos dados gerados, a partir dos

contextos anteriormente colocados?

Para fazermos isso, as perguntas que guiaram esta pesquisa foram as seguintes:

1. Quais paradigmas²⁷ epistemológicos orientam:
 - a. as políticas educacionais e linguísticas para migrantes na cidade de Pádua (Itália) e, como contraponto, na cidade de São Paulo (Brasil);
 - b. os sujeitos responsáveis por implementar essas políticas (responsáveis por políticas na esfera municipal, operadores interculturais, mediadores linguísticos, professores de língua, etc.);
 - c. migrantes considerados alvos dessas políticas.

2. Quais são as implicações sobre interculturalidade, ensino de língua para migrantes nas teorias sociais, linguístico-culturais e educacionais da contemporaneidade?

Em suma, a presente pesquisa procurou investigar e analisar o entendimento do encontro com o outro em pessoas/atores que trabalham com migrantes na cidade de Pádua, Itália, para entender quais paradigmas guiam o entendimento e as percepções da intercultura para as pessoas entrevistadas.

Os dados gerados na cidade de São Paulo foram interpretados de uma forma

²⁷ Um dos primeiros autores que teorizaram a noção de paradigma foi Thomas Kuhn (1963). Em 1963 o filósofo de Harvard publicou *The Structure of Scientific Revolution*, no qual analisa o funcionamento e a evolução das ciências a partir de conflitos de paradigmas. Agamben (2009, p. 11-12), em sua obra, interpreta desta forma a noção de paradigma de Kuhn: “Kuhn recognized that he had used the concept of “paradigm” in two different senses. The first meaning of “paradigm”, which he proposes to replace with the term “disciplinary matrix”, designates the common possessions of the members of a certain scientific community, namely, the set of techniques, models, and values to which the group members more or less consciously adhere. The second meaning refers to a single element within the set, such as Isaac Newton’s *Principia* or Ptolemy’s *Almagest*, that serves as a common example and thus replaces explicit rules and permits the formulation of a specific and coherent tradition of inquiry [...] This is the second meaning of the concept of paradigm, which Kuhn considers “most novel”: a paradigm is simply an example, a single case that by its repeatability acquires the capacity to model tacitly the behavior and research practices of scientists. The empire of the rule, understood as the canon of scientificity, is thus replaced by that of the paradigm; the universal logic of the law is replaced by the specific and singular logic of the example. And when an old paradigm is replaced by a new paradigm that is no longer compatible with the previous one, what Kuhn calls a scientific revolution occurs”.

contrapontual²⁸ (SAID, 1995) e intercultural (PASQUALOTTO, 2008) para permitir a nós e aos leitores pensar outras possibilidades a partir da análise dialógica das duas realidades.

O TEAR: FORMAS DE PUXAR E TECER OS FIOS

A: Ele [o supervisor/orientador] sempre diz: “Aluno, você precisa de um quadro de referência”.

P: Talvez seu supervisor venda pinturas! Sem dúvida, quadros são bons para exibição: dourados, brancos, entalhados, barrocos, de alumínio etc. Mas você já viu algum pintor que inicie sua obra-prima escolhendo primeiro a moldura? Isso seria meio estranho, não?
(LATOURE, 2012, p. 208).

Cabe aqui, antes de apresentar de forma mais detalhada quais foram os caminhos que levaram a este relato final, uma breve apresentação dos sentidos que construímos a respeito da forma como foi elaborada esta pesquisa e nosso entendimento de metodologia.

Metodologia deriva do grego *methodos* (método) e *logia* (ciência) e quer dizer estudo ou ciência dos métodos. *Methodos* tem na composição da sua palavra o grego *meta* — atrás, através, em seguida — e *hodos* — caminho— e quer dizer caminho para seguir um determinado escopo, perseguir um determinado caminho, enquanto *logia* é composto a partir de *logos* — palavra, discurso, tratado (METODOLOGIA, 2001; METODOLOGIA, 2016). Com o passar do tempo, metodologia adquiriu o sentido de “In senso generico, lo studio del metodo su cui dev’essere fondata una determinata scienza o disciplina; con senso più concreto, il complesso dei fondamenti teorici o filosofici sui quali un metodo è costruito” (METODOLOGIA, 2016).

O que nos interessa discutir aqui é a universalidade de uma metodologia para uma disciplina e sua pretensa Verdade única — que impõe determinados caminhos de pesquisa — e, por contraste, o modo como entendemos a tensão entre a

²⁸ Said (1995; 2007) fala de “crítica contrapontual” que, como afirmam Tailche e El Gebaly (2012, s/p), “traz para o campo acadêmico um olhar diferenciado de vozes marginalizadas”. O intento desta pesquisa é, pois, propor uma leitura de uma perspectiva diferente, de um olhar marginalizado pela norma centralizadora e, portanto, capaz de desconstruir conceitos tidos como naturais e suscitar um pensar do outro.

tortuosidade e o envolvimento de um caminho de pesquisa e a linearidade, a objetividade e o rigor que a academia requer para denominar dado conhecimento “científico”.

Santos (1988) aponta que a filosofia da qual são imbuídas as ciências modernas tem origem no século XVIII, com o racionalismo cartesiano e o empirismo baconiano, cujo espírito se condensou no positivismo oitocentista. Para esse último, o conhecimento científico pode ter exclusivamente duas formas: as disciplinas da lógica e da matemática ou o modelo mecanicista aplicável às ciências naturais. Conforme o autor, como as ciências sociais são consideradas empíricas, o método que lhes cabia podia ser somente o mecanicista. Essa imposição foi interpretada de duas formas diferentes: de um lado os estudos sociais foram tratados da forma mais rigorosa possível, aplicando os mesmos princípios epistemológicos e metodológicos que eram aplicados ao mundo natural²⁹; de outro, uma abordagem desenvolveu um estatuto próprio baseado no ser humano, diametralmente oposto ao mundo natural (MOREIRA, 2002; SANTOS, 1988).

A primeira corrente é atribuída ao positivismo e a segunda ao interpretacionismo: elas determinam duas formas completamente diferentes de entender a pesquisa qualitativa, pois as “diferenças de método ocultam diferenças epistemológicas mais profundas, isto é, visões diferentes sobre a própria natureza da pesquisa empírica e sobre a própria natureza do ser humano” (MOREIRA, 2002, p. 44). A primeira corrente mencionada se caracteriza pelo pressuposto de que existe um modelo de conhecimento universalmente válido que pode ser induzido ou deduzido da observação objetiva da realidade; a segunda reivindica um estatuto metodológico próprio para as ciências sociais, levando em conta que o objeto destas é subjetivo e contextual³⁰.

De acordo com Latour (1994, p. 16), a modernidade funciona por meio de dois tipos de prática: o primeiro conjunto são as práticas de “tradução”, nas quais se

²⁹ Ambos os autores, Moreira (2002) e Santos (1988), citam como exemplo do positivismo aplicado às Ciências Sociais a obra de Emile Durkheim, considerado um dos fundadores da Sociologia, cuja visão dos fatos sociais se limitava àqueles externos, mensuráveis e observáveis. Moreira (2002, p. 45) aponta que o método de Durkheim foi amplamente aceito pelas Ciências Sociais, que usaram suas ideias para perpetuar uma visão positivista da ciência, rebaixando a “alternativas metodológicas as outras”. Entre algumas técnicas que advêm dessa visão está o relevamento amostral, ainda mais sofisticado com o uso dos computadores, cujo intento é individualizar as variáveis que possam dar conta da estrutura.

³⁰ Santos (1988, p. 53) coloca nessa segunda corrente toda a tradição filosófica da fenomenologia, com as suas variantes, desde a mais moderada, de Max Weber, até as mais extremistas, como aquela de Peter Winch.

misturam gêneros completamente novos que o autor chama de “híbridos de natureza e cultura”, enquanto o segundo conjunto leva a uma precisa distinção entre a zona ontológica dos humanos e aquela dos não humanos, por meio de um processo de “purificação”. O autor ainda continua:

Enquanto considerarmos separadamente estas práticas, seremos realmente modernos, ou seja, estaremos aderindo sinceramente ao projeto da purificação crítica, ainda que este se desenvolva somente através da proliferação dos híbridos. A partir do momento em que desviamos nossa atenção simultaneamente para o trabalho de purificação e o de hibridação, deixamos instantaneamente de ser modernos, nosso futuro começa a mudar. (LATOUR, 1994, p. 16).

Essas práticas que caracterizam a modernidade precisam permanecer distintas, embora estejam deixando de sê-las, para se tornarem eficazes. O primeiro conjunto de práticas é chamado por Latour de “redes”, enquanto o segundo, de “crítica”. O “paradoxo dos modernos” (LATOUR, 1994, p. 17) aponta que quanto mais o ato de pensar os híbridos é negado, mais se faz possível o seu cruzamento. Quer dizer que, uma vez que a característica da modernidade é sua assimetria, ao reconstruir a dupla separação anteriormente explicada podemos deixar de ser modernos e reestabelecer o entendimento entre poderes naturais e políticos.

Se a modernidade tornou invisível e impensável o movimento de mediação que constrói os híbridos, é preciso ter uma “antropologia do mundo moderno” (LATOUR, 1994, p. 20) que seja capaz de descrever a organização dos nossos governos, da natureza e das ciências exatas, explicando o porquê dessas áreas se separaram. Na obra de Latour é brevemente explicado e exemplificado como Boyle, cientista, e Hobbes, cientista político, inventaram, ao longo do século XVII nosso mundo moderno como “um mundo no qual a representação das coisas através dos laboratórios encontra-se para sempre dissociada da representação dos cidadãos através do contrato social” (LATOUR, 1994, p. 33).

Essa divisão entre a representação das coisas, cujo encarregado é o poder científico, e a representação dos sujeitos, feita pelo poder político, é também analisada por Prigogine e Stengers (1984) que, logo no começo da obra, analisam a formação do “projeto moderno” de Newton e da visão da natureza como reversível, determinada, previsível e descrita por um sujeito objetivo, capaz de usar o método científico e, portanto, purificado e descontaminado de qualquer envolvimento com o objeto de estudo. A busca das relações entre os dois processos, citada por Latour

(1994), é denominada pelos dois físicos de “metamorfose das ciências”, ou seja, a busca de novas coerências das ciências a partir da natureza e da natureza a partir das ciências³¹.

Tendo em consideração o “paradoxo dos modernos”, podemos concordar com Boaventura de Sousa Santos (1988) quando afirma que a segunda metodologia desenvolvida pelas ciências sociais em oposição à visão positivista, embora se oponha a esta, continua atribuindo características mecanicistas à natureza, que distingue radicalmente do ser humano, celebrando o caráter único deste, cuja especificidade se baseia em elementos biológicos. Ambas as epistemologias, pois, a positivista e antipositivista, estão inseridas no paradigma moderno de ciência. O sociólogo português chega a citar o projeto de Prigogine e Stengers de uma nova aliança e metamorfose das ciências fazendo um paralelo entre o projeto desses dois autores e o dele de um paradigma científico-social que almeje a “um conhecimento prudente para uma vida decente”³² (SANTOS, 1988, p. 60).

A emergência do novo paradigma proposto pelos autores citados advém das teorias da física contemporânea que, com vocação holística, introduz na matéria conceitos antes reservados ao ser humano, como historicidade, processo, liberdade, autodeterminação e consciência, o que leva à visão de interconexão ao invés de causalidade³³. Ressalta-se a importância da concepção do paradigma como conjunto de sucessos científicos considerados fatos históricos inseridos em uma dada cultura (PRIGOGINE; STENGERS, 1984, p. 3) e, como tal, limitados e contingentes. Essa

³¹ O nosso entendimento de natureza, de acordo com esses dois autores (PRIGOGINE; STENGERS, 1984), é algo que se evoca por meio da interação: nesse sentido, é diferente da visão de uma natureza naturalista que se revela e de uma antropocêntrica que se constrói. Sendo evocada por meio do diálogo, essa natureza é uma entre outras possíveis. “Em suma, poderíamos dizer que o diálogo conduzido pela ciência moderna relança um empreendimento sem precedentes ao mesmo tempo que enceta uma nova aventura. Explicar-nos-emos quanto a este ponto: digamos desde já que seguimos Alexandre Koyré quando ele adianta que o **diálogo experimental** é que constitui a prática original chamada de ciência moderna. O diálogo experimental remete a duas dimensões constitutivas das relações homem-natureza: compreender e modificar. A experimentação não supõe a única observação fiel dos fatos tais como se apresentam, nem a única busca de conexões empíricas entre fenômenos, mas exige uma interação da teoria e da manipulação prática, que implica uma verdadeira estratégia. Um processo natural se estabelece como chave possível duma hipótese teórica; e é nessa qualidade que é então preparado, purificado, antes de ser interrogado na linguagem dessa teoria. E assim temos um empreendimento sistemático que volta a provocar a natureza, a obrigá-la a dizer sem ambiguidades se obedece ou não a uma teoria” (PRIGOGINE; STENGERS, 1984, p. 3-4, grifos no original).

³² Lembramos aqui que essa teorização nos lembra a visão stengeriana de cosmopolitismo, da qual fazemos menção no capítulo 3.

³³ Embora em uma área de pesquisa diferente, a teorização de uma visão crítica a partir de conexões de “*correlation*” em vez de “*causality*”. Cf. Buzzato (2017).

visão da ciência permite pensá-la em relação ao seu contexto de origem e aplicação sem minimizar a sua importância, mas nos permitindo uma reconceitualização e novos entendimentos. Como afirma Latour (2007, s/p) em um breve artigo sobre a importância das controvérsias: “A grandeza e a importância da ciência se fazem justamente porque ela pode ser discutida, e não apenas por pesquisadores”³⁴. O sociólogo francês (LATOUR, 1994), em outra obra, afirma que a crise atual requer uma análise dos movimentos de mediação da modernidade que pode levar, nas palavras de outro cientista social, a “um colapso das distinções dicotômicas” (SANTOS, 1988, p. 62).

Esses movimentos latourianos de mapear, registrar e conectar estão relacionados, a nosso ver, com o “paradigma evidencial” de Carlo Ginzburg (2014). Por meio do diálogo entre a psicanálise freudiana, a medicina, a arte italiana do século XIX e o método investigativo de Sherlock Holmes, o historiador propõe um paradigma baseado na atenção aos rastros infinitesimais como chaves dos aspectos mais profundos do espírito humano³⁵: o pesquisador tem o papel de conectar, de uma forma coerente, um conjunto de fatos por meio de uma narrativa.

Voltando ao campo da semiótica, o historiador sublinha que a reconstrução de casos específicos é feita por meio da reconstrução de rastros, sintomas e pistas cuja justificativa é a não transparência da realidade; essa narrativa, baseada na seleção e na interpretação de detalhes, é uma significativa escolha cultural e, como tal, única e irreproduzível, ao pare de uma pintura cujas marcas pictóricas são capazes de identificar seu autor.

Como historiador que trabalha com saberes conjecturais e individualizantes, Ginzburg consegue pensar um paradigma que se baseia na interpretação dos detalhes, cuja importância é fundamental, não como base para uma generalização, como pediria a ciência galileiana, mas como traços para algo mais profundo: o pesquisador, nessa visão, procede tateando no incerto, coletando detalhes, traços, como o caçador, até construir um caminho, um método, no entendimento explicitado no começo deste parágrafo. O paradigma indiciário permite construir um caminho significativo na sua individualidade, pois cada pesquisa construirá um caminho

³⁴ No original: “C’est la grandeur et l’intérêt des sciences d’être justement discutées, et pas seulement par les chercheurs.”(Trad. Jamille Pinheiro Dias).

³⁵ “In each case, infinitesimal traces permit the comprehension of a deeper, otherwise unattainable reality: traces -more precisely, symptoms (in the case of Freud), clues (in the case of Sherlock Holmes), pictorial marks (in the case of Morelli)” (GINZBURG, 1989, p. 101).

específico e expressivo para si, feita por um dado pesquisador em um determinado contexto. Assim como os detalhes pictóricos de Morelli³⁶ permitem que a individualidade do artista se manifeste, da mesma forma cada pequena escolha deste trabalho de pesquisa o fez individual, único e obra da sua autora, que neste se revela e que por este é revelada³⁷.

A genialidade do ensaio de Ginzburg é também reconhecida pelas palavras de Giorgio Agamben no prefácio da obra de Melandri *La linea e il circolo* (AGAMBEN, 2004), no qual o filósofo interpreta o “paradigma indiziaro” à luz da arqueologia de Foucault, Ricoeur e o mesmo Melandri, chegando a defini-lo como “scienza delle ‘segnature’”: essa coglie nell’oggetto questo eccesso del segno su se stesso, questo indice che, **nel** segno – cioè senza trapassare nel semantico – rimanda al di là di esso verso l’ermeneutica³⁸ (AGAMBEN, 2004, p. XXXIII, grifo nosso). O indício de Ginzburg, se analisado à luz da perspectiva genealógica, é carregado de sentidos em relação ao texto (DERRIDA, 1973) e ao discurso (FOUCAULT, 1996) graças aos quais sua individualidade, sua unicidade e sua aleatoriedade adquirem o sentido de lugares de onde melhor observar e construir uma determinada narrativa. Assim, escreve Giorgio Agamben:

La natura dell’indizio, su cui si fondano queste discipline, si illumina singolarmente se la si colloca nella prospettiva dell’archeologia di Melandri-Foucault. Gli indizi che Morelli spia nel modo in cui vengono disegnati i lobi delle orecchie o la firma delle unghie, le tracce che Holmes indaga nel fango e nelle ceneri di sigarette, i rifiuti inavvertiti e i detriti trascurabili su cui Freud concentra la sua attenzione sono tutti segni che, eccedendo la dimensione semiotica senza tuttavia trasgredirla, esigono di essere interpretati. L’indizio rappresenta, cioè, il caso esemplare di una segnatura che, nel segno, e senza uscire da esso, lo orienta e sorpassa verso il semantico. (AGAMBEN, 2004, p. XXXIII).

É interessante partir dessa citação de Agamben para ir à sua obra *Signature*

³⁶ Giovanni Morelli (1816, Verona – 1891, Bergamo) foi um político e historiador da arte que desenvolveu um método capaz de reconhecer a atribuição da obra de arte baseando-se nos traços dos detalhes nos desenhos, como mãos, orelhas, etc., por serem, segundo ele, os mais difíceis de serem reproduzidos; esse método permitiria distinguir as obras originais das falsas, tanto que Morelli repropôs várias novas atribuições para obras dos mais diversos museus europeus. Para aprofundamento cf. Wind, 1986; Bravi; Panzeri, 1987.

³⁷ Estamos aqui pensando, novamente, sobre a impossibilidade de pensar dualisticamente sujeito e objeto em um trabalho de pesquisa e, da mesma forma, os limites — se houver — entre autor e leitor, bem como entre autor e trabalho. Entendemos a escrita como uma ação reflexiva e, portanto, não somente a individualidade do autor se revela neste trabalho, mas também o mesmo trabalho revela o autor a si mesmo.

³⁸ Para aprofundar-se no estudo da ligação entre signo e interpretação e do modo como a noção teórica de hermenêutica mudou ao longo da história da filosofia: Cf. Ricoeur, 1965.

rerum: sul metodo, na qual o filósofo — percorrendo a noção de paradigma de Kuhn, passando por Foucault, Aristóteles e Kant — e chegar à composição do que ele entende como paradigma:

1. A paradigm is a form of knowledge that is neither inductive nor deductive but analogical. It moves from singularity to singularity.
2. By neutralizing the dichotomy between the general and the particular, it replaces a dichotomous logic with a bipolar analogical model.
3. The paradigmatic case becomes such by suspending and, at the same time, exposing its belonging to the group, so that it is never possible to separate its exemplarity from its singularity.
4. The paradigmatic group is never presupposed by the paradigms; rather, it is immanent in them.
5. In the paradigm, there is no origin or arche; every phenomenon is the origin, every image archaic.
6. The historicity of the paradigm lies neither in diachrony nor in synchrony but in a crossing of the two. (AGAMBEN, 2009, p. 31).

Nesses seis pontos Agamben resume o que significa trabalhar com a noção de paradigma e é a partir dessa concepção que concebemos nosso caminho de pesquisa.

Esta pesquisa analisa seu sujeito/objeto de acordo com a metodologia ontoepistemológica (DOLPHIJN; VAN DER TUIN, 2012), superando o dualismo sujeito-objeto. Nas palavras de Barad (2003, p. 829), “[w]e do not obtain knowledge by standing outside of the world; we know because ‘we’ are of the world. We are part of the world in its differential becoming”. Portanto, afirmamos que este trabalho se realizou transversalmente, já que leva em consideração as políticas investigadas entrelaçando-as com os contextos de produção, questionando dialogicamente a dicotomia entre local e global e nos retendo, também, no complexo processo de transcrição entre as políticas linguísticas, os sujeitos envolvidos e o Estado, apontando como este tipo de pesquisa permite a criação de novos conceitos, superando os dualismos sujeito/objeto, cultura/natureza, centro/margem, vivo/inanimado e questionando as teorias homogeneizadoras que os criaram.

Para a efetiva realização deste estudo, optamos por apresentar, primariamente, as teorias da interculturalidade/interculturalismo que serão analisadas a seguir, individuando criticamente as razões que nos levaram à esta pesquisa. Na primeira parte nos deteremos na análise dos textos legislativos vigentes que formam o *corpus* deste estudo de forma dialógica com as teorias anteriormente apresentadas. O diálogo com as teorias decoloniais e feministas

configura-se como basilar para o confronto e a interpretação dos dados gerados nos textos que compõem o *corpus* e dos contextos respectivos em que se inserem.

Por conseguinte, focaremos em dois aspectos das realidades analisadas — as políticas linguísticas e os contextos de criação sócio-históricos —, com o objetivo de evidenciar a interação entre *otherness* e *samelessness* em um plano assimétrico de relações de poderes. Para conduzir essa análise, optamos por uma abordagem transdisciplinar, multissituada e contrapontual.

A partir disso, na parte final, o estudo engendra-se por um caminho de convergência entre a primeira e a segunda parte, por meio da análise dos encontros com os sujeitos que interpretam e atuam as normas anteriormente analisadas.

Nessa perspectiva, o nosso estudo assume uma abordagem transdisciplinar, pois resgata os elementos que norteiam nosso *corpus* por serem capazes de compor as ideologias que o sustentam e que, apesar de não serem estruturais, merecem atenção pela função de indicadores do modo como se constituem os conceitos linguístico-culturais e da alteridade nas realidades analisadas.

Partindo dessas bases metodológicas, cabe ressaltar nosso entendimento do contexto de pesquisa e fazer algumas outras colocações importantes para que o leitor possa se situar na nossa leitura do mundo. Ressaltamos, novamente, que partimos do pressuposto de que a interpretação cultural proposta nesta pesquisa procura apresentar significados possíveis, apresentando uma leitura entre outras, incompleta, cujo objetivo é intensificar a suspeita sobre alguns conceitos e temas (GEERTZ, 2013). Como já salientado, esta pesquisa não tem como objetivo desvendar a realidade dos encontros culturais nos contextos investigados mas, sim, propor algumas reflexões que surgiram dos encontros nesses anos de pesquisa, da reflexão a respeito e da observação, na qual, porém, o nosso “ser no mundo” (FREIRE, 2014) propiciou uma determinada interpretação.

Para fazermos isso, seguimos o mapa de reassociação e reagregação (LATOUR, 2012), rastreando as traduções sociais em que os mediadores operam, nos alimentando das controvérsias sem ter a intenção de propor nenhuma explicação ou a pretensão de descrever o objeto de pesquisa em si. De acordo com Latour (2012), uma boa pesquisa que siga a *actor-network theory*³⁹ é uma narrativa

³⁹ Ingold (2011, p. 89-94) crítica alguns aspetos da ANT em um capítulo do título *When Ant Meets Spider: Social Theory For Arthropods*. Neste sentido, está alinhado ao pensamento de Haraway (2016).

que descreve as traduções rastreáveis produzidas pelos mediadores; essas traduções deixam perceptível, ao leitor, o movimento do social que, quando em movimento, está se transformando. Latour, ao trazer o conjunto ator-rede, é outro autor que critica pesquisas baseadas na oposição sociedade/natureza, local/global e sujeito/objeto: mapeando os atores que, embora deslocados, se influenciam reciprocamente, é possível apresentar a complexidade desse assunto.

Esta pesquisa traz, portanto, um mapa dos atores envolvidos na relação entre migrantes e nação a fim de propor uma leitura desnaturalizada e descolonizada de conceitos como identidade, cultura, língua e nação por meio das ressignificações propostas por tais atores. Como colocamos anteriormente e o leitor deve ter notado, nossas perguntas de pesquisa estão na ordem do “como?” e do “quem?”, e não do “por quê?”. Como se dá o encontro entre migrantes e nação? Como operam as políticas interculturais nesse contexto? Quais são os atores envolvidos nesse mapa? Quais transformações provocam?

Para respondermos essas perguntas, pensamos a linguagem como social e ideológica (BAKHTIN, 1986). Dessa forma, como anteriormente discutido, o registro de determinadas ações e sua interpretação por parte do pesquisador levam em conta que o processo de significação é sempre inserido em um determinado contexto sociocultural que molda e é moldado pelas práticas discursivas nas quais se insere. As práticas discursivas criam significados que não são neutros e moldam o mundo do qual falamos. Realidade, identidade e linguagem são, portanto, co-criadas (BAKHTIN, 1986; FOUCAULT, 1996).

Partimos do pressuposto de que tratar de migrações e encontros culturais significa tratar de encontros epistêmicos e ontológicos, no seu significado filosófico, a episteme é constituída pelas teorias e pelos conhecimentos de uma determinada época. É, pois, um lugar, um *locus*, de onde interpretar, um *locus* de enunciação.

Esses encontros são marcados pela desigualdade: ao longo da modernidade, o pluralismo cultural e linguístico foi administrado por meio da redução ao paradigma monocultural e monolinguista. Essa atitude de superioridade do moderno, por meio do epistemicídio (SANTOS; MENESES, 2009), tentou produzir uniformidade onde havia diversidade, normatizou o diferente em taxonomias monoculturais e monolinguísticas, inferiorizando o outro e impondo uma única visão do mundo.

Se pensarmos a diversidade na sua articulação rizomática, como rede, revela-se a violência de políticas que querem classificar essas diversidades.

Não tenhamos apenas a etimologia em conta para o lembrar. Toda a cultura se institui pela imposição unilateral de alguma “política” da língua. A magistralidade começa, como se sabe, pelo poder de nomear, de impor e de legitimar as designações. [...] Esta imposição soberana pode ser aberta, legal, armada ou manhosa, dissimulada através dos álibis do humanismo “universal”, por vezes da hospitalidade mais generosa. Segue ou precede sempre a cultura como a sua sombra. (DERRIDA, 2001, p. 55).

Como as culturas dominantes lidam com a diversidade linguística e cultural? Como exercem o poder de denominar, classificar, criando identidades e realidades fixas?

Para respondermos à essas perguntas decidimos analisar as políticas interculturais em dois países: a Itália, por ser juntamente com a Grécia, um dos países de maior imigração irregular e por ter uma diversidade linguístico-cultural que, historicamente, a caracteriza e o Brasil, por ser historicamente um país de forte imigração e cuja conformação atual se deve a essas ondas migratórias que cruzaram o Atlântico — e que, no entanto, demorou para começar a reconhecer sua diversidade. As observações desta pesquisa, portanto, são suscitadas pela análise de algumas realidades de acolhimento de refugiados em duas cidades: Pádua, na Itália, e São Paulo, no Brasil.

GERANDO⁴⁰ DADOS

It is possible that to seem - it is to be,
As the sun is something seeming and it is.
The sun is an example. What it seems
It is and in such seeming all things are.
(STEVENS, 1945).

Considerando que a identidade migrante é expressão dinâmica não apenas das negociações entre sociedades de chegada⁴¹ e minorias mas, também, dos

⁴⁰ Escolhemos o verbo gerar, pois “generating data than collecting data, precisely because most qualitative perspectives would reject the idea that a researcher can be a completely neutral collector of information about the social world. Instead, the researcher is seen as actively constructing knowledge about that world according to certain principles and using certain methods derived from, or which express, their epistemological position.” (MASON, 2002, p. 52).

⁴¹ Levando em conta as características das migrações contemporâneas, consideramos inadequado falar de “sociedade de chegada”. Sendo a característica principal dessas migrações a contínua

processos de exclusão e autodefinição (CAPELLO; CINGOLANI; VIETTI, 2014), decidimos começar nossa pesquisa pela análise das políticas de direitos⁴² (BRIGHENTI, 2009), buscando entender seu poder de moldar a vida dos sujeitos envolvidos e vice-versa. Essas políticas não são pensadas apenas no nível de mobilidade global mas, também, em termos de micropolíticas do cotidiano. De acordo com Foucault (2003), percebemos os sujeitos inseridos no espaço social; no entanto, o poder não se limita ao espaço estadual, perpassando os encontros sociais, inseridos em discursos controladores e normalizantes que colocam em ato mecanismos e práticas de poder. Escreve o sociólogo, em uma coletânea de entrevistas:

As relações de poder existem entre um homem e uma mulher, entre aquele que sabe e aquele que não sabe, entre os pais e as crianças, na família. Na sociedade, há milhares e milhares de relações de poder e, por conseguinte, relações de forças de pequenos enfrentamentos, micro lutas de algum modo. Se é verdade que estas pequenas relações de poder são com frequência comandadas, induzidas do alto pelos grandes poderes de Estado ou pelas grandes dominações de classe, é preciso ainda dizer que, em sentido inverso, uma dominação de classe ou uma estrutura de Estado só podem bem funcionar se há, na base, essas pequenas relações de poder. O que seria o poder de Estado, aquele que impõe, por exemplo, o serviço militar, se não houvesse em torno de cada indivíduo todo um feixe de relações de poder que o liga a seus pais, a seu patrão, a seu professor – àquele que sabe, àquele que lhe enfiou na cabeça tal e tal idéia? (FOUCAULT, 2003, p. 231).

Para levantar esses dados, fizemos uso de quatro instrumentos de pesquisa: (1) análise documental; (2) entrevistas; (3) diário de campo; (4) narrativas escritas dos migrantes.

Para a análise documental, servimo-nos de todos os documentos encontrados que tratam de interculturalidade e ensino de línguas para migrantes. Considerando a grande quantidade de documentos produzidos sobre esses assuntos, especialmente em âmbito europeu, demos preferência a documentos produzidos por órgãos oficiais. Entre eles, foram majoritariamente - mas não unicamente - foco de análise pela importância para este trabalho de pesquisa, os seguintes documentos:

⁴² mobilidade, escolhemos usar o plural para ressaltar essa característica da pluriversalidade, também evidenciada pelo uso da palavra “migrante”, e não mais “imigrado” ou “emigrado”. Para Brighenti (2009, p. 84), embora os migrantes se encontrem em uma posição subalterna, existe um processo de negociação dos direitos no qual os migrantes colocam em campo o próprio entendimento acerca do sistema normativo jurídico e dos modos pelos quais forçá-lo, criando uma forma de desordem estratégica.

- i. ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (1948). “Declaração Universal dos Direitos Humanos”;
- ii. CONSELHO DA EUROPA (2008). “Livro branco para o diálogo intercultural”;
- iii. PLATFORM FOR INTERCULTURAL EUROPE (2008). “*The Rainbow Paper, Intercultural Dialogue: From Practice To Policy And Back*”;
- iv. ASSOCIAZIONE NAZIONALE COMUNI ITALIANI (2015). “*Manuale operative Sistema di Protezione per Richiedenti Asilo e Rifugiati – SPRAR*”.

Em âmbito brasileiro foi mais difícil encontrar documentos oficiais de base devido a escassez de políticas federais de integração; portanto, usamos documentos ligados à cidade de São Paulo, que inaugurou o ensino de Língua Portuguesa e Cultura Brasileira para Imigrantes e Refugiados, inicialmente em seio ao Programa Nacional de Acesso ao Ensino Técnico e Emprego (Pronatec) e, em seguida, como política municipal, além de elaborar a primeira lei municipal para migrantes⁴³; porém, os documentos produzidos a respeito são escassos. No caso brasileiro, os encontros, as palestras e os congressos tiveram grande importância, pois foi possível não somente ouvir a voz de pesquisadores especializados em âmbitos migratórios, como também presenciar debates e apresentação de projetos políticos, bem como ouvir a voz dos próprios migrantes. Além disso, foi só apenas no final da pesquisa que comecei a trabalhar como voluntária em uma das entidades pesquisadas — na qual ora atuo como mediadora do eixo trabalho e capacitação —, um lugar privilegiado para observar e mediar o encontro entre migrante e empregador brasileiro.

Em ambas as realidades foi possível observar algumas aulas de português ou italiano para migrantes, prestando atenção na interação em sala de aula entre os professores da nacionalidade do país recebente — “falantes nativos”⁴⁴, brancos — e os alunos.

No que se refere às entrevistas, cabe ressaltar que apenas algumas delas foram gravadas, pois, em alguns casos, percebeu-se que a gravação seria um obstáculo à naturalidade e à espontaneidade da conversa. Nessas situações, a

⁴³ Trata-se da Lei Municipal nº 16.478, de 8 de julho de 2016.

⁴⁴ Usamos aqui este termo, embora compartilhamos a crítica ao falante nativo como dono e máxima autoridade de uma determinada língua. Cf. Canagarajah (2006); Jucá (2017); Kumaravadivelu (2014).

gravação direta foi renunciada, mas foram gravadas algumas observações nas notas do diário da pesquisadora após os encontros. Em acordo com os participantes, ficou estabelecido que o objetivo desta pesquisa era compreender os sentidos de interculturalidade/intercultural no entendimento deles, por meio dos relatos das suas experiências como atores profissionais em contextos migratórios.

As entrevistas, que apresentamos com mais vagar no próximo parágrafo, seguiam um roteiro anteriormente pensado. Muito frequentemente, foi dada preferência para que o encontro se desenvolvesse no acontecimento das trocas, das negociações, dos desentendimentos e das interpretações, de acordo com o *General Interview Guide Approach* (MCNAMARA, 2010), levando em conta os aspectos de maior interesse dos entrevistados. Os roteiros seguiam algumas ideias-guia, baseadas nas perguntas de pesquisa (Apêndice C), que foram adequadas aos contextos individuais toda vez que se considerou necessário. Também houve respeito e adaptação às necessidades e aos ritmos dos encontros.

O diário de campo foi constantemente compilado após conversas, entrevistas e reflexões, mas, principalmente, ao longo das observações em aulas de língua para migrantes. Para fazer isso, considerando a grande variedade de ONGs, realidades ligadas às igrejas e cursos oficiais da prefeitura, preferiu-se eleger alguns pontos de observação. Na cidade de Pádua, por uma escolha política do então prefeito, a maioria dos cursos da prefeitura estava deixando de existir, portanto foi escolhida para o trabalho uma ONG laica que atua exclusivamente com solicitantes de refúgio. Participei de um mês de aula de duas turmas; cada turma tinha aula duas vezes por semana, que duravam 90 minutos.

Em São Paulo, acompanhei um mês de aula de uma ONG laica e algumas aulas de uma organização ligada à Igreja Católica muito conhecida por seu trabalho com os migrantes, que vem atuando há muitos anos com uma estrutura de apoio ampla e premiada pela Organização Internacional de Migração (IOM) entre as estruturas que oferecem “boas práticas”.

As narrativas são o último instrumento usado. A partir das pesquisas de Keating (2015), embora estas tenham sido adaptadas ao nosso contexto de pesquisa, foi entregue à turma mais avançada do curso da ONG de Pádua uma folha sem o nome dos respectivos respondentes, contendo só algumas informações sobre eles, com a frase “Eu vim para a Itália...” (Apêndice D).

Primeiramente, o intuito era de ver como cada aluno continuaria a narrativa,

concentrando-se no presente, no passado da viagem ou no futuro, e obter material para analisar a relação destes com seu novo contexto de vida. O primeiro desafio encontrado foi a língua: sendo estudantes de nível A2⁴⁵, decidimos pedir a narrativa em inglês ou francês, buscando uma maior liberdade de expressão. Obtivemos 11 narrativas, nas quais grande parte estavam redigidas em língua francesa, algumas muito curtas, mas a maioria no mesmo molde. Essas narrativas, por motivos de recorte dos assuntos aqui tratados, não foram diretamente inseridas neste trabalho, mas foram essenciais para pensar o primeiro capítulo.

Para concluir, a geração e a interpretação dos dados começou com a individuação de alguns conceitos sensibilizantes⁴⁶ (BLUMER, 1954), conceitos de interesse geral que guiassem a pesquisa sem fechá-la em moldes fixos e preconcebidos e que, em parte, constituem o segundo capítulo. A intercultura como encontro com o outro foi a área de interesse geral que motivou a pesquisadora a dar os primeiros passos nos campos onde começou a tatear sua pesquisa. As primeiras mossas foram dadas no sentido da mediação do encontro; a seguir, o campo de pesquisa se expandiu a uma vasta observação sobre o modo como acontecem esses encontros. Por essa razão, os contextos pesquisados foram vários e os dados gerados, de diferentes tipologias, embora os mais significativos tenham sido anteriormente apresentados.

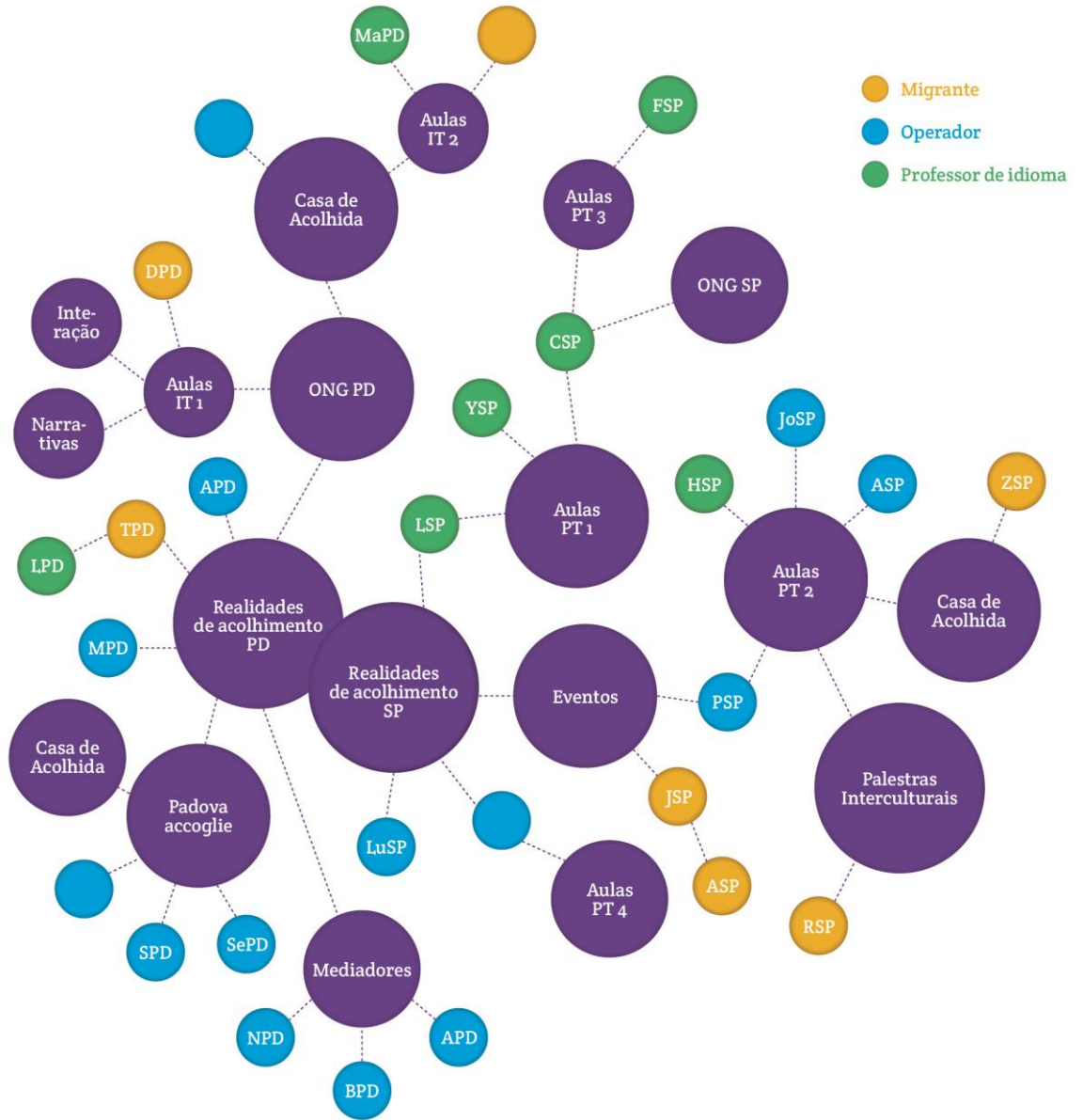
Diversos foram os encontros que nos ajudaram a pensar as questões mais prominentes sobre intercultura. Para tanto, decidimos apresentar um esquema não linear dos dados gerados, a ressaltar a atividade de rastreamento e registro dos movimentos de “associações e reagregações” (LATOURET, 2012, p. 25) que desenham o mapa.

A linearidade, a objetividade e algum tipo de observação externa — se possível — não fizeram parte desta pesquisa, um caminho rizomático encadeado pelos encontros constituiu o mapa no qual os participantes se movimentaram, cada encontro abrindo outros percursos, outras teorizações e outros questionamentos.

⁴⁵ De acordo com o Quadro Europeu Comum de Referência para Línguas (CEFR).

⁴⁶ Blumer (1954, p. 7) coloca em contraste conceitos definitivos que classificam uma classe de objetos como definidos por atribuições e marcas fixas, enquanto o “conceito sensibilizante” “lacks such specification of attributes or bench marks and consequently it does not enable the user to move directly to the instance and its relevant content. Instead, it gives the user a general sense of reference and guidance in approaching empirical instances. Whereas definitive concepts provide prescriptions of what to see, sensitizing concepts merely suggest directions along which to look”.

Figura 1 – Mapa rizomático do emaranhado percurso de geração de dados



Fonte: Elaboração própria

ENTREVISTAS

Uma das principais fontes de dados, embora não a única, foram as entrevistas conduzidas com pessoas em situação de refúgio, solicitantes de refúgio ou profissionais que atuam nessa área. Cabe, portanto, aprofundar a seguir a forma como essas entrevistas foram conduzidas e como integraram a presente narrativa de pesquisa.

Quando se trata de pesquisa qualitativa, de acordo com Corbetta (2003), é mais oportuno falar de processo de pesquisa pela complexa interação entre procedimentos e momentos da pesquisa que não seguem uma clara repartição ou linearidade. No âmbito da pesquisa qualitativa, as principais formas de geração de dados são: observação direta, entrevistas e análise documental. Se com a primeira se entende conhecer um fenômeno e descrevê-lo, com a última o intento é a análise do material referente àquela dada realidade social, produzido por indivíduos singulares e instituições. Já a entrevista almeja entender os comportamentos e as motivações dessas ações por meio da descrição destas pelos próprios participantes.

Nesse sentido, acredita-se que a entrevista seja uma forma de reconstrução e reinterpretação das ações e das motivações pesquisadas, que pode ter também o valor de tomada de consciência e reflexão pelos entrevistados sobre o próprio agir. Em um dos momentos de entrevista, uma operadora em Pádua solicitou: “você me manda a nossa entrevista, por favor? Quero me ouvir e repensar o meu percurso até agora, nunca tive a oportunidade de parar e fazê-lo” (Diário da pesquisadora - 22.08.2017). Isso se repetiu no contexto brasileiro, quando um professor de português para migrantes agradeceu pela oportunidade de refletir e relembrar a sua atuação. Ainda em São Paulo, um participante migrante escreveu, por mensagem, que queria outra entrevista, pois considerou muito construtiva a conversa.

Considerando que esta pesquisa defende a co-construção ontoepistêmica da realidade, a escolha da entrevista como forma de geração de dados é relevante, pois, de acordo com Mason (2002, p. 63), está baseada no posicionamento ontológico segundo o qual “people’s knowledge, views, understandings, interpretations, experiences, and interactions are meaningful properties of the social reality which your research questions are designed to explore”, enquanto, epistemicamente, fundamenta-se na construção de sentidos, significados e conhecimentos a partir da

interação entre pesquisadora e entrevistados.

Considerando a imprevisibilidade e a contextualidade do encontro que esta pesquisa indagou, as entrevistas foram conduzidas de forma orgânica (MASON, 2002, p. 64), como interação dialógica provocada pela pesquisadora (CORBETTA, 2003), em um equilíbrio entre perguntas-guia e fios que foram se tecendo ao longo da interação. As perguntas das entrevistas focavam as experiências vividas pelos entrevistados pois, considerando que o conhecimento é localizado, interacional e situacional, o que nos interessava era entender as motivações e as reconstruções da práxis do encontro intercultural, mais do que uma conceitualização abstrata dos assuntos pesquisados. As perguntas, embora seguissem macrocategorias, eram diferentes para cada entrevista, a fim de construir significados localizados (MASON, 2002, p. 65) que visam trabalhar conceitos complexos, mediados pela interpretação da pesquisadora, ao invés de buscar elementos ou dados comparáveis; dessa forma, os pontos de comparação estão em um nível conceptual-interpretativo, e não em diferenças ou semelhanças nas respostas dos entrevistados. Como colocado por Corbetta (2003), é importante ressaltar que as elaborações do pesquisador, a partir dos dados gerados, e a própria geração destes está estreitamente relacionada à subjetividade e à sensibilidade do pesquisador, que torna impossível reconduzir esse *modus operandi* em esquemas preconcebidos ou moldes usados em outras pesquisas, como já foi ressaltado anteriormente no paradigma metodológico.

As entrevistas foram realizadas ao longo dos quatro anos de pesquisa, com uma maior concentração no seu último ano, mudando de forma e enfoque, embora sempre no âmbito das perguntas-guia de pesquisa. Em poucos casos, sobretudo em âmbito brasileiro, em virtude da participação da pesquisadora em eventos, conferências e debates relacionados à migrações e refúgio, algumas pessoas se ofereceram para contar suas histórias, ou, em observação de sala de aula, foi possível construir uma relação significativa com algumas pessoas para poder chegar à perguntas mais profundas e pessoais.

Um dos participantes, questionado sobre as motivações que o levaram a se oferecer para contar sua história, respondeu:

Eu sabia que podia te passar informações que você precisava, ao invés de ter uma terceira pessoa a falar para você, sendo que comigo seria direto, talvez facilitaria o processo. E não só. Já participei de uma pesquisa de uma jovem que fazia, pois ela gostou, achou que valeu muito para ela, tanto que ela preferiu fazer a entrevista em forma de vídeo. Fez vídeo e, depois de

apresentar, ela disse que valeu muito a minha entrevista, valeu muito o que eu falei. Então, se você está a precisar e eu posso te ajudar, eu me disponibilizei. (RSP - 2017).

O que vemos nesse trecho da fala do R.SP é, primeiramente, a vontade e a disponibilidade de contar, em primeira pessoa, a própria experiência de migrante e pessoa em situação de refúgio; secundariamente, o interesse em participar de pesquisas para mostrar, sem restrições nem medos, o próprio rosto. Essa diferença entre migrantes em São Paulo e em Pádua (sendo que na cidade italiana foi fortemente requerido o anonimato, seja pelos migrantes, seja pelos operadores) foi muito relevante para as teorizações deste trabalho.

Em referência às entrevistas com os profissionais da área, as dificuldades foram menores no contato com os participantes, mas maiores para conseguir um tempo de interação. Se, em um primeiro momento, pensamos em nos concentrar unicamente nos profissionais da ONG em Pádua, onde foi possível observar as aulas de italiano, a pouca disponibilidade deles fez com que começássemos a pesquisar outras realidades, que, ao final, revelaram-se interessantes também para ter um panorama mais amplo dos contextos de acolhida.

Conseguimos entrar em contato com muitos profissionais por intermédio de outros contatos e, na realidade italiana, uma das limitações certamente foram o tempo e o fato de tratar-se de realidades que era dificilmente penetráveis por pessoas que não trabalham diretamente na área; por conta disso, infelizmente, não foi possível refletir sobre as ações em sala de aula com uma das professoras cujas aulas de italiano foram observadas. Em contrapartido, no Brasil os contatos e a disponibilidade foram maiores, sobretudo por conta das muitas iniciativas referentes a esses assuntos por meio das quais foi mais fácil conhecer as realidades e as pessoas envolvidas na área.

Uma grande diferença foi notada também quanto ao nível de sensibilidade do assunto: enquanto na Europa a “crise dos migrantes” está sendo noticiada continuamente nos meios de comunicação de uma forma alarmista, colocando na defensiva todos os profissionais da área, no Brasil, há uma realidade que está mais disposta a se contar para sensibilizar, além de haver um diálogo maior com

pesquisadores acadêmicos⁴⁷. Ao mesmo tempo, considerando as dimensões da cidade de São Paulo, foram eleitas algumas realidades que apareceram seguindo a rede dos contatos com o intuito de trazer algum contraponto à realidade italiana.

Pelo caráter heterogêneo dos entrevistados, os encontros aconteciam em lugares e tempos diferentes, embora, em referência às entrevistas com os profissionais da área, o tempo médio tenha sido de 1 hora, enquanto, muito frequentemente, com os migrantes entrevistados as conversas duravam mais e, frequentemente, desdobravam-se em passeios pela cidade ou em outras formas de trocas culturais. Por essa razão, em alguns casos, por receio de inibir a conversa, optou-se por não gravar as entrevistas, anotando posteriormente a interação por meio de relatos da pesquisadora. Nesses casos, entende-se que as obras de manufatura (DUARTE, 2004) das informações coletadas são maiores, aproximando-se mais ao diário de campo pelo seu aspecto reflexivo-interpretativo.

Em virtude da necessidade de manter a privacidade dos participantes, mas querendo ressaltar seu aspecto pessoal, especialmente importante, em pesquisas como esta, decidiu-se identificar os participantes por meio de letras relacionadas com o nome real deles e com a localização da entrevista (SP para São Paulo e PD para Pádua – ver tabela em Apêndice A e B). O anonimato foi algo fortemente requerido nos encontros italianos e foi contestado em três entrevistas com migrantes na cidade de São Paulo; optou-se, porém, por manter um padrão comum. Nos anexos, junto aos roteiros das entrevistas, fornecemos uma tabela que oferece algumas informações adjuntas, embora não detalhadas, a fim de preservar o anonimato dos participantes. De modo geral, as perguntas focavam principal e basicamente em:

- a. relatos de experiências pessoais em realidades de migração e possíveis futuros desdobramentos desses contextos;
- b. motivos pessoais que levaram a trabalhar nesses contextos;
- c. visão das políticas migratórias locais e influências destas no cotidiano do participante;
- d. interpretação da própria cultura e da outra cultura — dos migrantes ou da sociedade envolvente;

⁴⁷ Pela complexidade do tema, este assunto mereceria um debate mais amplo. Escolhemos reduzir aqui, por questões de espaço, a estas explicações, estando porém conscientes da complexidade de motivos e razões que levam a estas situações.

e. entendimento e reações em caso de choques interculturais.

Após a transcrição das entrevistas, quando possível, estas foram devolvidas aos participantes, oferecendo a possibilidade de acréscimo de comentários, caso considerado necessário. O objetivo também era fazer com que a pessoa relese suas falas, oferecendo uma possibilidade de conscientização e de encontro com as próprias epistemologias — a maioria, no entanto, deixou invariados os textos.

ANÁLISE DOCUMENTAL

A interação entre entrevistas e análise documental foi essencial para entender e analisar os descompassos e as contradições entre os documentos textuais oficiais sobre interculturalidade e o entendimento dos participantes, bem como entender de que modo as políticas oficiais criam espaços de partilha (RANCIÈRE, 2005), influenciando espaços de ações e, especialmente, visões de mundo dos atores envolvidos. Conforme Mason (2002), o uso de documentos em pesquisas qualitativas sugere que o pesquisador se posiciona naquela visão de mundo pela qual os textos constituem o mundo social e, portanto, a análise destes permite criar um conhecimento significativo de aspectos sociais inerentes ao contexto pesquisado. Sendo que nosso interesse se focaliza na interação entre políticas — e micropolíticas — na acolhida de migrantes e os discursos sobre intercultura, se escolheram alguns documentos que, porém, nunca foram usados ativamente nas entrevistas pelo intento, como explicado anteriormente, de indagar o significado que cada participante dava aos encontros cotidianos com o outro, sem influenciar os relatos por meio de documentos oficiais.

Os itens coletados são documentos textuais já existentes, produzidos em âmbito da instituição União Europeia, e foram estudados com o intento de analisar o discurso oficial. Como contraponto, criaram-se algumas conexões dialógicas com a realidade de São Paulo, em específico por meio do estudo da Nova Lei das Migrações e da lei municipal da cidade de São Paulo. Usaram-se também documentos criados em âmbito de pesquisa, ou seja, as narrativas produzidas pelos participantes das aulas.

INTERPRETANDO OS DADOS

Não se obriga a dizer tudo o que se quer à natureza, e é porque a ciência não é um monólogo, porque ao “objeto” interrogado não faltam meios para desmentir a hipótese mais plausível ou mais sedutora, em resumo, porque o jogo é arriscado, que é fonte de emoções raras e intensas. (PRIGOGINE; STENGERS, 1984, p.3).

Os dados gerados foram interpretados ao longo de constante codificação, e voltamos a campo, quando possível, para entender mais profundamente as questões pensadas e ter um contraponto dialógico nos contextos pesquisados.

Como já salientado, a característica desta pesquisa é a heterogeneidade dos dados, gerados, principalmente, mas não unicamente, com base nos métodos descritos. Portanto, o desenvolvimento de cada pergunta de pesquisa, pode envolver dados provenientes de diferentes métodos na sua resposta, pois, conforme Mason (2002), a articulação permite a análise de diferentes perspectivas e, segundo Latour (2012), o social não se encontra em um lugar específico, mas é um movimento de ligação.

A análise dos dados foi feita com base no quadro teórico anteriormente apresentado, considerando, no âmbito da triangulação de dados, aqueles mais relevantes e significativos para responder às perguntas de pesquisa, independentemente da fonte.

Os momentos de geração e interpretação dos dados requereram uma atitude humilde diante da complexidade do assunto analisado. Com o termo “humilde”, entendemos uma posição reflexiva que, longe de querer dar respostas completas e definitivas a determinados assuntos, se propõe a desconstruir, ou seja, mostrar a complexidade e propor uma leitura possível do tema além de ter consciência dos limites do conhecimento usado no ato de interpretar e analisar os limites da tese proposta. Cilliers (2005), filósofo estudioso da complexidade, alerta sobre a importância desse tipo de atitude para dar conta da complexidade em uma análise. O autor escreve:

When dealing with complexity, modest positions are inescapable. This does not imply that they should be relative, vague or self-contradictory, nor does it imply a reason to cringe in false modesty. We can make clear, testable assertions about complex systems. We can increase the knowledge we have

of a certain system, but this knowledge is limited and we have to acknowledge these limits. (CILLIERS, 2005, p. 263).

Pesquisar, de acordo com a teoria da complexidade, como foi colocado nesse trecho, significa aceitar os limites do conhecimento, da pesquisa e do pesquisador. Aceitar esses limites implica a aceitação dos limites do ser humano e, como consequência, da ciência. Implica colocar-se em uma posição fraca, *debole*⁴⁸ (VATTIMO, 2010), em oposição a uma posição assertiva. O termo “*debole*” remete à complexidade, à negociação, à contextualização, ainda mais visíveis em contextos superdiversos (VERTOVEC, 2010) e plurais que requerem uma posição fraca e humilde como postura ética. Partimos dos pressupostos de que, dada a complexidade do sistema, a análise feita é uma entre diferentes possíveis cujos sentidos são contextuais, contingentes e construídos nas interações das vozes e das leituras (BAKHTIN, 1986; DERRIDA, 1971); igualmente, os sistemas complexos são abertos e dinâmicos, nunca fechados e estáveis e, portanto, mudam de acordo com as interações, os *inputs*, o ambiente. Portanto, a análise proposta parte de uma memória do sistema.

Essa atitude, face à complexidade, é aquela que assumimos diante desta pesquisa nos apoiando nos conceitos apresentados por Cilliers (2005), mas ressaltando também que, a nosso ver, a complexidade é uma característica própria dos sistemas. Cabe ao pesquisador lidar com essa complexidade por meio das suas escolhas epistemológicas, pois, conforme Cilliers (2005, p. 256), “The failure to acknowledge the complexity of a certain situation is not merely a technical error, it is also an ethical one. A modest position should not be a weak position, but a responsible one”.

Primariamente, cabe ressaltar que o uso de termo “fraco” por Cilliers (2005) remete ao relativismo, enquanto o uso feito por Vattimo (2010), no qual se baseia este trabalho, implica uma posição humilde diante do outro, tendo consciência da pluridiversidade constituinte do mundo e suas verdades. Podemos afirmar que o termo “*pensiero debole*” de Vattimo se coloca no mesmo âmbito da postura humilde de Cilliers. O que o professor sul-africano alerta é sobre não ter pesquisas frágeis, que significaria recair no relativismo das ideias vagas, mas pensar a contingência das verdades e se abrir a outras interpretações. Pensar a verdade como contextual nos

⁴⁸ Escolhemos manter o italiano *debole*, termo usado pelo filósofo, para não recair nas contradições do português “fraco” com o sentido de sem força.

ajuda a entender essa diferença: se, como foi colocado anteriormente, linguagem, identidade e realidade se co-criam, a verdade adquire sentidos no e pelo contexto. Isso não significa que esta não seja fundamentada e que se recaia na falta de verdades mas, sim, que essas verdades dependem do contexto histórico e social do intérprete e da sua relação com os outros. Podemos pensar a verdade inserida no processo de criação de significados anteriormente explicado, o que vai no mesmo sentido do *pensiero debole* cunhado por Vattimo (2010). Ter uma atitude *debole* significa não se fundamentar em uma Verdade metafísica única e, portanto, violenta, mas pensar a verdade como construída e contingente.

Ressaltar a atitude do pesquisador nesta pesquisa é de particular importância, pois pesquisar o encontro com o outro tem implicações éticas. Em um texto mais recente, os autores (VATTIMO; PATERLINI, 2015, p. 187) afirmam: “Mi sono fatto l’idea che l’unico vero peccato é la mancanza di ascolto dell’altro, la mancanza di carità. L’unico vero peccato é quando non faccio attenzione”.

Essa atenção é aquela que baseia o conceito de cosmopolitismo, como entendido neste trabalho, que é detalhado no terceiro capítulo. Na concepção de cosmopolitismo de Appiah (2007) a responsabilidade para com o outro é central. Veremos no texto como a responsabilidade se coloca longe dos conceitos de tolerância e respeito da diversidade, pregados pela maioria dos documentos europeus sobre interculturalidade.

NOTAS LINGUÍSTICAS

Em conclusão, colocamos uma nota sobre a linguagem desta narrativa. Considerando o aporte teórico até agora apresentado, faz-se premente pensar conscientemente as escolhas linguísticas usadas para apresentar tal pesquisa. Levando em conta a nossa identidade, o assunto de pesquisa e o embasamento teórico, escolhemos refletir sobre alguns aspetos em relação à “affection, or πάθος” (GHILARDI, 2015, p.17) da linguagem, sua corporalidade e sua plasticidade. Esta narrativa é, em si, uma prática de tradução e transcrição intercultural, tradução de pensamentos transversais entre línguas, culturas e disciplinas. Considerando que linguagens, identidades e contextos sociais se constituem mutuamente (BAKHTIN,

1986), é interessante pensar o caráter híbrido das vozes que povoam esta escrita: a dialogicidade intercultural como práxis acontece conjuntamente no ato de narrar, como interpretação e tradução de uma posição entre fronteiras linguísticas e disciplinares.

Colocamo-nos numa posição entre fronteiras de pensamentos, valores e identidades cuja interação produz textos novos — ou pelo menos esse é nosso intento — e que, já no seu surgir, são interculturalmente dialógicos. Não seria nem possível afirmar que este trabalho foi pensado em uma única língua, a transversalidade, que, no nosso entendimento, perpassa a intercultural já presente no ato de tradução desta escrita.

Como coloca Rajagopalan (1998), é problemático referir-se a falantes de uma determinada língua como se existissem grupos de pertencimento linguístico; saindo do plano ideal linguístico, a realidade é povoada por “comunidades linguisticamente pluralistas” (PANDIT, 1975) nas quais cada indivíduo é, em si, um falante proteiforme, conceito que remete àquele de identidade proteiforme (RAJAGOPALAN, 1998), ressaltando o fato de que qualquer falante fala mais de uma língua, ou — melhor dizer — que cada língua envolve heteroglossia (BAKHTIN, 1986).

Essa foi também a base da escolha de manter, no corpo do texto, as citações em língua original, com tradução nas notas, nos raros casos em que isso foi considerado necessário: as muitas vozes que compõem esta narrativa — e que também remetem à vivência de pesquisa — vêm de contextos diferentes, fazem sentido em línguas diferentes, assim como quem escreve e quem participou desta pesquisa: a polifonia⁴⁹ (BAKHTIN, 1986) intercultural, como vozes de outros autônomos mas em interação, uma orquestra de vozes diferentes, que falam línguas diferentes, às quais este texto quis dar uma possível coerência narrativa. O intuito é envolver ativamente o leitor em um processo de tradução intercultural, além de visar, na medida do possível, apresentar “os sons” multilíngues e heterogêneos,

⁴⁹ O conceito de polifonia de Bakhtin pode, a nosso ver, colocar-se em paralelo com o conceito de diálogo intercultural apresentado neste trabalho e compartilhado com Ghilardi (2012): se de um lado o diálogo intercultural é um exercício de comparação filosófica entre ideias, a polifonia bakhtiniana é considerada constitutiva da alteridade; uma ideia, em si, é polifônica: “L’idea non è una formazione soggettiva psicologica-individuale con ‘domicilio permanente’ nella testa dell’uomo: è interindividuale e intersoggettiva, e la sfera del suo essere non è la coscienza individuale, ma la comunione dialogica tra le coscienze. L’idea è un fatto vivo, che si crea nel punto di incontro dialogico di due o più coscienze. L’idea è per sua natura dialogica” (BAKHTIN, 1963, p. 116).

frequentemente causa de estranhamento, que acompanharam este trabalho de pesquisa⁵⁰.

ORGANIZAÇÃO DO TRABALHO

Levando em conta o colocado, dividimos esta narrativa em três partes. **A primeira parte**, estruturada nos moldes de um clássico capítulo, intitulada **“Cruzando e ressignificando fronteiras: migrações ontoepistêmicas e a naturalização colonial de construções contingentes”**, apresenta nosso entendimento de fronteira em um sentido amplo e complexo, que vai desde as fronteiras nacionais e supranacionais, no caso da Europa, até aquelas corporais, passando pelas fronteiras epistemológicas e identitárias, enfocando o conceito de fronteira como sujeito performativo. Após uma breve apresentação dos dados migratórios, ressalta-se a relação entre o contexto normativo e a mobilidade dos sujeitos migratórios, defendendo a importância de percebermos de que maneira as relações de poder perpassam as relações fronteiriças, permitindo ou impedindo a mobilidade e negociando categorias que moldam os sujeitos migrantes. Para tanto, apresentamos nossa leitura do encontro dos Estados nacionais — em relação com o contexto supranacional e internacional — com os considerados “outros”, ressaltando as relações de força e violência perpetuadas para a manutenção e a justificativa dos privilégios adquiridos.

Tratando da Itália, uma breve análise do debate a respeito da proposta de mudança de lei de aquisição da cidadania em paralelo com o sistema de acolhimento nesse país permite esboçar os sentidos de italianidade como as relações coloniais existentes na complexificação do binômio visível/invisível a fim de marcar e fortalecer fronteiras identitárias. Essa análise é reforçada por um breve retorno ao passado da Itália como país de emigração.

Continuamos apresentando, como contraponto, o passado de imigração do Brasil e o mito do país acolhedor e mestiço, problematizando a formação da

⁵⁰ Estamos conscientes da dificuldade que este tipo de leitura requer. Pedimos, porém, ao leitor, um esforço de engajamento com o texto e de criatividade na busca de ferramentas que ajudem a compreensão e tradução do texto em prol de um exercício intercultural, em coerência com as teorias apresentadas.

sociedade brasileira em relação aos privilégios dos brancos em paralelo ao complexo de inferioridade.

Nosso objetivo, ao analisar os dois contextos, reside em fornecer subsídios para melhor compreendermos os encontros apresentados no segundo capítulo e as críticas levantadas às teorias da “governança da diversidade”. O fundamento dessa análise e a justificativa para a apresentação desse capítulo é a centralidade do contexto como sujeito performante dos encontros dos quais trata esta narrativa.

A **Parte II, “As teorias interculturais: espaços, corpos e desejos dos encontros”**, abarca algumas teorias interculturais, em diálogo com a análise dos dados gerados, para estabelecer relações de paralelismo e contraste entre os discursos oficiais normativos e as visões dos sujeitos agentes nos contextos pesquisados. Isso significa que, para nós, os encontros culturais são encontros epistêmicos e, como tal, devemos dar visibilidade às criações de sentidos e de mundo a partir desses paradigmas, localizados socialmente, historicamente e culturalmente.

Essa segunda parte também se propõe a apresentar o caráter político dos encontros interculturais, mostrando o movimento de negociação de vozes e espaços dos sem-parcela – aqueles que não tomam parte - num sentido de intervenção no social. A relação “política-polícia” fundamenta-se nas teorias do filósofo francês Jacques Rancière (1996; 2005; 2010; 2013). Cabe ressaltar ainda que essa segunda parte não é estruturada como um clássico capítulo, mas é construída a partir de algumas duplas de conceitos sensibilizantes que emergiram da análise dos dados.

A **Parte III, “Para um cosmopolitismo do afeto e da responsabilidade”**, busca oferecer algumas reflexões à guisa de brechas, sem querer que estas sejam lidas como soluções ou respostas, partindo de uma análise vertical das questões anteriormente colocadas. Objetivamos demonstrar que os encontros interculturais são encontros epistêmicos localizados em contextos determinados e, portanto, requerem respostas localizadas e flexíveis. Queremos apontar que o movimento intercultural é um movimento “político” e, portanto, envolve crises, conflitos e desentendimentos: o que nos interessa é mostrar que os processos de encontros precisam partir da uma reconfiguração dos paradigmas epistêmicos por meio de um diálogo cooperativo nos quais ambas as partes envolvidas estejam presentes como sujeitos da interação que reconhecem a própria localização e a heterogeneidade constitutiva, com vistas a captar, nos dados gerados, as interfaces mantidas com as

problemáticas inerentes aos seus contextos. Ao final do nosso trabalho, a partir da teorização de Butler (2005), desenvolvemos nosso entendimento de “responsabilidade intercultural” e algumas questões éticas.

Essa terceira parte, como a anterior, se desenvolve a partir de alguns termos-chave para permitir ao leitor uma leitura não linear de escolha baseada nos seus interesses. Este trabalho almeja ressaltar a não linearidade das narrativas, mas pode ser lido de forma linear ou não, dependendo do sentido que o leitor queira criar no encontro com o texto.

Esperamos que nosso trabalho contribua para uma conscientização da importância do contexto geopolítico e da história das ideias nos encontros com a diferença, bem como abra algumas brechas para podermos pensar outros mundos a partir de outros saberes.

1 CRUZANDO E RESSIGNIFICANDO FRONTEIRAS: AS MIGRAÇÕES ONTOEPISTÊMICAS E A NATURALIZAÇÃO COLONIAL DE CONSTRUÇÕES CONTINGENTES

Wind tugging my sleeve
 feet sinking into the sand
 I stand at the edge where Earth touches ocean
 Where the two overlap
 A gentle coming together
 At other times and places a violent clash.
 (The Aztecas del Norte apud ANZALDUA, 2007, p. 23)

O poema acima inicia o livro *La frontera*, de Gloria Anzaldúa, um livro sobre *borderlands*; esse livro é um movimento contínuo, entre fronteiras identitárias, linguísticas e literárias com o intento de legitimar os espaços ontoepistêmicos das mulheres *chicanas*, como explica a autora em uma entrevista final.

No começo da narração, a autora define as fronteiras como uma “herida aberta where the Third World grates against the first and bleeds” (ANZALDÚA, 2007, p. 25). A autora se refere à fronteira mexicana; impossível para nós, porém, não pensarmos em outras fronteiras, como o Mediterrâneo, um mar que por séculos uniu culturas permitindo trocas comerciais e que agora é uma “ferida aberta” entre a Europa e a África, uma linha entra a vida e a morte, um abismo.

Mignolo (2007b, p. 29), em um artigo cujo título se define como manifesto do pensamento decolonial, fala de “herida colonial”: o Mediterrâneo, além de trazer encontros de culturas, trouxe guerras, conflitos, desde a época dos romanos. Mas é a época moderna que nos interessa, pois, de acordo com os pensadores latino-americanos, modernidade, colonialidade e capitalismo são três aspectos, três versões do atual sistema geopolítico no qual a Europa⁵¹ se coloca no centro e os outros ficam excluídos, nas periferias.

Nelle settimane successive Hamid si ritrova stretto in un imbuto. Da una

⁵¹ Entende-se com “Europa” um *locus* de enunciação, uma posição epistêmica, com clara localização histórica — pois, para Grosfoguel (2013), o começo da modernidade tem uma localização geográfica-histórica bem precisa: entre 1450 e 1650, com os quatro genocídios ontoepistêmicos. São estes: a conquista do Al-Andalus contra judeus e muçulmanos; a conquista da América e o genocídio dos povos nativos; a conquista e a escravização da África e as mulheres queimadas por bruxaria na Europa. Já Nimako e Willemsen (2011) identificam o começo da época moderna somente com o “achamento” (CORRÊA, 2014) da América por Cristóvão Colombo.

parte c'è un mare finalmente "aperto", come ripete in continuazione, ma denso di morte e di pericoli. Dall'altra un Paese in cui continuano le violenze e i linciaggi. Accende la televisione e su tutti i canali non fanno che ripetere che gli stranieri devono lasciare il paese, se non vogliono essere uccisi. Pensa che ci siano poche vie d'uscita, ma pensa anche che, se si è salvato tra centinaia di morti e dispersi, è perché "Dio lo ha voluto", e allora decide di tentare di nuovo la sorte, di sfidare ancora una volta il mare. A Tripoli sarebbe sicuramente morto, in mare forse no. E inseguendo questo assurdo calcolo delle probabilità ritorna sulla costa battuta dai trafficanti. (LEOGRANDE, 2017, p. 295-300).

O livro *La frontiera*, de Alessandro Leogrande (2017), falecido escritor e jornalista italiano, conta histórias de migrantes coletadas na cidade de Roma e como aquela massa disforme de emoções relacionadas aos migrantes começa a tomar corpo e história. Na experiência de muitos migrantes, lançar-se em direção de territórios desconhecidos é a única esperança e essa escolha não é livre, mas imposta pelas hierarquias da geopolítica mundial, que condiciona a possibilidade de encontrar um caminho: o mar, que se abre e se fecha; o porão de um navio com destino desconhecido e, para os mais sortudos, a possibilidade de obter um visto temporário em algum país do Sul, os únicos que o concedem com uma certa facilidade.

A migração é um fenômeno complexo: envolve pessoas mais privilegiadas e pessoas desfavorecidas; alguns escolhem sair do próprio país e com a possibilidade de voltar um dia; outros são forçados a sair do país de origem e colocam a vida em risco para viajar (entre os migrantes forçados, alguns viajam comprando legalmente a passagem, outros sofrem extorsões e violências pelos traficantes); alguns conseguem trazer a família, outros viajam sozinhos; alguns sofrem violências físicas, outros, discriminações por serem negros, por serem muçulmanos, por serem mulheres, por terem um sotaque diferente... as nuances a serem consideradas são muitas e não podem ser esquecidas em generalizações universalistas ou humanistas que apagam as fronteiras existentes.

Na área acadêmica, essa complexidade é ressaltada pelo uso do termo "migrações". Diversos pesquisadores (AMBROSINI, 2005; BRIGHENTI, 2009; CAPELLO; CINGOLANI; VIETTI, 2014; VERTOVEC, 2010) sublinham a diferença entre as migrações contemporâneas e aquelas do século passado: as atuais são menos organizadas, ocorrem em fluxos menores, mais heterogêneos e pluridirecionais, são mais estratificadas socialmente e culturalmente, e são um fenômeno estrutural do mundo contemporâneo em nível transnacional. Para tanto,

os estudos migratórios preferem falar de “migrante”, em vez de “emigrante” ou “imigrante”, pois, a partir dos anos 1990, ficou sempre mais difícil ignorar a complexidade desses fluxos transnacionais que impedem a manutenção de modelos bipolares que consideram esses movimentos com um ponto de origem e um de chegada. Pois, pensando os movimentos migratórios e os encontros interculturais, pensa-se a rede epistêmica relacionada a esses processos.

Nesse mesmo sentido, que remonta ao debate mais amplo de complexificação do dualismo metodológico e da desconstrução de categorias fixas, citamos um trecho de autoria de Katumba, uma pessoa em situação de refúgio:

Brasil esquece que é um país de imigração que era de refugiados. Mas quando fala imigração chinesa, imigração polonesa, tudo isso fica bonito. Quando você fala de refugiado, todo mundo vira as costas. Por isso tem que entender, que não **somos** refugiados, **estamos** na situação de refúgio, porque é periódico. (KATUMBA, 2017, grifos nossos).

Embora seja colocada a diferença entre categorias fixas e contingentes, cabe pensar que os movimentos migratórios se inserem em um panorama mais amplo de mobilidade humana. A mobilidade não é uma livre escolha do sujeito, pois existem espaços determinados pela geopolítica mundial que limitam suas possibilidades, seja no plano global, seja local: como a pele, a classe social, o gênero, o local onde nasci determinam os espaços que posso habitar ou percorrer? Como essas características são performadas⁵² em determinados encontros?

À luz das teorias interculturais analisadas, apresentadas no próximo capítulo, que raramente levam em conta as questões anteriormente colocadas, este primeiro capítulo visa apresentar ao leitor algumas reflexões sobre o conceito de fronteiras e sua performatividade, considerando primordial levar em conta esses tópicos ao tratar

⁵² O verbo “performar” é um neologismo na língua portuguesa, aceito como tradução do verbo inglês “*to perform*”. Escolhemos usar esse verbo, que às vezes é traduzido com “fazer”, “realizar”, “desempenhar”, pois remete às teorias da filósofa Judith Butler (1999; 2005). Para ela, a identidade dos sujeitos é performativamente constituída: a partir de Derrida, a autora afirma que as identidades não são substâncias preexistentes, mas que os significados se constituem em um sistema de diferenças e relações. Em *Corpos que pesam* (BUTLER, 1999, p. 152), a autora afirma: “a performatividade deve ser compreendida não como um ‘ato’ singular e deliberado, mas, ao invés disso, como a prática reiterativa e citacional pela qual o discurso produz os efeitos que ele nomeia. O que, eu espero, se tornará claro no que vem a seguir é que as normas regulatórias do ‘sexo’ trabalham de uma forma performativa para constituir a materialidade dos corpos e, mais especificamente, para materializar o sexo do corpo, para materializar a diferença sexual a serviço da consolidação do imperativo heterossexual”. Portanto, escolhemos neste texto manter o verbo “performar” e seus derivados ao entender a construção da identidade, do corpo e dos encontros interculturais a partir dessa teorização, como ação conjunta de materialização discursiva da interação entre sujeitos, normas e contextos.

de encontros interculturais, visto que constituem o contexto em que os encontros acontecem: primeiramente apresentamos o nosso entendimento de fronteiras, focando sobre a construção histórica destas a fim de pensarmos a desconstrução e o questionamento delas como divisões naturais; procedemos então a pensar os limites fronteiriços que o corpo impõe como características *undecidable* (DERRIDA, 1973) cujo conhecimento e cuja aceitação talvez possibilite brechas estratégicas; terminamos analisando algumas políticas com vistas a mostrar a criação de espaços e fronteiras em nível local — considerando sempre as correlações destes com o global e com o contexto histórico-social.

Esta análise está diretamente relacionada ao pensamento fronteiriço (ANZALDÚA, 2007; MIGNOLO, 2011; 2012), apresentado no último capítulo como possibilidade de questionamento epistêmico (DERRIDA, 1973) cujas influências no âmbito ontológico permitem a construção de novas realidades. O pensamento fronteiriço, ao nosso ver, permite pensar outras possibilidades, abrindo brechas nos moldes modernos/patriarcais/coloniais/ocidentais que criam este mundo.

O objetivo é apresentar ao leitor uma narrativa que também ofereça base para as reflexões dos capítulos seguintes, apresentando os contextos nos quais se movem nossos pensamentos e corpos com o intuito de contextualizar — *grounding* — as teorias interculturais apresentadas no segundo capítulo.

1.1 FRONTEIRAS: LIMITES PERFORMATIVOS CONTINGENTES

Os muros de hoje são os fantasmas do passado, mas de má fama, por dividirem as pessoas. São a prova da falha humana no mundo atual, que tem dificuldade de lidar com seu próprio medo de aceitar o outro. Os novos muros se parecem mais com labirintos e criam uma sensação de perplexidade e impotência em um mundo considerado mais civilizado e globalizado. No entanto, o homem ainda reage de forma primitiva quando não consegue lidar com o próprio medo do outro. Para se proteger, ele volta para o local que sente mais segurança: entre as paredes da sua antiga caverna. (TAILCHE, 2009, s/p).

“La frontiera é un termometro del mondo”, escreve Alessandro Leogrande (2017, p. 95). As fronteiras desenham o mundo e pelas relações no mundo são desenhadas, não são elementos naturais, mas naturalizados, tanto que, afirma Ghilardi (2012), os confins podem ser pensados como linhas ideológicas e de

pensamento.

No mesmo sentido, Chambers (2008) escreve sobre migrações como metáfora: em sua obra, as migrações são o ponto de partida para reconfigurar conceitos ocidentais como identidade, cultura e pertencimento; o autor ainda indaga algumas questões conceituais construídas nos moldes da cultura ocidental, desafiando-nos a pensar a complexidade e o caráter transformativo dos encontros com o outro. Esse movimento é certamente necessário para quebrar a unidade dos paradigmas modernos e propiciar novas consciências (ANZALDÚA, 2007).

Ao tratar a migração como metáfora, o autor (CHAMBERS, 2008) coloca em segundo plano o ato físico do atravessar fronteiras. Como Ahmed (2000, p. 80) ressalta, os estudos sobre migração podem ser lidos como “metaphor within contemporary critical theory for movement and dislocation, and the crossing of borders and boundaries”, mas a questão se torna problemática quando, em nome da metáfora, são canceladas as histórias de corpos que fisicamente atravessam fronteiras.

1,950 mile-long open wound
 Dividing **a pueblo**, a culture
 Running down the length of your body,
 staking fence rods in my flesh,
 splits me splits me
me raja me raja
 (ANZALDÚA, 2007, p. 24, grifos no original).

Os milhares de corpos no Mediterrâneo, as imagens de barracas a perder de vista nos campos de refugiados ou de corpos que premem contra cercas metálicas nas fronteiras dos Bálcãs, as torturas nas prisões líbicas, as cicatrizes nas mãos e nos braços das pessoas que encontrei com esta pesquisa, a formação de “guetos” em uma cidade ou, mais simplesmente, a impossibilidade de sair da área internacional de um aeroporto são alguns sinais da performatividade das fronteiras. Estes são limites que filtram não somente identidades, mas também os corpos, permitindo ou impedindo o movimento, em uma relação de co-criação com o sistema mundo que cria/é criado pela geopolítica mundial contemporânea cujos efeitos são sentidos na pele.

A nosso ver, uma teorização dos encontros em contexto migratório pode ser pensada tanto como encontros epistêmicos quanto como encontros discursivos e corporais, pois não são realidades excludentes, mas compõem, em conjunto, os

sentidos do encontro migratório.

Uma das **complexidades das fronteiras** está no caráter transitório delas e na capacidade de dividir, separar e criar espaços, afastar e conectar, colocando limites bem como oferecendo uma possibilidade de aproximação com o outro. Como escreve Chambers (2008, p. 5):

I begin to comprehend that where there are limits there also exist other voices, bodies, worlds, on the other side, beyond my boundaries. In the pursuit of my desires across such frontiers I am paradoxically forced to face my confines, together with that excess that seeks to sustain the dialogues across them. Transported some way into this border country, I investigate a potentially further space: the possibility of another place, another world, another future.

Essas palavras ecoam aquelas da filósofa estadunidense Judith Butler (2005, p. 15) que afirma que é por meio do questionamento do outro que nos damos conta de nós mesmos: “I come into being as a reflexive subject in the context of establishing a narrative account of myself when I am spoken to by someone and prompted to address myself to the one who addresses me”. Portanto, o sujeito é criado em um processo de co-relação com o outro; esse outro pode ser identificado tanto com os sujeitos além das fronteiras quanto com as normas e os procedimentos que contextualizam esses encontros, constituindo os mesmos limites fronteiriços.

Podemos pensar a fronteira como processo discursivo que controla, seleciona e organiza as sociedades por meio de procedimentos, normas e instituições que performam a exclusão (FOUCAULT, 1996), nas palavras de outra autora: “the encounters in global capitalism may involve the restructuring of power relations through (rather than despite) the very forms of play, hybridity and movement discussed by some post-colonial critics” (AMHED, 2000, p. 13).

Ressalto novamente a necessidade de pensarmos os encontros inseridos em um determinado contexto, na geopolítica do sistema-mundo contemporâneo – o sistema-mundo europeu/euro-norte-americano capitalista/patriarcal moderno/colonial’ (GROSFOGUEL, 2007) - desenhado por linhas que incluem/excluem e que separam espaços seguros de inseguros (ANZALDÚA, 2007). Essas linhas, porém, sendo historicamente construídas, abrem a brecha de uma reconfiguração por meio de movimentos políticos (RANCIÈRE, 1996; 2005) e de espaços nos quais as diferenças, no sentido derridiano (DERRIDA, 1971), abrem espaços entre elas.

A necessidade atual é a de ter consciência, de um lado, da dimensão histórica e ideológica das relações de poder que perpassam as fronteiras e, de outro, das potencialidades políticas desses movimentos no forçar fronteiras hierarquicamente impostas. Ahmed (2000, p. 12, grifos nossos) escreve: “Others become strangers (the one who are distant), and ‘other cultures’ become ‘strange cultures’ (the one who are distant), only through coming **too close to home**, that is, through the proximity of the encounter or “facing itself””.

É no encontro que caracterizamos o outro como “Outro” e o “Nós” como tal e, por determinadas características identitárias e ontológicas, alguns são caracterizados como “estrangeiros” ou, no caso da Europa, “extracomunitários”. Essa subdivisão, porém, é materializada pelas normas, pelos movimentos entre políticas/polícias (RANCIÈRE, 1996), pelas suas leis e instituições que constituem fronteiras e limites, criando espaços de pertencimento, comunidades em paralelo à impersonificação do outro-estrangeiro (AHMED, 2000). Quer dizer que a impersonificação do estrangeiro depende do contexto no qual as normas são colocadas, pois os encontros são mediados pela linguagem, pelas normas e pelas convenções, fazendo com que em cada ato de encontro o sujeito atue em um processo transformativo que é muito mais complexo do que a soma de um mais um, pois os sujeitos envolvidos não dependem dos meros participantes humanos no encontro, mas incluem os outros sujeitos do contexto no qual acontece o encontro.

Esses encontros antagônicos⁵³ (MOUFFE, 2013) podem questionar o que é tido como normal e naturalizado, provocando uma crise, à qual, todavia, o centro⁵⁴ responde tentando manter o controle por meio da força, da autoridade e do consenso (QUIJANO, 2007a): os que cruzam fronteiras são reconhecidos como habitantes das margens, estrangeiros, transgressores (ANZALDÚA, 2007) e, como tais, podem explorar os limites do “normal” e colocá-lo sob pressão, forçando as fronteiras, em um contexto desigual de confronto, conflitos e crises.

Esse exercício de colocar sob pressão, de “interrogare e provocare il confine” (GHILARDI, 2012, p. 97), pode ser pensado, como vemos mais aprofundadamente

⁵³ Mouffe (2013) analisa o tipo de relações existentes e as nomeia como “relações agônicas ou antagônicas”. As primeiras são relações entre adversários, pois, embora não se busque o consenso e a harmonia, o conflito e a diferença se constituem em conflitos; nas segundas, ao contrário, o embate acontece entre inimigos.

⁵⁴ Quando falamos de “centro”, não nos referimos a uma centralidade substancial, entendida dualisticamente como centro-margem, mas uma posição epistêmica; como diria Derrida (1971, p. 232), não um lugar fixo, mas uma função que emerge das relações de diferença.

no terceiro capítulo, a partir do conceito de dissenso e política⁵⁵ de Rancière (1996) como princípio base que fundamenta a existência de um povo, superando o pertencimento étnico como essência e considerando-o como forma de socialização. A política pensada como processo de confronto e contraste agônico (MOUFFE, 2013), no contexto do sistema-mundo da geopolítica atual, leva a pensar os processos de formação, definição e redefinição das fronteiras com o intento de, sob um olhar crítico (FOUCAULT, 2008), problematizar as bases que fundamentam as comunidades criadas no interior delas.

As fronteiras são um processo⁵⁶ complexo (PAASI, 1998), assim como os movimentos entre elas⁵⁷: nesses movimentos, como a ruptura do *habitus* (BOURDIEU, 1996), ao sair do naturalizado, entra em contato com “identidades múltiplas” (HALL, 2006, p. 29), proteiformes (RAJAGOPALAN, 2009), emergentes (SANTOS, 2010; SOUZA, 2010). Os movimentos migratórios em si não são transformadores, pois, as migrações, como teoriza Ahmed (2000) na crítica a Chambers, não possuem sentidos intrínsecos, mas, ao se perceber em diferentes contextos e significados, o sujeito migrante pode escolher entrar - ou não - em um processo comunicativo com as diferenças, abraçando os conflitos que esse processo envolve. Há um processo de encontro com si mesmo e com o outro nesse embate com o mundo (MOUFFE, 2013) que pode desencadear um processo transformativo a partir de uma percepção de si mesmo e das próprias genealogias (FOUCAULT, 2008). Entendemos que a potencialidade transformativa do encontro coloca-se a partir de um processo de conscientização da própria heterogeneidade que parte de uma genealogia dos saberes do sujeito interpretativo, localizando-o em um determinado contexto sócio-histórico.

⁵⁵ Para Rancière (1996; 2005), a política é um movimento de interrupção da ordem constituída na partilha do sensível por aqueles sem-parcela, pois política, para o filósofo francês, tem a ver com o modo de ser da comunidade, e dissenso é a racionalidade que rege essa divisão do sensível. Aprofundamos esses conceitos no capítulo 2, tratando de política e polícia, e no terceiro, apresentando nosso entendimento de comunidade.

⁵⁶ Paasi entende as fronteiras como “processes that exist in socio-cultural action and discourses” (1998, p. 72). A compreensão das fronteiras como simples linhas fixas e estáveis é um produto do projeto moderno. Por serem um processo social e discursivo, é preciso entender como funcionam e qual o seu sentido.

⁵⁷ A complexidade desse processo se dá na impossibilidade de pensar os movimentos migratórios de uma forma dicotômica. Estamos pensando na definição de Norte e Sul de Boaventura de Sousa Santos, que entende “os países centrais ou desenvolvidos, quer se encontrem no Norte geográfico, quer no Sul geográfico, como sucede com a Austrália e a Nova Zelândia. Em contraposição, o Sul é o conjunto dos países periféricos e semiperiféricos” (SANTOS, 2011, p. 28-29). Dessa forma, conceitos como Norte e Sul, bem como centro-margens, se dão sempre em relação a um determinado contexto.

Nesse sentido, para Chambers (2008, p. 2), a viagem migratória⁵⁸ toma a forma de uma “restless interrogation” que desconstrói os pontos de referência ao longo do caminho, configurando esse percurso como um processo de perda, incerteza e transformação. Essa possível transformação faz com que, como lembra Stuart Hall (2003) a respeito das entrevistas conduzidas por Mary Chamberlain⁵⁹, os migrantes enfrentem dificuldade não somente no movimento de ida, como também naquele de regresso, na relação com a sociedade de origem, com o território e com a cultura.

Anzaldúa (2007), mulher e homossexual, fala do medo de voltar para casa, embora “casa” esteja presente em cada célula do corpo dela: é um sentimento de alienação da cultura nativa, materna⁶⁰, e de alteridade imposta na cultura dominante. Este trecho exemplifica os conflitos identitários de um solicitante de refúgio, cuja interação nem sempre é violenta:

Logo após a entrevista gravada, Z.Br. começou a me contar sobre as características da sua cultura e sobre suas experiências pessoais de vida no Togo, me mostrando várias fotos salvas em seu celular. Ao olhar uma foto, notei como ele estava vestido com trajes típicos, muito coloridos, e, aumentando o zoom, notei que tinha uma coroa na cabeça dele. “Sabe, tem uma coisa que não conto quase nunca? Eu sou um príncipe na minha aldeia”. “Como assim um príncipe?” respondi. E ele me explicou a relação entre governo estadual e reis das aldeias e como a família dele foi escolhida para ser a próxima família real. “Ah, então você é o mais velho dos seus irmãos?” pergunto. “Não, mas sou o único que estudou até o último ano da faculdade, que fala a língua local, mas também inglês e francês. Me escolher como príncipe significa mudar determinadas coisas na aldeia. Tem muitos velhos lá que não pensam direito. Quando for príncipe quero mudar várias coisas”. Logo em seguida me mostra uma foto dele sentado em um semicírculo junto com outros homens. “Aqui estávamos resolvendo um problema da aldeia”. “São todos sem camisas e com os trajes típicos, você tem uma camisa polo por baixo do traje” sublinho. “Eh, não poderia, mas eu sou o príncipe...” responde rindo.

Mais tarde, na conversa, ele me mostra um vídeo cantando música rap. “Então você é um príncipe rapper?” “Ah não, não pode, era rapper na cidade e príncipe na aldeia”.

Um pouco depois me conta que a tradição da aldeia quer que a família real escolha a esposa para o príncipe, para estabelecer alianças. Ele, porém, não quer se casar por dever, embora tenha tentado namorar a esposa prometida, decidiu não aceitar esta imposição.

Pergunto o que vai acontecer agora que ele está aqui no Brasil, como me

⁵⁸ Entendemos “viagem migratória”, assim como na obra de Chambers (2008), como metáfora epistêmica, mas também como viagem física.

⁵⁹ Mary Chamberlain é professora na Oxford Brookes University e trabalha principalmente com migrações e histórias orais. Stuart Hall refere-se ao texto dela *Narratives of exiles and return*.

⁶⁰ Embora em português a tradução de “mother culture” seja “cultura nativa”, escolhemos manter o “materna” para sublinhar a relação de ligação com a mãe que permeia cada célula da filha que se traduz em uma relação de amor e contraste, em busca de uma individualidade e de uma singularidade, de um espaço de ser.

disse que, embora não esteja certo de ficar no Brasil, não quer voltar para o Togo. “Eh, então, vão ter que escolher um outro príncipe, ainda não falei para meu pai, ele vai ficar muito bravo” (Diário da Pesquisadora – 14 de dezembro de 2017).

Esse trecho mostra vários aspectos das complexas fronteiras de espaços indentitários: primeiramente, se de um lado existe um sentimento de pertencimento à cultura da aldeia e de respeito quando o entrevistado conta que tentou se adaptar às regras da tradição, do outro lado existe a vontade de questionar e trazer novas regras que vêm da cidade, ressignificando essa tradição (ASAD, 1999)⁶¹.

Há espaços que permitem ao entrevistado determinadas identidades, como aquela de *rapper*, na cidade, e de príncipe, na aldeia; nesse caso, a identidade de príncipe se entrelaça de forma complexa com aquela de filho e, se existe uma vontade de estar presente para mudar as coisas, ao mesmo tempo há a vontade de construir uma vida no Brasil, livre de obrigações ligadas ao estado de príncipe.

Salienta-se também a relação com a tradição mantida a uma certa distância, respeitada mas também questionada onde possível, sem embates frontais mas com brechas estratégicas; também notamos como naturalizamos e universalizamos alguns fatos a partir dos nossos contextos interpretativos — por exemplo, a suposição de que o filho mais velho teria que ser príncipe ou a ideia de família ocidental que resultou bem diferente do que se entende com família no Togo. Consideramos tão relevante a trajetória de Z.BR, que aprendemos a conhecer melhor nos outros encontros relatados nesta narrativa, por mostrar a complexidade dos cruzamentos indentitários de um príncipe, engenheiro, professor universitário, *rapper* e, agora, pessoa em situação de refúgio em São Paulo, morador da Casa do Migrante⁶² e trabalhador salariado.

Esse movimento de conflitos e negociações nos cruzamentos de fronteiras são pensados, nessa narrativa, como movimentos interculturais: o pensamento intercultural nasce exatamente da ação de mapear a cartografia desses movimentos constituídos como movimentos culturais, ontológicos e epistêmicos, como encontros localizados em um determinado contexto.

⁶¹ Asad entende a tradição como um conjunto discursivo e corporificado que organiza as sociedades em uma certa forma; essa é dada através de um processo de proficiência que separa o essencial do contingente, fazendo com que tenha uma entrada e saída contínua de elementos. Desta forma, perebe-se que há um contraste entre a essencialização da tradição e sua forma contingente e mutável.

⁶² A “Casa do Migrante” é uma habitação oferecida pela Missão Paz, em São Paulo, para oferecer moradia aos migrantes recém chegados.

Ghilardi (2012, p. 99) lembra como desde sempre o ser humano se relaciona com as fronteiras, tentando forçar e atravessar os limites e, como nos lembra o trecho dos *Aztecas del Norte* (ANZALDUA, 2007), os migrantes vivem entre mundos. Em contextos migratórios, pensamos a identidade como híbrida, o que significa pensá-la em construção relacional nos encontros com o outro (BHABHA, 1998; SOUZA, 2004; WOODWARD, 2000) e, como tal, foge de uma categorização que se encaixe em uma visão moderna e linear espaço-temporalmente, configurando-a como um fenômeno complexo (CILLIERS, 2005).

A nosso ver, não é o cruzamento das fronteiras, físicas ou figuradas, que produz complexidades e híbridos — quer se trate de identidades individuais, culturais ou nacionais —, mas um processo que pode nos conscientizar sobre a complexidade constitutiva por meio de um processo de crise: crise da Verdade única, crise da modernidade e do Positivismo, crise do sujeito moderno/colonial. Atravessar fronteiras significa aceitar essas crises, que se apresentam para cada realidade de uma forma mais ou menos violenta e nos convidam para um processo de reconstrução e reconfiguração de sentidos. Ao mesmo tempo, acolher quem cruza fronteiras requer, a nosso ver, a vontade de se debruçar sobre si mesmo, pois por meio da relação com o outro que a opacidade de si mesmo emerge como parte constituinte do sujeito e da relação (BUTLER, 2005).

As migrações têm um caráter dinâmico e multidimensional: quando se sai do próprio país não se sabe se isso é uma condição provisória ou definitiva (SAYAD, 1996); existe uma interação contínua entre o novo e o velho, que requer escolhas de valores, verdades e realidades, negociações com a sociedade e suas normas morais (BUTLER, 2005); configuram-se na sua “*doppia dimensione di fatto collettivo e individuale*” (SAYAD; BOURDIEU; PALIDDA, 2008 apud PETRUS; FRANCALINO; 2010, p. 213).

Ressalta-se ainda a importância de pensar o sujeito, como colocado anteriormente, inserido em um determinado contexto histórico-social (BAKHTIN, 1986; BUTLER, 2005) no qual produz sentidos a partir do emaranhado das experiências de vida que nos coloca em uma relação de embate com o mundo (MOUFFE, 2013), imergido em relações de poder (FOUCAULT, 1996) que, por meio do consenso, dão sentido à ordem das relações entre os componentes da existência social e o movimento da sociedade (QUIJANO, 2007a).

As migrações caracterizaram, desde a sua origem, a história da humanidade

e ressaltam o caráter mutável e complexo das sociedades e suas culturas; todavia, é fácil cair na tentação de pensar o ser humano contemporâneo como *homo vagans* (ALLIEVI; DALLA ZUANNA, 2016, posição no *e-book* 1258). Paasi (1998; 2009) critica de um lado o “methodological nationalism” (1998, p. 70), que se baseia nos conceitos de Estados e nações como algo dado; do outro, a “flow rhetoric” (1998, p. 70). Ambos os aspectos são problematizados por outros autores, como Sayad (1996) e Grosfoguel (2008). De acordo com o último, pensar problemas globais restritos ao contexto dos Estados-nação reforça o pensamento eurocentrado e as atuais estruturas políticas. Sair das fronteiras do Estado-nação traz a possibilidade de enxergar as relações de colonialidade que perpassam esses movimentos migratórios: de acordo com Dussel (2000), a modernidade eurocêntrica colocou a Europa ao centro do mundo, tornando periféricas todas as outras culturas, línguas e identidades. Entrelaçando relações hegemônicas, colocou-se como superior, pregando os próprios valores como universais e centralizando-se como norma. Para fazer isso, um dos instrumentos utilizados foi o controle do comércio global, que, como relata Quijano (2000), junto com a mercantilização do trabalho criou a interdependência entre as diferentes regiões globais com a Europa Ocidental no centro delas; esse sistema capitalista foi fundamentado na classificação social da população global, na qual os europeus se autodeclararam superiores.

Para Nimako e Willemsen (2011), as conquistas europeias na América e o comércio de escravos na África não podem ser pensados de forma desligada da formação das nações na Europa: a paz de Westfalia (1648) foi essencial para o reconhecimento mútuo das nações europeias e para a legitimação de suas soberanias.

Thus at another level the Peace of Westphalia gave rise to the monopolization of violence; the state demanded the exclusive authority to intervene coercively in the activities within its territory. In fact the architecture of the Atlantic “slave trade” and slavery overlaps with the formation and consolidation of nation states in Europe. For the “outside world”, the importance of the Peace of Westphalia lay not in the reciprocal recognition of the sovereignty of the signatories, but rather in the non-recognition of the sovereignty of “others” (NIMAKO; WILLEMSSEN, 2011, posição *e-book* 6%)

Portanto, quanto mais os cidadãos europeus se tornavam livres, menos livres se tornavam os não europeus que entravam em contato com a Europa. De fato, de acordo com os autores, a formação dos Estados-nação europeus deve ser estudada

em relação ao sistema de escravidão na África e seu comércio para as Américas. A soberania, pois, se baseou em quatro pilares: o controle territorial e a instituição de fronteiras; a apropriação dos recursos humanos e naturais presentes dentro destes. O reconhecimento da soberania europeia implicava o não reconhecimento dos poderes locais; o nacionalismo, que, fortalecendo o sentimento de pertencimento, separava nós/eles, civilização/barbárie; o sistema de relações internacionais, que projetava os Estados europeus nos territórios além-mar e colocava as bases do sistema capitalista; a emigração dos europeus para controlar o sistema de comercialização dos escravos.

European encounters with non-European peoples, and the emigration of Europeans that ensued not only strengthened European national and racial consciousness; it also violated both the territorial integrity and the humanity of other peoples (NIMAKO; WILLEMSSEN, 2011, posição no *e-book* 19%).

Os pensadores latino-americanos apontam esses encontros como responsáveis pela herança da colonialidade do ser, quer dizer, da experiência vivida não somente pelas mentes mas também pelos corpos, em conjunto com a colonialidade do saber e do poder (CASTRO-GOMÉZ, 2007; MALDONADO-TORRES, 2007).

Modernidade, colonialidade, racismo e capitalismo são facetas do mesmo desenho de relações hegemônicas culturais, econômicas e políticas que colocaram a Europa/Ocidente no centro do sistema geopolítico mundial contemporâneo. Historicamente e geograficamente localizado, esse desenho continua ainda na época contemporânea: os movimentos migratórios se concentram nas partes do mundo consideradas mais ricas, enquanto as migrações forçadas, constituídas por pessoas obrigadas a deixar o país o mais rapidamente possível, refugiam-se nos países limítrofes.

Se mobilidade e migrações são consideradas características da era contemporânea, de acordo com o *Migration Report 2015* (INTERNATIONAL ORGANIZATION FOR MIGRATION, 2015) o número dos migrantes internacionais entre 2010 e 2015 se manteve ao redor dos 3 % da população mundial, dentre os quais 8% estão refugiados. Até junho de 2017, os migrantes forçados somavam 65,6 milhões, dos quais 22 milhões estão refugiados (ALTO COMISSARIADO DAS NAÇÕES UNIDAS PARA REFUGIADOS, 2017). O dado interessante é que, em

2015, dois terços dos migrantes internacionais estavam residindo em 20 países; o maior número de migrantes estava nos Estados Unidos, seguido por Alemanha, Rússia e Arábia Saudita (INTERNATIONAL ORGANIZATION FOR MIGRATION, 2018). Por outro lado, os países que recebem o maior número de refugiados são Turquia, Paquistão, Líbano, Irã, Uganda e Etiópia, nessa ordem (ALTO COMISSARIADO DAS NAÇÕES UNIDAS PARA REFUGIADOS, 2017); ou seja, mais de 80% das migrações forçadas se dirigem a países limítrofes, naquelas regiões consideradas “em desenvolvimento”.

Precisamos pensar, portanto, quem compõe esses chamados “fluxos migratórios globais”, quem constrói e para quem é construída a liberdade de se mobilizar pelo globo, para onde e como os fatores político-econômicos e sociais limitam o espaço global para onde é possível migrar e quem pode atravessar aquelas fronteiras. A nosso ver, e como defenderemos nesta narrativa, as migrações e os encontros delas derivados abrem espaços de reflexão cujos sentidos estão inseridos na colonialidade moderna, pautados em relações engendradas pela:

división internacional del trabajo entre centros y periferias, así como la jerarquización étnico-racial de las poblaciones, formada durante varios siglos de expansión colonial europea, no se transformó significativamente con el fin del colonialismo y la formación de los Estados-nación en la periferia. Asistimos, más bien, a una transición del colonialismo moderno a la colonialidad global, proceso que ciertamente ha transformado las formas de dominación desplegadas por la modernidad, pero no la estructura de las relaciones centro-periferia a escala mundial. (CASTRO-GOMEZ; GROSFUGUEL, 2007, p. 13).

Para tanto, as teorias migratórias precisam sair de categorias ligadas à modernidade, pois, para Castro-Gómez (2007), as categorias epistêmicas foram e ainda são o outro aspecto de dominação europeia sobre as populações colonizadas, junto com sua política econômica.

Zolberg (1989), em um artigo de revisão das teorias migratórias, ressaltava a importância de levar em conta o papel das fronteiras ao se tratar de migrações, fator desconsiderado pelas teorias clássicas que se remetiam a Ravenstein⁶³ nos anos

⁶³ Ravenstein, geógrafo e cartógrafo inglês considerado inovador, foi o principal autor da teoria clássica das migrações, que, no final do século XIX, escreveu dois artigos que resumiam as leis das migrações. De acordo com a visão dele, as migrações preferem percorrer curtas distâncias, vindo principalmente das áreas rurais para as grandes cidades, dirigindo-se para áreas industrial e comercialmente mais desenvolvidas; dentre essas correntes, as mulheres migram mais do que os homens e cada corrente produz uma contracorrente que compensa o primeiro ciclo de migrações. No segundo artigo, de acordo com Lee (1966), ele acrescenta a relação diretamente

1880 (ZOLBERG, 1989, p. 403). O autor mostra como “the control which states exercise over borders that defines international migration as a distinctive social process” (ZOLBERG, 1989, p. 405), coloca em relação os interesses do mercado e os fatores políticos como determinantes em deixar abertas determinadas portas de acesso. Sayad (1996, p. 9) fala de “pensiero di Stato” ressaltando como, embora universais, as migrações foram sempre tratadas do ponto de vista local, fazendo com que as categorias mentais e epistêmicas não saíssem das fronteiras nacionais.

Le strutture del nostro intendere politico consueto, quello che si ritraduce spontaneamente nella nostra visione del mondo, che la costituisce e insieme ne é il prodotto, sono alla base delle strutture **nazionali** e agiscono come tali. Strutture strutturate, nel senso che sono un prodotto storicamente e socialmente determinato, ma anche che pre-determinano e organizzano tutta la nostra rappresentazione del mondo. (SAYAD, 1996, p. 9, grifo no original).

O autor traz a ligação entre pensamento político e visão de mundo baseado na categoria Estado-nação: enquanto permanecer o entendimento de determinadas estruturas epistêmicas como naturais, absolutas e, portanto, imutáveis, a visão de mundo e a produção de sentidos continuarão presas em estruturas ontológicas existentes baseadas em categorias modernas-coloniais cuja percepção de contingência é o primeiro passo para pensamentos outros.

Embora concordemos com essa colocação do sociólogo algeriano, a criticidade que individuamos é a separação entre a esfera ontológica e epistêmica: como discorreremos na introdução deste texto, não se trata meramente de uma representação de mundo, mas de diferenças ontológicas a partir de categorias epistêmicas.

Dito de outra forma, apoiando-nos em Mol (2007) e Castro (2004), se retirarmos dos elementos ontológicos sua essência determinada e estável, teremos uma realidade “localizada histórica, cultural e materialmente” (MOL, 2007, p. 63). Isso faz com que não se possa falar de representações do mundo como multiplicação dos olhos que o observam mas, sim, como realidades múltiplas, feitas e performadas, manipuladas pelas interações com elas e nelas. Esse conceito é essencial para entender a importância deste primeiro capítulo em relação aos outros

proporcional entre desenvolvimento tecnológico, aumento dos fluxos migratórios e busca de melhoramento das condições materiais de vida, ou seja, com predominância dos *pull factors* econômicos. Cf. Lee (1966); Ravenstein (1985).

e com o assunto dessa narrativa: se a realidade é performada e manipulada em diferentes versões, isso significa que os sentidos também são performados. Os significados dos encontros, dos processos migratórios e do outro são versões semióticas que convivem entre elas sem se sobrepor, e essas versões são performadas na interação com o contexto que aqui estamos apresentando: diferenciado, historicamente localizado e ideologicamente colocado.

Nesse sentido, é interessante pensar as diferenças entre mobilidade, migrações internacionais e migrações forçadas. Paasi (1998) ressalta que categorias como nação, território, soberania nacional e fronteiras são construções discursivas contextuais e, portanto, contingentes. A territorialidade do Estado é construída e mantida por narrativas transmitidas por meio de diferentes instituições, como políticas internacionais, polícia e exército, legislação e educação. As fronteiras são, pois, construções ideológicas que:

produce diverging, perpetually changing meanings for boundaries and these are then used as instruments or mediums of social distinction and control. Boundaries are institutions, but they exist simultaneously on various spatial scales in a myriad of practices and discourses included in culture, politics, economics, administration or education. (PAASI, 1998, p. 74).

Nesse sentido, as relações sociais e intersubjetivas são perpassadas pelas experiências de colonialidade e capitalismo a criar as relações hierárquicas da modernidade. As fronteiras controlam e filtram os movimentos, nos macro e microcontextos⁶⁴: em relação ao Brasil, ao longo das nossas entrevistas, ficou claro que muitos solicitantes de refúgio escolheram o Brasil sem nem saber aonde estavam indo, mas sabiam que, à diferença dos países europeus ou dos Estados Unidos, no Brasil os trâmites burocráticos para conseguir um visto são mais fáceis.

A colonialidade é visível também neste aspecto: enquanto as trajetórias sul-sul são soluções mais realizáveis, as trajetórias sul-norte requerem travessias de muros, mares ou fronteiras burocráticas extremamente rígidas. Uma viagem até o Brasil requer um investimento de dinheiro que nem todos possuem, mas ainda é possível: J.BR, congolês, por exemplo, contou que chegou ao Brasil após ter tentado, ainda no Congo, um visto como empresário na França, no Japão e nos Estados Unidos. Os primeiros dois países negaram o pedido, e os Estados Unidos

⁶⁴ Mais informações sobre microcontextos — por exemplo, a cidade e os movimentos migratórios — podem ser encontradas em Brighenti (2009).

requeriam uma quantidade de dinheiro extremamente elevada, mesmo para um engenheiro bem-sucedido no Congo. Da mesma forma, A.SP, da Síria, relata que foi o Brasil que o escolheu, e não o contrário:

Aí cheguei no Líbano, né? E senti aquele ar liberdade, chorei de felicidade, aí depois entrei na... aí fiquei assim, estava uma psicólogo, aí depois eu foi pra 3 consulados, Canadá, Austrália, Brasil, falei: “Quem vai me dar o visto?”. Brasil. Estava querendo ir lá no Canadá ou Austrália, “esse, esse país”, falei, “se eu puder, porque sempre sonhei que um dia eu vou visitar”, entendeu? Mas não... eles não deu resposta. O Brasil me deu resposta, fez uma entrevista comigo e deu pra mim 90 dias, como turismo. Falou: “esses 90 dias, se você quer ficar no Brasil, pede refúgio na Polícia Federal, se não quer, pode voltar”. Falei: “tá bom”. Aí comprei passagem ida e volta.

A: Você conhecia algo do Brasil?

B: Não, nada, nada. (ASP-2017).

Quelli che arrivano per esempio nascosti nelle navi di container, abbiamo una serie di storie, abbiamo racconti vari. Cioè non sceglievano il Brasile. Si nascondevo nella nave e il primo posto che arrivava scendevano. Quindi molte volte si arrivava e: ah, sono in Brasile. Magari di solito speravano di arrivare in un'altra parte. Esiste. E tanti che sono qui a causa della crisi e tutto, vogliono andarsene, provano ad andare via. Mi ricordo per la giornata mondiale della gioventù, l'ultima, quanti immigrati rifugiati africani tentavano di andare in Polonia. Cercavano di avere il visto per andare in Polonia. Moltissimi. Ma... Chiaramente, dopo il consolato che era a Curitiba metteva una serie di esigenze. Non ce la facevano. (PSP-2017).

Uma professora me convidou para ir assistir uma aula de português para refugiados árabes em uma ONG onde ela dava aula há algum tempo. Cheguei um pouco atrasada porque não foi fácil chegar, o metrô estava muito lotado e depois precisei andar bastante. É um bairro humilde, com as casinhas de bairro de São Paulo, com muitas pessoas vendendo coisas na rua e reparei que muitos falam espanhol, parecem bolivianos. Chegando, pensei que tinha o endereço errado: era uma sala de tamanho médio, com pilhas de coisas (roupa, pacote de fraldas, comida enlatada). Perguntei. A aula era no andar acima. Subi. Tinha só homens, de idades variadas, mais ou menos 11, brancos. Depois descobri que eram todos sírios. Quando cheguei, a professora estava explicando os adjetivos e pronomes indefinidos. A sala de aula tinha uma lousa, ao lado desta um mapa do Brasil e um ventilador, três filas de cadeiras e uma janela da qual se via um galpão.

[...] Ao final da aula, levanto e um moço mais jovem me pergunta de onde eu sou. Respondo que sou italiana. “Ah, meu pai mora em Milão!” “Como assim? E por que você veio para o Brasil?” “É muito difícil obter documentos na Itália e também não tem trabalhos bons, então vim para cá, depois talvez tente ir para Europa”. (Diário da pesquisadora – 10 de novembro de 2015).

Como já citado anteriormente, apoiando-nos em Foucault (1996) podemos ver como as políticas migratórias têm um efeito direto sobre a vida das pessoas e sobre o direcionamento dos fluxos migratórios. As políticas, sejam macro ou micro, colocam o contexto dos encontros migratórios, permitindo ou limitando sonhos,

projetos, interações e a possibilidade de uma vida digna.

Para tanto, a seguir, apresentamos primeiramente o conceito de migração com o qual trabalhamos ao longo desta narrativa, especificando e delineando o espaço que as migrações forçadas têm nesse contexto, para depois, nos debruçar sobre as formas de governança na sociedade receptante, pelo papel de molde que têm nos encontros da sociedade de acolhida com os solicitantes de refúgio. O enfoque teórico é, como exposto anteriormente, o cruzamento das fronteiras e a ressignificação de sentidos; o intento não é, pois, aquele de analisar textos de políticas migratórias como textos jurídicos, mas evidenciar algumas tensões que aparecem, levando em conta as epistêmicas que as fundamentam, pensadas em um quadro de decolonialidade e de criação de sujeitos.

1.1.1 Migrações e mobilidade: fronteiras coloniais em contextos modernos/ coloniais

When the “Third World” is no longer maintained at a distance “out there” but begins to appear “in here”, when the encounter between diverse cultures, histories, religions and languages no longer occurs along the peripheries, in the “contact zones” as Mary Louise Pratt calls them, but emerges at the centre of our daily lives, in the cities and cultures of the so-called “advanced”, or “First”, world, then we can perhaps begin to talk of a significant interruption in the preceding sense of our own lives, cultures, languages and futures. (CHAMBERS, 2008, p.2).

De acordo com a IOM (PERRUCHOUD, 2011, p. 42) a migração internacional é definida como “movement of persons who leave their country of origin, or the country of habitual residence, to establish themselves either permanently or temporarily in another country. An international frontier is therefore crossed”.

Essa definição inclui migrantes independentemente da escolha voluntária ou forçada à migração, da condição legal, das causas da migração e do período de permanência. A definição de migrante estabelecida pelas Nações Unidas, além de levar em consideração esses três fatores, limita a permanência, fixando-a convencionalmente a, no mínimo, um ano (AMBROSINI, 2005). Limitar o tempo de permanência exclui alguns casos importantes na área das migrações; por exemplo,

os trabalhadores estacionais ou as migrações por trabalho ou estudo inferiores a um ano, que também têm um papel importante na redefinição das sociedades⁶⁵ e na ressignificação de sentidos, em meio às culturas.

Tendo em conta o caráter ideológico e discursivo das fronteiras, queremos ressaltar as diferenças entre migrações e mobilidade, especialmente em contexto europeu, a fim de oferecer ao leitor um panorama dos contextos que interagem com os sujeitos protagonistas desta narrativa de pesquisa.

Embora “mobilidade” seja um termo muito amplo, que inclui desde o conceito de mobilidade urbana até o de mobilidade social, existem, no discurso internacional, duas formas de falar de mobilidade: de um lado, um uso negativo, privativo e estigmatizante, do qual são exemplos a cultura dos sem-teto — já esta palavra indica uma falta — ou os nômades; do outro, a mobilidade é vista como algo que enriquece, uma experiência positiva que acrescenta ao capital social dos sujeitos, seja em termos culturais ou econômicos, e o exemplo é a mobilidade interna da Comunidade Europeia (BOLAFFI, 2001, p. 64), que incentiva a mobilidade de mercadorias e de trabalhadores, pesquisadores e estudantes como um dos objetivos principais da União.

Na Europa, mobilidade diz respeito ao direito à livre circulação de cidadãos da União Europeia entre os Estados que a constituem, enquanto, no discurso comum, quando se fala de migração se imaginam pessoas cuja proveniência não somente é de um país fora da EU, mas, em específico, dos países do sul do mundo (BOSWELL; GEDDES, 2011). É interessante notar que, em contexto italiano, os termos “*migrante*”, “*immigrato*” ou “*extracomunitario*” têm um implícito valor depreciativo, referindo-se a estrangeiros com permissão de residência temporária, objetos de controle legislativo e provenientes de países considerados pobres e subdesenvolvidos (AMBROSINI, 2010), constituindo aqueles que Balibar (2009, p. 44) chama “the ‘other’ nationals”.

Essa diferença social apoia-se em diferenças legislativas: enquanto a mobilidade europeia é legislada pelo Tratado de Roma (1957), as migrações internacionais e os requerentes de asilos se referem ao Tratado de Maastrich (1993), que foi inserido na legislação europeia só em 1999, com o Tratado de Amsterdão (1997) (AMBROSINI, 2010; BOSWELL; GEDDES, 2011). O artigo 73J

⁶⁵ Mais informações sobre migrações e trabalho podem ser encontradas em, entre outros: Carens (2008); Haan; Rogaly (2002); Rogaly (1998); Urzi; Williams (2017).

desse último tratado (COMISSÃO EUROPEIA, 1999) regula alguns aspectos na área de imigração e refúgio: incorpora a Convenção de Genebra e decreta políticas comunitárias em matéria de asilo e migração⁶⁶. Lê-se:

Artigo 73°- J O Conselho, deliberando nos termos do artigo 739-0, adoptará, no prazo de cinco anos a contar da data de entrada em vigor do Tratado de Amsterdã: 1. Medidas destinadas a assegurar, de acordo com o artigo 79-A, a ausência de controlos de pessoas, quer se trate de cidadãos da União, quer de nacionais de países terceiros, na passagem das fronteiras internas; (COMISSÃO EUROPEIA, 1999, p. 29).

Esse artigo⁶⁷ é de particular importância para este trabalho porque nele se fundamentam a securitização da Europa e a imposição da diversidade hierárquica-moderna-colonial: com base nesse tratado, que fundamenta a criação da Comunidade Europeia, estabelecem-se fronteiras; de um lado, o direito à livre circulação dos cidadãos europeus, do outro “os extracomunitários”⁶⁸. Uma linha abissal⁶⁹ (SANTOS, 2007) entre nós e eles, perpetuando a institucionalização da diversidade e da hierarquia entre seres humanos com base no lugar de origem, definida por Hirst and Thompson (apud PAASI, 1998, p. 71) como “the lottery of birth”.

Para Paasi (1998) e Anzaldúa (2007), as fronteiras são instituições que, por meio de narrativas que constroem histórias, memórias e experiências comuns,

⁶⁶ Para a agenda da União Europeia sobre migrações e o programa de realocização e reinstalação dos migrantes e pessoas em situação de refúgio nos Estados membros, cf. Comissão Europeia, 2015.

⁶⁷ Esse artigo foi incluído no *Testo unico sull'immigrazione* que, no artigo 2, declara: “Il presente testo unico non si applica ai cittadini degli Stati membri dell'Unione europea, salvo quanto previsto dalle norme di attuazione dell'ordinamento comunitario”. Cf. Dlgs n.286/1998 (ITALIA, 1998).

⁶⁸ Para aprofundamento no tema das políticas de controle migratório na Itália em relação aos outros países europeus, com foco no tratamento da imigração ilegal, recomendamos a leitura de Colombo (2012).

⁶⁹ Boaventura de Sousa Santos considera o pensamento abissal uma característica do pensamento ocidental. Escreve: “Modern Western thinking is an abyssal thinking. It consists of a system of visible and invisible distinctions, the invisible ones being the foundation of the visible ones. The invisible distinctions are established through radical lines that divide social reality into two realms, the realm of ‘this side of the line’ and the realm of ‘the other side of the line’. The division is such that ‘the other side of the line’ vanishes as reality becomes nonexistent, and is indeed produced as nonexistent. Nonexistent means not existing in any relevant or comprehensible way of being. Whatever is produced as nonexistent is radically excluded because it lies beyond the realm of what the accepted conception of inclusion considers to be its other. What most fundamentally characterizes abyssal thinking is thus the impossibility of the co-presence of the two sides of the line. To the extent that it prevails, this side of the line only prevails by exhausting the field of relevant reality. Beyond it, there is only nonexistence, invisibility, non-dialectical absence.” (SANTOS, 2007, p. 47).

naturalizam a separação entre Nós e Eles. Essas narrativas, pois, moldam práticas sociais de vida cotidiana:

These are typically linked with ontological narratives - stories that actors use to make sense of their lives as members of social collectives and to define who “we” are. Boundaries between “us” and “others” are critical elements in establishing “us” and excluding “others”. (PAASI, 1998, p. 75).

Como diversos teóricos já ressaltaram, as narrativas não são neutras nem formas por meio das quais transparece a realidade, mas impõem uma determinada forma ao mundo (BRUNER, 2003; WHITE, 1980): no ato de narrar existe um processo de significação subjetiva que interpreta e transmite significados por meio dos quais se cria a realidade, em um coral dialógico social. Dessa forma, sendo instituições discursivas, as fronteiras são símbolos e, como tais, “helps us to realise the increasingly complicated meanings of ‘may’ have variegated meanings for different people in different contexts” (PAASI, 1998, p. 71).

Voltando à Europa, para Balibar (2015) as fronteiras europeias podem ser entendidas só se pensadas de forma complexa e não reducionista — ou seja, de acordo com o autor, unicamente em termos territoriais —, por meio de uma longa retrospectiva histórica que nos permita entender como elas conseguem funcionar, do ponto de vista local e global, graças a outros alinhamentos que guiam os movimentos migratórios e operam distinções entre eles.

Se pensarmos no conceito moderno de Estado-nação, este se baseia na homogeneidade dos três elementos que compõem o triângulo língua, território e identidade nacional, que, de acordo com diversos autores (KALANTZIS; COPE, 2012; KELLNER, 2002; KUMARAVADIVELU, 2012; RIZVI; LINGARD, 2010; SUÁREZ-OROZCO; QIN-HILLIARD, 2004), está sendo reconfigurado por causa da globalização, que, nas palavras de Suárez-Orozco e Qin-Hillard (2004, p. 1), “defines our era”. Embora esses autores concordem em dizer que não há uma única definição do termo “globalização”, seja por se tratar de um processo complexo — econômico, sociocultural e também político —, seja porque a globalização é vivenciada de forma diferente nos diversos lugares do mundo, muitos relacionam a esse processo global aspectos como a mudança do espaço-tempo, ou em termos de redução ou de aceleração; *de-territorialization*, não somente dos processos econômicos, mas também de processos sociais e culturais; e “desaparição das

fronteiras” (APPADURAI, 2014; KUMARAVADIVELU, 2012).

O debate polariza-se entre os defensores da deterritorialização capitalista (BOLAFFI, 2001, p.49), que defendem o valor positivo da mobilidade para o alcance de uma economia transnacional, e os defensores das comunidades locais, cujo discurso baseia-se em ideais de pureza e homogeneidade. Grosfoguel (2008) define esse binarismo como nacionalismo eurocentrado, de um lado, e fundamentalismo do terceiro mundo, do outro. O primeiro reproduz hierarquias coloniais de poder dentro do Estado-nação, reforçando o pensamento eurocêntrico, enquanto o segundo, vendo-se em uma posição de exterioridade à modernidade, responde com um discurso de suposta pureza.

A impossibilidade de pensarmos o mundo moderno em sistemas binários é evidenciada por Boaventura de Sousa Santos (1997) na sua teorização do processo da globalização, analisado-o como um processo em mão dupla entre global e local; nesses movimentos, acontecem reconfigurações. Consideramos que as fronteiras estão, de fato, longe de desaparecer, mas sendo reconfiguradas, adquirindo sentidos complexos (BALIBAR, 2015; PAASI, 1998), e não fixos. Nesse contexto, o autor salienta que:

we have now entered a new era and that terms such as “migrations”, “borders”, “population” along with the political categories built upon them have changed their meanings. Hence, we cannot use them as we have so far. On this as on some other points (such as currency, citizenship, labour) we can say that Europe **will either be realized by revolutionizing** its vision of the world and its societal choices **or it will be destroyed** by denying realities and by holding onto the fetishes of the past. (BALIBAR, 2015, s/p, grifos no original).

Além de serem complexas, porque não justaponíveis com aqueles estaduais⁷⁰, continua o autor, as fronteiras mantêm uma dimensão dupla com os territórios colonizados pela Europa no século passado, com a diferença de que

⁷⁰ “We tend to think that the external limits of the European Union define the ‘real’ borders of Europe, which is a mistake. These limits do not coincide with those of the Council of Europe (which include Russia and determine the area of competence of the European Court of Human Rights), nor with those of NATO, which includes the US, Norway, Turkey, etc. and is in charge of protecting the European territory (especially against Eastern enemies) and engineering some of the military operations on the southern shore of the Mediterranean Sea, nor with the Schengen zone (which includes Switzerland but excludes the UK), nor with the Eurozone which shares the common currency controlled by the ECB (and which still includes Greece today but not the UK, Sweden or Poland). In the light of recent developments, we should - I think - admit that these delimitations will never merge. And that, therefore, Europe cannot be defined on the basis of a territory, except in a reductionist and contradictory way.” (BALIBAR, 2015, s/p).

agora essas mesmas fronteiras não são mais cruzadas por iniciadores de movimentos colonizadores, mas recebem e regulam os movimentos de fora, “allowing for each ‘local’ border to function as a projection of the order of the world” (BALIBAR, 2015, s/p).

Apoiando a concepção de fronteiras anteriormente exemplificadas, Dussel (2000) e Balibar (2015) mostram como, ao longo dos séculos, houve um deslocamento semântico no entendimento de Europa. Na época da Antiga Grécia, as culturas consideradas mais cultas e civilizadas estavam na África e na Ásia, enquanto a então Europa moderna, que encontrava-se no noroeste da Grécia, era considerada “uncivilized, the nonpolitical, the nonhuman” (DUSSEL, 2000, p. 265). A narrativa da linearidade Grécia-Roma-Europa é, segundo o autor, uma construção ideológica localizada na época do Romantismo, assim como é ideológico o esquecimento de que o norte da África era considerado parte do Império Romano, bem como o leste, com Costantinopla, e, como consequência, o Império Romano foi tanto latino-cristão quanto árabe-muçulmano.

Se pensarmos também na história italiana, como mostra Della Loggia (2010), a posição geográfica da península fez com que, desde o século XVI a.C, o país estivesse aberto às influências árabes, que, por mais de seis séculos, ocuparam, a períodos intermitentes, partes da península — como Sicília, Calábria, Puglia, Sardenha e Córsega, onde entraram em contato violento com genoveses, *pisani*, napolitanos —, trazendo influências culturais, literárias e científicas e deixando no território parte da população quando a dominação terminou.

Quijano (2007a) ressalta como, na estrutura social, elementos e experiências descontínuas historicamente heterogêneas articulam-se para poderem se impor sobre os outros. As construções sociais nunca têm uma origem transcendente ou natural, mas:

Es siempre una historia de necesidades, pero igualmente de intenciones, de deseos, de conocimientos o ignorancias, de opciones y preferencias, de decisiones certeras o erróneas, de victorias y derrotas. De ningún modo, en consecuencia, de la acción de factores extrahistóricos. (QUIJANO, 2007a, p. 99).

Nesse sentido, Grosfoguel (2013), em um artigo que analisa a relação entre racismo e sexismo como estruturas fundantes do conhecimento ocidental, relaciona a quatro genocídios — contra judeus e muçulmanos na conquista de Al-Andalus;

contra os povos indígenas na conquista das Américas; contra os africanos que foram levados para o continente americano e contra as mulheres europeias queimadas por serem consideradas bruxas — o fundamento do privilégio epistêmico ocidental eurocêntrico e a criação do “sistema-mundo capitalista/patriarcal ocidentalocêntrico/cristianocentrico moderno/colonial”. Escreve:

Los cuatro genocidios/epistemicidios son constitutivos de las estructuras epistemicas racistas/sexistas que produjeron el privilegio epistémico y la autoridad de la producción de conocimiento del hombre occidental y la inferioridad del resto de la humanidad. (GROSFOGUEL, 2013, p. 52).

Quer dizer que, por meio desses encontros, a Europa construiu identidades hierárquicas-coloniais-modernas que, tiradas do contexto histórico, foram narradas como naturais e inquestionáveis em prol do capitalismo. Escreve o autor:

Las relaciones intersubjetivas correspondientes, en las cuales se fueron fundiendo las experiencias del colonialismo y de la colonialidad con las necesidades del capitalismo, se fueron configurando como un nuevo universo de relaciones intersubjetivas de dominación bajo la hegemonía eurocentrada. Ese específico universo es el que será después denominado modernidad. (QUIJANO, 2007a, p. 94).

Vemos como a predominância epistêmica imbrica-se com a eliminação ontológica do diferente, considerado-o inferior e desumano, e como desse encontro com a diferença se construiu a modernidade. A humanidade que se consolidou a partir dessa epistemologia eurocentrada se baseia na divisão entre inferiores e superiores, irracionais e racionais, primitivos e civilizados, tradicionais e modernos, e, nessa categorização, a Europa se posicionou no nível mais avançado de um percurso evolutivo e linear que ocupa por meio da mitológica ideia de que ela seria preexistente ao padrão de poder do capitalismo e da racionalidade (QUIJANO, 2007a).

Defendemos, na segunda parte deste capítulo, que as políticas migratórias e de acolhimento europeias, analisadas em contexto italiano, baseiam-se em ontoepistemologias modernas-coloniais e, alimentando-se de um discurso humanista, de tolerância e respeito continuam a impor a superioridade ontoepistêmica do mundo ocidental eurocentrado⁷¹.

⁷¹ No nosso entendimento, “eurocêntrico” refere-se a uma determinada hegemonia cujos efeitos são de extrema relevância para este trabalho e que não se limita à área geográfica europeia, embora precisemos lembrar que é a partir do encontro dos europeus com outras culturas e

1.1.2 O Estado-nação e as fronteiras da modernidade

Como frisamos anteriormente, um aspecto importante a ser evidenciado é a ligação entre as políticas atuais para migrantes e o Estado-nação (WIEVIORKA, 2015). Consideramos que o mito da homogeneidade do Estado-nação baseado nos três pilares — território, língua e identidade (RIZVI; LINGARD, 2010) — ainda existe. Já Nimako e Willemsen (2011) consideram o Estado-nação baseado em um patrimônio comum constituído por religião, língua e ascendência étnica. No entanto, as duas definições baseiam-se em elementos de continuidade, como se existisse uma substância invariável a ser transmitida de geração em geração (BALIBAR, 2009). Essa mesma narrativa de homogeneidade é, a nosso ver, traduzida para as fronteiras supranacionais, embora Balibar (2009, p. 193) aponte que as “(super)borders”, ou “fronteiras globais”, sofreram um processo de enfraquecimento ou fortalecimento, dependendo de quem aquele limite separa, refletindo o sistema mundial.

Como lembramos, o primeiro pilar da União Europeia é o Tratado de Amsterdã que, de um lado apresenta o território europeu como espaço de livre circulação, liberdade, segurança e justiça, mas que, por outro lado, diminuiu a segurança para refugiados e requerentes de asilo, institucionalizando o princípio de segurança do espaço europeu. Ressalta-se que a Europa está sendo chamada, por vários teóricos, de “fortaleza Europeia”⁷².

Para Sayad, os movimentos migratórios foram sempre analisados a partir das categorias do Estado-nação, pois:

civilizações que ela impôs seu poder inquestionável: “El eurocentrismo, por lo tanto, no es la perspectiva cognitiva de los europeos exclusivamente, o sólo de los dominantes del capitalismo mundial, sino del conjunto de los educados bajo su hegemonía” (QUIJANO, 2007a, p. 94).

⁷² “Fortress Europe” é um termo usado comumente não só entre os estudiosos da área, como também nas mídias, para realçar a dificuldade de entrar em território europeu e para lembrar os milhares de mortos em naufrágios. De grande impacto é, a nosso ver, a obra de Gabriele Del Grande (2017), um jovem diretor de cinema italiano que criou um observatório e um *blog* chamado Fortress Europe, no qual é possível encontrar material sobre as migrações, especialmente uma exaustiva revisão, a partir de 1988, de todas as vítimas das fronteiras e matérias como vídeos e fotos sobre refúgios, centros de expulsão e de acolhida, além de histórias de vida, etc. O material foi gerado em seis anos de viagens ao longo das fronteiras do Mediterrâneo. Para uma revisão histórica acadêmica dos movimentos migratórios do Setecento até agora, sugere-se a leitura de Sassen; Gregorio, 1999. Na obra, a autora mostra como esses fluxos não dependem de livre escolha individual, mas de movimentos estruturais ligados ao sistema político e econômico. Já sobre políticas migratórias europeias, recomendamos a leitura de Caviedes, 2004.

l'immigrazione costituisce il limite dello Stato nazionale, una fronteira che permette di comprendere ciò che lo stato intrinsecamente (la sua verità fondamentale), una frontiera (ontologica, si potrebbe dire) dell'essere stesso dello Stato che, per potere esistere, si è dato delle frontiere nazionali. (SAYAD, 1996, p. 10).

Refletir sobre a migração significa, portanto, refletir sobre o funcionamento do Estado em um processo de lembrança da sua gênese histórica e social com o intento de desnaturalizar seus fundamentos. Questionar a naturalização do Estado-nação significa também, de acordo com o autor, questionar as nossas categorias mentais e a nossa visão de mundo, que estão pautadas nas categorias nacionais, interiorizadas em nós, e por meio das quais pensamos as migrações. O sociólogo e filósofo, porém, ao pensar as migrações como fato universal, parece pensar o Estado-nação também como categoria universal, e não como categoria moderna/ocidental/colonial.

Para tanto, as atuais migrações requerem um olhar que saiba transbordar o Estado-nação em uma perspectiva diaspórica ou transnacional, como veremos no terceiro capítulo. Nesse sentido, as políticas baseadas no triângulo território, língua e identidade não conseguem dar as respostas necessárias a esse fenômeno, também no caso de ampliação dos confins territoriais a entidades supranacionais.

Como se podem pensar sobre pessoas em movimento em categorias fixas e essencialistas? Embora a globalização tenha enfraquecido o conceito de Estado-nação, cujas características principais foram ou estão sendo mudadas, o mito de sua naturalidade e homogeneidade está bem longe de desaparecer (WRIGHT, 2015). Pode-se afirmar que assistimos a um movimento que visibiliza a pluralização de identidades religiosas, linguísticas e culturais, e esses encontros com as diferenças, se de um lado desestabilizam e desafiam a ideia de homogeneidade da identidade nacional, do outro provocam movimento para a manutenção da ordem, estabelecida de cima; da homogeneidade, embora imaginada, e da pureza, nunca existida.

Antes de analisar as implicações desse movimento de pluralização, acredita-se que seja importante entender o objeto em crise. Qual é o conceito de nação desafiado? Como se forma a identidade nacional?

Embora o uso da palavra “nação”, em território europeu, seja mais antigo (NAZIONE, 2008), ele se carrega de novos significados a partir do século XVIII, com os movimentos romancistas que ligam o conceito de “nação” àquele de “pátria” e

depois com o surgir dos primeiros Estados-nação, quando ao significado político e jurídico de “Estado” se ligam indissolavelmente o elemento geográfico — o território — e o elemento étnico — a população. Esse último é visto, de acordo com a ideologia moderna do século XVIII, como socialmente, culturalmente e linguisticamente homogêneo (HOBBSAWM; RANGER, 1983).

Atualmente, o que parece ser um desafio é esse conceito moderno de Estado-nação pelo qual um determinado Estado em um determinado território corresponde uma nação que fala uma língua e compartilha uma cultura. Balibar e Wallerstein (1991) ressaltam que, dependendo da época histórica e dos contextos sociopolíticos, a percepção da correspondência dos três elementos muda. O que queremos salientar é que a criação do conceito moderno do Estado-nação, nascido sob a ideologia burguesa moderna e até então cristalizado, fundamenta a sua existência política na projeção de uma preexistente unidade “étnica” ou “popular”:

The idea of nations without a state, or nations “before” the state, is thus a contradiction in terms, because a state always is implied in the historic framework of a national formation (even if not necessarily within the limits of its territory). But this contradiction is masked by the fact that national states, whose integrity suffers from internal conflicts that threaten its survival (regional conflicts, and especially class conflicts), project beneath their political existence to a preexisting “ethnic” or “popular” unity. (BALIBAR; WALLERSTEIN, 1991, p. 331).

O que está em crise, portanto, é a ideia de homogeneidade e universalidade gerada por meio de narrativas que ajudaram a criar uma etnicidade imaginada e compartilhada, homogênea e estática. Essas narrativas da nação têm que ser entendidas no seu próprio contexto de criação: os nascentes Estados europeus do século XVIII, cujos objetivos eram fortalecer a coesão sociocultural quando dominavam os valores da burguesia, como “individualismo, igualdade, liberdade, propriedade, universalidade, contrato e tolerância” (SAVIANI, 1990, p. 174).

Diante da heterogeneidade socio-linguístico-cultural, as narrativas da nação moldaram uma uniformidade e uma universalidade ideais, fazendo-as parecerem naturais, objetivas e imutáveis. Como lembra Bruner (2003, p.6), “Common sense stoutly holds that the story form is a transparent window on reality, not a cookie cutter imposing a shape on it”.

A união natural e estática entre os elementos fundadores se sustenta na tradição vista por Eric Hobsbawm e Terence Ranger (1983) como o conjunto de

regras e rituais com conteúdo simbólico que, pela repetição, inculcam determinados valores e normas. Essa repetição ritual narrativa produz e reproduz a identidade da nação, a identidade dos seus habitantes e a realidade na qual essas personagens agem. De acordo com Jerome Bruner (2003), as narrativas - sejam histórias, mitos ou contos - além de nunca serem inocentes, moldam a interpretação dos fatos, criando a realidade do mundo no qual vivemos e as identidades de seus habitantes.

Compartilhar histórias e narrativas, portanto, além de fortalecer a coesão cultural, cria uma comunidade interpretativa. Essa comunidade participará dos mesmos hábitos interpretativos (MONTE MÓR, 1999), fazendo com que as narrativas pareçam naturais e inquestionáveis, bem como colocando as bases da capacidade intersubjetiva. Nas palavras de Bruner (2003, p. 16): “Being able to read another’s mind need depend no longer on sharing some narrow ecological or interpersonal niche but, rather, on a common fund of myth, folktale, ‘common sense’”.

Essa visão de homogeneidade e de uniformização ajudou a criar uma visão dicotômica e de oposição entre nós e eles, entre a nossa cultura e a cultura deles, o que, a nosso ver, está na base dos conflitos atuais. Essa divisão dicotômica concretiza-se nas políticas de acesso à cidadania, que ajudam a entender a visão de identidade nacional ou supranacional, embora esse assunto seja considerado multifacetado e dinâmico.

Como anteriormente colocado, e como veremos mais aprofundadamente a seguir, neste capítulo, a cidadania, entendida do ponto de vista sociológico, fornece um sentimento de pertencimento a uma comunidade e oferece uma identidade, estabelecendo a quem somos iguais e de quem somos diferentes (DONATI, 2013). Impõe, pois, uma norma hierarquizante que divide e atribui espaços.

1.2 FRONTEIRAS DA PELE: TOCAR E CHEIRAR A DIFERENÇA

I turn around as you pass me. You are a stranger. I have not seen you before. No, perhaps I have. You are very familiar. You shuffle along the foot path, head down, a grey mac shimmering around your feet. You look dirty. There are scars and marks on your hands. You don’t return my stare. I think I can smell you as you pass. (AHMED, 2000, p. 21).

Tendo ressaltado o caráter contingente e contextual de categorias como fronteiras e nação, consideramos imprescindível pensar nestes dois aspectos: de um lado, a importância das fronteiras, baseadas em textos legislativos, em macro e micropolíticas como base para a construção de uma determinada ordem geopolítica mundial; do outro, o convite de resignificação a partir da leitura que oferecemos neste texto sobre os movimentos migratórios da atualidade e no papel que eles têm de deixar visíveis controvérsias e contradições (LATOURE, 2012) capazes de abrir outras leituras do mundo, em vista da reconceitualização dos encontros interculturais, cujo contexto estamos agora delineando.

Antes de tratar de políticas migratórias, de governança da diversidade e de acolhimento, precisamos pensar mais aprofundadamente sobre o nosso entendimento do ser humano e do que consideramos estar em jogo nos encontros migratórios. Como ressaltado até aqui, tratar de migrações ajuda a pensar sobre os encontros como metonímia dos arcabouços epistemológicos em jogo sem, todavia, colocar em segundo plano a corporalidade.

Na cultura ocidental, a racionalidade e a mente são concebidas em oposição ao corpo, como duas mônadas interligadas, mas independentes e totais: com Descartes, o ser humano foi colocado em um plano hierárquico superior como ser racional; o “cogito ergo sum” foi a base de toda a epistemologia ocidental e considerado o começo da época moderna (DUSSEL, 2008; GROFOGUEL, 2013).

Dussel (2008) faz uma arqueologia do nascimento do *ego cogito*, mostrando como a formação jesuíta de Descartes e suas leituras influenciaram a teorização do conceito de corpo como uma máquina puramente quantitativa e substancial, objeto da mecânica e da matemática (*res extensa*) separada da *res cogitans*, ou seja, a alma, um organismo qualitativo. Dussel mostra como essa conceitualização cartesiana, na qual se baseou o paradigma filosófico moderno e a concepção do ser humano ocidental moderno, parte de uma aporia que Descartes nunca conseguiu explicar: se é o corpo, organismo quantitativo, que conhece e funciona como mediador do mundo externo, como as paixões se conectam ao processo cognitivo da *res cogitans*, organismo qualitativo? Essa aporia é, a nosso ver, uma das brechas para entendermos a contingência dessa construção e pensarmos a corporalidade a partir de outras epistemologias.

O conhecimento, de acordo com Descartes, é um ato que depende de um

organismo quantitativo, a *res cogitans*, independente e separado do corpo, dependente das ligações neurológicas aos centros da fala. Temos, pois, de um lado a separação moderna ocidental entre a mente, superior, e o corpo, sede das necessidades e das emoções, consideradas inferiores, pois estão ligadas à animalidade do ser humano; do outro, o conhecimento, estreitamente ligado ao logocentrismo. Ademais, continua Dussel, o corpo de Descartes é pensado a partir de uma localização geopolítica bem precisa: a França e o norte da Europa no século XVI.

Esa pura máquina no advertirá su color de piel ni de raza (evidentemente Descartes sólo piensa desde la raza blanca), ni obviamente su sexo (igualmente piensa sólo desde el sexo masculino), y es la de un europeo (no dibuja ni se refiere a un cuerpo colonial, de un indio, de un esclavo africano o de un asiático). La indeterminación cuantitativa de toda cualidad será igualmente el comienzo de todas las abstracciones ilusorias del “punto cero” de la moderna subjetividad filosófica y de la constitución del cuerpo como mercancía cuantificable con un precio (como acontece en el sistema de la esclavitud o del salario en el capitalismo). (DUSSEL, 2008, p. 165).

Baseada nessa conceituação ontológica, a filosofia cartesiana produziu uma epistemologia universal desvinculada do sujeito produtor de conhecimento, das relações sociais, do contexto histórico e social e se propôs como um conhecimento monológico, assituado e associal (GROSFUGUEL, 2013, p. 37).

Grosfoguel (2013, p. 38) continua argumentando que a “tradición del pensamiento masculino occidental” substitui o conhecimento do ego, considerado no seu individualismo, aquele de Deus, produzindo um “universalismo idólatrico” reso possível do ego conquiro e ego extermínio. Quer dizer que os epistemicídios/genocídios do século XVI possibilitaram sócio e historicamente a transformação do “yo conquisto, luego existo” em el racismo/sexismo epistémico del “yo penso, luego existo” (GROSFUGUEL, 2013, p. 39), levando ao que poderia ser resumido em “só eu penso; logo, só eu tenho o direito de existir”.

Autores como Butler (2002) e Ahmed (2000) propõem repensar o corpo a partir da sua construção cultural: a materialidade do corpo, e conseqüentemente sua forma de produção, é uma construção sócio-histórica-cultural, portanto contingente e mutável. A materialidade do corpo é definida por Butler (2002, p. 18-19) como “el efecto del poder, como el efecto más productivo del poder [...] la materialidad del cuerpo ya no puede concebirse independientemente de la materialidad de esa norma reguladora”. Quer dizer que, na visão pós-estruturalista de Butler, o corpo não

é algo preexistente ao contexto, não encontra sua razão de ser em um plano transcendente e essencialista, mas é produzido por um duplo movimento de reiteração performativa da norma, engendrada pelo discurso baseado em relações de poder, e influenciado pela “geopolítica do conhecimento” (MIGNOLO, 2011), e de exclusão da alteridade que não se encaixa na norma. Existe, portanto, uma classificação dos corpos que se localizam em espaços discursivos criados pelo movimento de identificação e exclusão, a partir dos quais se constituem comunidades (BUTLER, 2002, p. 178), como veremos mais aprofundadamente no capítulo 3.

O que nos interessa agora é, com base em Ahmed (2000), ressaltar a possibilidade de teorizar os encontros a partir do toque, da construção cultural do corpo e sua materialidade, pois diferentes formas de toque configuram diferentes corpos sociais e nesses toques, como já ressaltado anteriormente, existem movimentos fronteiriços para além dos seus próprios limites, nos quais entram em jogo mundos além deles mesmos (BUTLER, 2002, p. 11).

Isso quer dizer que, nos encontros estão em jogo os mundos, com suas historicidades e as histórias; portanto, as políticas das diferenças envolvem-se na construção da materialidade corporal: existem alguns corpos que são considerados diferentes de outros, e essa linha de diferença se constrói na relação com outros (AHMED, 2000). Sendo o corpo uma construção sócio-histórica e cultural, a corporalidade dos sujeitos e sua exclusão/inclusão está já inserida em um específico quadro social. Escreve Ahmed (2000, p. 44): “When assuming a body image, subjects ‘take on’ the burden of particular bodily others which both precede them and are reinvented by them”. A pele que habitamos, pois, constitui nossas fronteiras, fronteiras que sentem e registram os toques.

Existem espaços que podem ser habitados por alguns corpos; existem fronteiras que habitamos por sermos reconhecidos pelos outros como brancos ou negros, homens ou mulheres, heterossexuais ou homossexuais: o outro do eu não é qualquer pessoa, o migrante não é qualquer um e nem o refugiado. Ahmed (2000, p. 56) evidencia essa diferença mostrando que o outro não é qualquer corpo — *any-bodies* —, mas corpos específicos — *some-bodies* — que habitam fronteiras historicamente e socialmente construídas. Alguns corpos são, portanto, já reconhecidos como outros.

1.3 FRONTEIRAS HISTÓRICAS E MEMÓRIA DES/CONTÍNUA: ITÁLIA E BRASIL

Space time mattering is iteratively reconfigured with each interaction but electrons and atoms are good to journey with because they are not so easily seduced into the times of linear history, nation and family, they sparked nuclear political imaginings that cut across space times (BARAD, 2014).

Argumentamos, nos parágrafos precedentes, como a geopolítica mundial e os corpos que habitamos são fronteiras que limitam as interações com o outro: as escolhas de cada sujeito são limitadas e predeterminadas socialmente. Existem espaços socioculturalmente construídos que limitam os movimentos possíveis, e esses espaços são criados pelas normas em interação com os sujeitos, como mostramos anteriormente. Torna-se, pois, relevante mostrar as fronteiras construídas por políticas migratórias e políticas públicas, com o intento de apresentar os espaços, o teatro e os atores dos encontros desta pesquisa. O intento aqui não é oferecer uma história das políticas migratórias e de acolhimento, mas explicar aos leitores os contextos com os quais esta pesquisa se deparou e nos quais foram gerados os dados que alimentam as reflexões deste texto. Além disso, cabe ressaltar que a brevidade dessas apresentações é justificada pelo objetivo de situar o leitor para que sejam mais bem entendidas as questões levantadas a seguir.

Dedico uma parte deste capítulo a uma breve contextualização histórica, com o intento de fornecer instrumentos que possibilitem ao leitor construir sentidos mais enraizados dos assuntos tratados nos capítulos seguintes. Como colocamos anteriormente, um exercício de intercultura precisa ser *grounded* em um determinado contexto e, para tanto, fornecer alguns elementos históricos permite ler o presente⁷³, pois, nas palavras de Latour (1994, p. 69), o tempo é uma “irrupção miraculosa de coisas novas que já existem desde sempre”. Tratando-se de encontros, como já colocamos anteriormente, segundo Ahmed (2000) faz-se

⁷³ A construção de tempo linear é ocidental e moderna. Latour (1994), na sua obra *Jamais fomos modernos*, especificadamente no capítulo 2, oferece uma visão revolucionária de tempo e temporalidade. De acordo com o autor, a concepção de tempo linear, como uma flecha que do passado é projetada para o futuro, vem da constituição moderna, e essa temporalidade moderna não permite uma compreensão nem do presente, nem do passado. Sua proposta é, portanto, pensar em tempos múltiplos, não como uma mudança de temporalidade, já que a temporalidade nada é que um tipo de classificação de relações entre objetos, e, portanto, com nada de temporal, mas como uma “ressurgência” (p. 68), um tempo em espiral em que nossas “ações são enfim reconhecidas como politemporais” (p. 74).

necessária uma consciência ao pensar quais encontros do passado estão presentes nos nossos presentes⁷⁴.

Isso se faz necessário para não permanecermos em uma suposta posição neutra e destacada (GHILARDI, 2012) de onde traduzimos os outros à nossa imagem em um processo unidirecional — como vemos no capítulo 2 e mais aprofundadamente no 3, ao discutir o nosso entendimento de tradução — ou estamos suspensos em um vácuo temporal no qual o que consideramos presente é a única dimensão levada em conta.

Pasqualotto (2012, s/p) ressalta a importância da visão intercultural como prática para sair da “unacultura” ocidental do universalismo eurocêntrico. Assim sendo, “la visione” interculturale deve in realtà proporsi come “pratica” interculturale, come un insieme aperto di interazioni tra idee ed esperienze nate e maturate in ambiti culturali diversi”.

Uma prática intercultural que se propõe como interações e experiências requer uma tomada de consciência, um enraizamento, cujo aspecto básico para a interculturalidade pode ser entendido a partir do conceito que Castro-Gomez (2005, p. 214-218) desenvolveu e que deu título a sua obra, definido como “hybris del punto cero”. O autor colombiano afirma:

me refiero al imaginario según el cual, un observador del mundo social puede colocarse en una plataforma neutra de observación que, a su vez, no puede ser observada desde ningún punto. Nuestro hipotético observador estaría en la capacidad de adoptar una mirada soberana sobre el mundo, cuyo poder radicaría precisamente en que no puede ser observada ni representada. Los habitantes del punto cero (científicos y filósofos ilustrados) están convencidos de que pueden adquirir un punto de vista sobre el cual no es posible adoptar ningún punto de vista.

Sendo assim, para podermos exercer uma prática intercultural fora dos moldes ocidentais e eurocentrados, precisamos antes entender o nosso espaço social no mundo. É interessante pensar, em um exercício de ampliação de horizontes para outros olhares e disciplinas, que o termo “*grounding*” — que podemos traduzir como enraizar, firmar-se, na área da bioenergética⁷⁵ — é um

⁷⁴ Presente, passado e futuro são termos que usamos, nesta narrativa, sob rasura (HALL, 2000), levando o leitor, por meio das nossas palavras, a explorar as possibilidades oferecidas ao sair do paradigma moderno e a, dessa forma, como vemos a seguir, pensar o tempo de uma maneira “compenetrante”.

⁷⁵ A bioenergética é uma área da psicoterapia que foi desenvolvida principalmente pelo psicoterapeuta estadunidense Alexander Lowen a partir dos ensinamentos de Wilhelm Reich,

estado de equilíbrio energético alcançado por meio de um conjunto de exercícios que possibilitam um contato com a realidade e com a existência de cada um, uma ocupação consciente do nosso lugar no mundo, por meio do contato com o chão, de forma sensível e não mecânica. O sujeito pode experimentar o próprio espaço no mundo; quanto mais equilibrada a troca energética com o chão, tanto mais o sujeito consegue ocupar seu espaço e se movimentar nele. Esse é, pois, um exercício para entrarmos em contato com nossas emoções para uma percepção consciente do presente (LOWEN, 1982). Uma percepção consciente do presente, do aqui e agora, é fundamental para a conceptualização de encontros interculturais cuja teorização apresentamos com mais vagar nos próximos capítulos.

A ocupação e a conscientização do espaço do “aqui e agora” não se limita a um entendimento daquele que é corriqueiramente chamado de “presente”, pois:

time is not given, it is not universally given, but rather that time is articulated and re-synchronized through various material practices. In other words, just like position, momentum, wave and particle, time itself only makes sense in the context of particular phenomena. So what is going on here is that physicists are actually making time in marking time, and that there is a certain way in which what we take to be the “past” and what we take to be the “present” and the “future” are entangled with one another. What we have learned from this experiment is that what exists are intra-active entanglements. (BARAD, 2012, p.66).

Uma breve revisão histórica de como se construíram as identidades nacionais na Itália e no Brasil torna-se de grande interesse em busca de uma percepção consciente dos encontros interculturais, que, como lembramos, sempre evocam encontros passados. Assim como Ahmed (2000), Barad (2012) e Latour (1994), outro autor que enfatiza a ligação do nosso ser e agir no passado é Foucault (2003, p. 258), quando, ao ressaltar a dimensão histórica dos acontecimentos discursivos presentes, afirma que “em um certo sentido, não somos nada além do que aquilo que foi dito há séculos, meses, semanas...”.

Oferecemos a seguir dois breves relatos históricos sobre o passado de emigração que caracterizou a península italiana e de imigração que constituiu o Brasil, colocando em diálogo com os discursos atuais para esboçar uma análise dos encontros interculturais presentes, lembrando ao nosso leitor que o que é

aos quais foi fornecida uma conotação inovadora. Entre as principais inovações, temos o *grounding* como exercício de percepção do presente, da realidade e do próprio ser por intermédio de um contato com as próprias emoções.

considerado “agora”, “antes” e “depois” pode ser pensado em uma forma não linear, mas como uma *com-presença*⁷⁶.

Entendemos, pois, que esses dois aspetos da história nacional dos países, nos quais são inseridas as realidades em que foram gerados os dados da presente narrativa, são determinantes para as lógicas que alimentam as *governance* atuais. Fundamentamos as razões a seguir.

1.3.1 Itália e italianidade: id-entidade e (in)visibilidade

Alguns meses atrás, na Itália, foi novamente proposta uma reforma do sistema de cidadania: o número de menores de idade não considerados italianos pela lei por serem filhos de pais não italianos, embora nascidos em território nacional, está crescendo sempre mais, assim como seus pedidos por acesso a direitos de cidadão. A reforma⁷⁷, que prevê uma mistura entre *ius soli* e *ius culturae*, teve êxito positivo na Câmara dois anos atrás (2015)⁷⁸, enquanto no Senado ainda a mais recente votação, de 23 de dezembro de 2017, não obteve o quórum necessário para ser aprovada. Sem querer nos aprofundar na proposta de lei e nos seus avanços e suas criticidades na discussão desta narrativa, considerando que se trata mais especificamente de migrações forçadas e movimentos migratórios, consideramos interessante oferecer algumas reflexões sobre o debate para pensarmos sobre alguns aspetos do complexo panorama cultural italiano e da construção de italianidade, com o intuito de mostrar como categorias da modernidade/colonialidade estão enraizadas no pensamento ocidental, tendo em

⁷⁶ O adjetivo italiano “*compresente*” deriva do substantivo “*compresenza*”, que significa estar presente com outros. Decidimos traduzi-lo desta forma, pois perderíamos parte do significado, considerando que uma tradução nunca traspõe todos os sentidos, mas envolve perda.

⁷⁷ Cf. Italia, 2015.

⁷⁸ Cabe ressaltar que a primeira proposta de lei de reforma da cidadania foi feita em 1999 e algumas propostas mantiveram-se no desenho de lei de 2003, que chegou à aprovação da Câmara só em 2015, sendo também afetada pelas diversas interrupções das legislaturas italianas que obrigavam o desenho de lei a começar o procedimento novamente. Desde 2015, está esperando a aprovação no Senado. Mais informações podem se encontradas em: <<https://www.internazionale.it/notizie/annalisa-camilli/2017/10/20/riforma-cittadinanza-da-sapere>>. Acesso em: 12 nov. 2017. Sobre o desenho de lei, recomendamos a leitura de: <<http://www.senato.it/leg/17/BGT/Schede/Ddliter/46079.htm>>. Acesso em 23 jan. 2016. O debate da sociedade civil pode ser acompanhado por meio de uma página do Facebook a favor do *ius soli*: <<https://www.facebook.com/lus-Soli-387957351252874/>>. Acesso: 3 fev. 2018.

consideração que:

National citizenship, understood both as status in law and as practice, can indeed be a mirror and a pencil for the scholar and be used as such in order to comprehend, today, notions of national identity in historical perspective. (DONATI, 2013, posição *e-book* 5834-5836).

Lendo o relatório do procedimento da proposta de lei em trânsito no Senado (ITALIA, 2017c), cujo objetivo é a mudança da lei de 5 de fevereiro de 1992 nº 16, entendemos que a leitura italiana de cidadania é feita na equação com a nacionalidade. De fato, a proposta da reforma da cidadania visa modificar a lei de 5 de fevereiro de 1992 nº 190, cujo artigo primeiro recita:

Art. 1

1. È cittadino per nascita:

a) il figlio di padre o di madre cittadini;

b) chi è nato nel territorio della Repubblica se entrambi i genitori sono ignoti o apolidi, ovvero se il figlio non segue la cittadinanza dei genitori secondo la legge dello Stato al quale questi appartengono.

2. È considerato cittadino per nascita il figlio di ignoti trovato nel territorio della Repubblica, se non venga provato il possesso di altra cittadinanza. (ITALIA, 1992).

A lei de 1992 continua afirmando que, para o estrangeiro poder adquirir a cidadania italiana, precisa satisfazer três normas: ter nascido na Itália; ter residido sem interrupções em território italiano até a maioridade e, até o 19º ano de idade, declarar a vontade de adquiri-la.

Donati (2013) oferece uma interessante análise da história política da cidadania italiana e do conceito de italianidade, mostrando como o conceito de italianidade é historicamente complexo, pela história da península italiana, cuja unificação política aconteceu só em 1861, com mudanças significativas ao território atualmente incluído nas fronteiras do Estado. Isso fez com que, desde a origem política da Itália, as leis de transmissão de cidadania — nessa época se falava de *sudditi italiani* —, em alguns territórios, envolvesse uma combinação de *ius sanguinis* com alguns elementos do *ius soli*, enquanto em outros houvesse uma exclusividade de *ius sanguinis*⁷⁹. Posteriormente também, no caso dos chamados

⁷⁹ Por exemplo, até 1865, quando foi introduzida a legislação nacional unificada, o sistema de cidadania era diferente nos territórios dos Estados pré-unificação e naqueles onde era válido o código *sabauda* que concedia a cidadania com elementos combinados de *ius sanguinis* e *ius soli* para, por exemplo, filhos de estrangeiros nascidos no reino com 10 anos de residência; em

italiani non regnicoli, ou seja, considerados italianos por uma questão de origem do território de nascimento, que, porém, não fazia politicamente parte dele — como o Ticino, a Córsega e Malta⁸⁰ —, pode-se notar como a italianidade tinha uma origem etnográfica e geográfica, fazendo com que “the national concept of *italianità* was being shaped in a nonhomogeneous way” (DONATI, 2013, posição *e-book* 580-581). A autora continua mostrando a complexidade de conceitos como cidadania e italianidade afirmando:

The fact that the provisions concerning *ius soli*, naturalization and loss of subjecthood, to name just a few, were applied according to geography points to an important identity issue because, under these circumstances, the interrelated notions of *italiano* and *straniero* were being fashioned in an uneven and nonhomogeneous way. In effect, since in juridical terms it looked as if there were “many national citizenship(s) and many *italianità*” rather than “one national citizenship and one *italianità*,” our case study might indeed seem *sui generis*, especially if analyzed from the perspective of nation-statehood. Clearly, the existence and persistence of heterogeneous and chaotic citizenship provisions was, to say the least, atypical and not advisable within a context of political union because the populations of the peninsula, divided already from the point of view of linguistic dialects, regional cultural traditions and economic-social geography, were additionally separated by invisible civic borders, making the Italians almost foreigners among themselves. This is why introduction of a national civil code, inclusive of uniform citizenship norms valid for all, was seen as an additional state instrument to start “making the Italians” and strengthening the interrelated processes of statehood and nationhood. (DONATI, 2013, posição *e-book* 5858-5866).

Como relata esse trecho, a italianidade como identidade nacional foi construída, desde sua origem, por meio de negociações, mudanças e adaptações ao contexto sócio-histórico, criando uma relação *italiano-straniero* não homogênea e complexa: os italianos, pois, se vangloriam internacionalmente da diversidade e da variedade do panorama linguístico e cultural cuja origem foi o complexo cruzamento de culturas na história de um território que se espregueira no Mediterrâneo.

Feita essa importante consideração histórica, podemos voltar à lei de 1992, que, na mesma linha, fundamenta o direito à cidadania por *ius sanguinis*, com elementos de *ius soli* para os filhos de não italianos nascidos em território nacional e nele residentes até a maioridade.

A centralidade do *ius sanguinis* também precisa de uma pequena divagação

outros territórios, onde valia, por exemplo, o código de Parma, era aplicado exclusivamente o *ius sanguinis* (DONATI, 2013, posição *e-book* 547-624).

⁸⁰ Nesses territórios a língua italiana era ainda largamente falada, as leis eram de tipo romano e historicamente foram ocupados por alguma população da península — por exemplo, os genoveses na Córsega (DONATI, 2013).

histórica. A Itália foi, até os últimos anos, um país de emigração: o período que é conhecido na Itália como o século das grandes migrações, da metade do XIX até o começo do século XX, de 1876 até 1976, viu emigrar um número considerável de pessoas. No segundo pós-guerra emigraram 77 mil italianos para a França, 14 mil para a Alemanha, 14 mil para a Suíça, 12 mil para Alexandria, no Egito, 6 mil para a Tunísia, 500 mil para os Estados Unidos e 500 mil para a América do Sul (CROCI; STIACCINI, 2016, p. 197).

Na América Latina, entre 1876 e 1976, emigraram mais de 5 milhões de pessoas, dentre elas 1,5 milhão para o Brasil, com uma taxa de retorno de 33%. Hoje, a Itália tem uma população de 60,6 milhões, de acordo pelo ISTAT - *Istituto Nazionale di Statistica*, (ISTITUTO NAZIONALE DI STATISTICA ITALIANA, 2017), com uma geral diminuição demográfica, com queda na taxa de nascimento e da população jovem.

Outro dado interessante, e pouco divulgado, é que, de acordo com o *Dossier statistico immigrazione 2017*, resulta que emigraram 102 mil italianos em 2015, número que chegou a cerca de 120 mil em 2016, tanto que, como confirma o relatório *Istituto Nazionale di Statistica* - ISTAT, o número de residentes com cidadania italiana caiu para 55,6 milhões, ou seja, 189 mil a menos, com um total de quase 5 milhões de italianos no exterior regularmente inscritos no sistema de *anagrafe* internacional (AIRE- *Anagrafe degli Italiani Residenti all'Estero* - Cadastro dos Italianos no Exterior).

Os cidadãos estrangeiros estão estimados em cerca de 5 milhões, dentre os quais, de 2008 até 2015, 71.672 nascidos em território italiano. Entre os considerados estrangeiros, 30% são da União Europeia, enquanto os não comunitários com permissão de residência regular são quase 4 milhões. Os “novos italianos”, ou seja, aqueles que obtiveram recentemente a cidadania, foram 29 mil em 2005, 66 mil em 2010, 178 mil em 2015 e 205 mil em 2016, dos quais cerca de 38% são menores de idade (ISTITUTO NAZIONALE DI STATISTICA ITALIANA, 2017).

No que diz respeito às migrações forçadas, 10% dos vistos de residência temporários são concedidos por motivos de asilo, e 9 em cada 10 migrantes forçados são homens. O caderno estatístico sobre pedidos de refúgio mostra que, nos anos 1990, os pedidos na Itália eram entre 2 mil e 20 mil, com picos em momentos específicos, como nos anos da guerra na ex-Iugoslávia. Foi só a partir de

2014 que os números subiram para 60 mil a 80 mil pedidos, chegando a cerca de 123.600 em 2016, a maioria do continente africano. Dado pouco comentado é que as Comissões Territoriais⁸¹, responsáveis por avaliar os pedidos, denegam uma média de 53% destes (ITALIA, 2017a).

Podemos ver que o número de italianos no exterior e o número de estrangeiros na Itália é praticamente igual, além do número atual de italianos emigrantes estar em contínuo crescimento, atingindo um significativo. É interessante pensarmos, também, sobre o modo como a cidadania é concedida a descendentes de italianos em linha direta masculina e feminina após 1948, apresentando documentos que comprovem a descendência.

Todos esses dados apresentados são os mesmos usados para fundamentar o discurso de invasão, luta da civilização contra a barbárie ou extinção da raça branca, que políticos e personagens públicos usam para fomentar o medo, a insegurança e a xenofobia, escondendo-se atrás de discursos de segurança pública, falta de recursos ou perda de valores culturais, entre outros motivos. Bauman (2008, p. 9), ao tratar do medo na modernidade, define o “medo derivado” como:

Uma estrutura mental estável que pode ser mais bem descrita como o sentimento de ser suscetível ao perigo; uma sensação de insegurança (o mundo está cheio de perigos que podem se abater sobre nós a qualquer momento com algum ou nenhum aviso) e vulnerabilidade (no caso de o perigo se concretizar, haverá pouca ou nenhuma chance de fugir ou de se defender com sucesso; o pressuposto da vulnerabilidade aos perigos depende mais da falta de confiança nas defesas disponíveis do que do volume ou da natureza das ameaças reais).

A estrutura moderna se fundamenta em um medo “difuso, disperso, indistinto, desvinculado, desancorado, flutuante” que permite o controle hegemônico por meio do consenso na confiança de obter segurança e invulnerabilidade (AHMED, 2000; BAUMAN, 2008). Para Bauman, a população ocidental vive obcecada pelas fronteiras, forçadamente abertas ao mercado, enquanto se apresenta aos indivíduos como uma fonte de injustiças e um motivo para perpetuar a violência (BAUMAN, 2008). Tratando de acolhimento, o presidente da Comissão para as Liberdades Cívicas, Justiça e Assuntos Internos (Libe) do Parlamento Europeu afirma:

⁸¹ Cabe ressaltar que seja na Itália, onde nas Comissões territoriais incluem um membro da polícia, que no Brasil, onde a regulamentação é feita pela Polícia Federal, as migrações são vistas como um fenômeno ligado a segurança nacional.

I migranti, chiunque essi siano, vengono sempre più percepiti come una minaccia in quanto stranieri. È la figura dell'hostes, di romana memoria, che non facendo parte della civitas viene considerato suo potenziale e attuale nemico. (ITALIA, 2017b, p. 9).

Ao analisar os relatórios dos procedimentos legislativos que tratam de reforma da cidadania (ITALIA, 2017c, p. 26)⁸² ou os documentos referentes ao acolhimento de migrantes, nota-se que os assuntos mais destacados são: a necessidade de repensar as fronteiras abertas, como prevê o tratado de Schengen, após os últimos atentados terroristas para prezar pela segurança dos cidadãos europeus “bene primario che le società europee sono oggi chiamate a tutelare” (ITALIA, 2017c, p. 26); a importância de preservar a identidade cultural do país e o fato da facilitação da aquisição da cidadania poder também, de acordo com alguns senadores, incentivar o aumento do fluxo migratório de *extracomunitari*, considerados *a priori* carentes de capacidades profissionais e, portanto, incapazes de participar do desenvolvimento econômico e social do país, sendo, portanto, considerados um peso para o Estado social.

l'ingresso di **extracomunitari** nel Paese, nonostante la crescente pressione dei flussi migratori. Peraltro, si tratta di persone che non parlano la lingua italiana e **prive di qualifiche professionali**, le quali perciò non **sarebbero in grado di contribuire allo sviluppo economico e sociale** [...] un notevole incremento della platea, già particolarmente consistente, di quanti - acquisita la cittadinanza italiana - avrebbero diritto alle prestazioni sociali e previdenziali. **Ciò potrebbe avere effetti molto negativi sul sistema sanitario e sul welfare.** Pertanto, a suo avviso, senza modificare la normativa vigente, sarebbe preferibile accelerare l'iter amministrativo per il riconoscimento della cittadinanza italiana a coloro che hanno maturato **i requisiti prescritti, a conclusione di un percorso di integrazione sociale, culturale e linguistica e di effettiva condivisione dei principi costituzionali.** (ITALIA, 2017c, p. 26, grifos nossos).

A solução proposta é um percurso de integração social, linguístico e cultural que leve a um “efetivo” compartilhamento dos valores constitucionais como requisito para adquirir a cidadania. A pressão de novos cidadãos que poderiam levar ao colapso o sistema de *welfare*, sem contribuir para o desenvolvimento do país, é lida em uma chave dicotômica nós-eles, sustentando a ideia de que o progressivo desmantelamento desse desenvolvimento seja causado pelo aumento das

⁸² A lei de reforma do sistema de obtenção da cidadania para estrangeiros, aprovada pela Câmara, propõe que a criança que nascer na Itália ou entrar em território nacional até os 12 anos, tendo frequentado 5 anos de curso no sistema de instrução nacional ou de 3 ou 4 anos em cursos profissionalizantes, possa entrar com pedido de cidadania italiana.

migrações:

Il sistema sanitario italiano non riesce a garantire un'assistenza adeguata **neanche alle famiglie italiane con basso reddito**, quindi un notevole ampliamento della platea dei beneficiari sarebbe insostenibile, mettendo a rischio la fornitura dei servizi sociali. (ITALIA, 2017c, p. 46, grifos nossos).

A importância do *ius culturae* é colocada, ao longo do debate, como alternativa ao multiculturalismo, que não serviu para a “efetiva” integração; a leitura do *ius culturae*, porém, não unívoca, no trecho a seguir salienta, novamente, a importância de um processo de integração cuja efetividade seja possível verificar, ressaltando a concessão de cima para baixo por meio de cerimônias solenes. Essa relação hierárquica é destacada pela declaração aberta de que as democracias ocidentais são mais avançadas em termos culturais — sendo a aceitação dos valores inquestionada e inegociável —, e vista novamente em termos dualísticos e excludentes, pois aceitar os valores ocidentais requer abandonar os da própria cultura, também em termos de sentimento de pertencimento, como ressalta o último trecho:

verifica di una reale adesione ai valori democratici e ai principi costituzionali, eventualmente anche attraverso cerimonie solenni, finalizzate a enfatizzare l'importanza dell'acquisizione dello status civitatis, presupposto per l'esercizio dei diritti, ma anche per l'adempimento dei doveri. Rileva che, a volte, gli stranieri che hanno acquistato la cittadinanza in un Paese occidentale continuano ad adottare i propri modelli culturali e non accettano gli stili di vita **delle democrazie più avanzate**. Basti pensare ai casi di mutilazioni genitali femminili o di sottomissione della donna, fenomeni che purtroppo si registrano anche in Occidente. (ITALIA, 2017c, p. 27, grifos nossos).

appare indispensabile un profondo ripensamento, soprattutto dopo gli attentati terroristici di Parigi, compiuti da **immigrati di seconda e terza generazione**, ai quali è stata riconosciuta la cittadinanza francese per *ius soli*. Del resto, a suo avviso, le politiche di integrazione sono destinate al fallimento, **se i destinatari delle misure volte a favorire il loro inserimento nella società conservano in realtà i propri usi e costumi e rifiutano di adottare uno stile di vita occidentale**. [...] favorendo la concessione della cittadinanza solo agli stranieri che **dimostrino** di condividere i valori sociali e culturali occidentali, improntati al **principio di parità tra uomo e donna e al riconoscimento del valore della vita umana, di rispettare le leggi e le tradizioni del Paese che li accoglie e di contribuire altresì al suo sviluppo**. (ITALIA, 2017c, p. 56, grifos nossos).

Inoltre, segnala l'esigenza di costruire un percorso di **effettiva integrazione** degli immigrati, **prima ancora di ogni intervento normativo**, anche attraverso l'individuazione di **un patrimonio di valori e principi connessi al concetto di cittadinanza**. Vi è il rischio, altrimenti, di concedere il

riconoscimento di tale diritto a individui che, invece, **continuano a sentirsi parte del loro Paese d'origine**. (ITALIA, 2017c, p. 52, grifos nossos).

A partir dessas palavras, sem querer generalizar a opinião pública italiana e europeia nem afirmar que a opinião política se fundamenta unicamente nessas opiniões — pois já lendo o iter do decreto-lei é possível ver opiniões contrastantes, embora, ainda que a favor da lei, sejam baseadas em um conceito de integração unilateral e economicamente justificado —, é possível ver como a cultura é vista de forma evolutiva em uma seta linear em direção ao progresso, na qual o “Nós” está na ponta e os “Outros” estão atrás. Há um julgamento de valores a respeito das culturas (GEERTZ, 2013) com a clara afirmação da superioridade da cultura ocidental (CASTRO-GOMEZ, 2005; SAID, 2007), a qual se adapta sem negociações, após algum tipo de verificação de valores. Nas palavras do filósofo italiano Gianni Vattimo (2006, p. 21):

For me the decline of the West signifies the dissolution of the idea that there was a unitary significance and direction to the history of mankind. In the modern tradition, this idea supplied a sort of permanent foundation of western thought, which considered its own civilization as the highest degree of evolution attained by mankind in general and which, on this basis, felt itself called upon to civilize, as well to colonize, convert, and subdue, all the other peoples with whom it came in contact.

Ressalta-se que o que defendemos não é uma abertura incondicionada ao outro, mas uma percepção das próprias categorias de valores e uma abertura a algum tipo de negociação em bases igualitárias, como fica mais claro ao longo deste texto. Defender-se-á que esse processo é possível só por meio de uma saída da Europa, vista como “a regional experience, with no God-given privilege to speak for all humanity” (DENIS, 1997, p. 152); ou seja, uma percepção da Europa como geograficamente localizada permitirá uma complexificação da leitura da realidade, superando a leitura dualista e linear.

Ao contrário, como salientei nos trechos citados, a inclusão do outro, sua integração no sistema político-cultural do Nós é vista de maneira funcional para um suposto desenvolvimento econômico do país, em termos de força de trabalho, que de alguma forma compense a obra de solidariedade do reconhecimento dos direitos, como um presente de cima-Nós para baixo-Outro. Dito por outro autor, com as palavras de Castro-Gomez (2005, p. 172-177):

El contraluz que establecen los filósofos iluministas entre la barbarie de los pueblos americanos, asiáticos o africanos (“tradición”) y la civilización de los pueblos europeos (“modernidad”) no sólo provee a futuras disciplinas como la sociología y la antropología de categorías básicas de análisis; también sirve como instrumento para la consolidación de un proyecto imperial y civilizatorio (“Occidente”) que se siente llamado a imponer sobre otros pueblos sus propios valores culturales por considerarlos esencialmente superiores.

Seja no debate sobre a reforma da cidadania ou na forma de acolhida dos solicitantes de refúgio, a integração é vista como uma consequência da aprendizagem e da adaptação à cultura ocidental, raramente atuados em um processo de encontro pelo viés da crítica, como vemos melhor no segundo capítulo. Além disso, os “direitos e deveres de cidadania” — cujo primeiro significado refere-se a um laço de pertencimento ao país (CITTADINANZA, 2016) — são pensados como um conjunto de valores estáveis e estáticos, um pacote estanque a ser ensinado e transmitido de forma permanente e única, para poder passar a fazer parte da italianidade. A ideia de pertencimento também é vista de forma única: como as línguas, os Estados-nação e as suas culturas também são vistos como entidades fechadas, separadas e distintas; mais especificamente, o pertencimento a eles é visto em oposição binária entre Nós-ocidentais e Eles-bárbaros⁸³.

Para Donati (2013), como frisamos anteriormente, a cidadania é uma forma de definir espaços identitários; já para Sayad (1996), as fronteiras dividem os indivíduos entre aqueles que possuem “naturalmente” a cidadania e aqueles que não a possuem, e, como continua o autor, o Estado-nação se fortalece por um processo de esquecimento da sua heterogeneidade constitutiva, como colocam também Balibar e Wallerstein (1991, p. 88):

We can therefore acknowledge the fact that the national formation is the product of a long “pre-history”. This pre-history, however, differs in essential features from the nationalist myth of a linear destiny. First, it consists of a multiplicity of qualitatively distinct events spread out over time, none of which

⁸³ Cabe ressaltar que, após o homicídio em Paris na sede do jornal Charlie Hebdo (7 de janeiro de 2015), floresceram discursos baseados em identidades estáticas, homogêneas, em um jogo de forças para estabelecer o próprio poder e a própria Verdade. Não faltaram manifestações em defesa da identidade nacional, da sua tradição e dos princípios democráticos, ressaltando novamente a leitura dicotômica do mundo da cultura ocidental, liberal, moderna e progressista. Nas notícias do TgSky24 (Sky News do dia 08/01/2015, 13h 46) na Itália, a então-presidente da Câmara dos Deputados, Laura Boldrini, terminou seu discurso declarando que vivemos um conflito entre a civilização e a barbárie. *Barbaro*, em italiano, assim como em português, tem o sentido de estrangeiro, mas também sem civilização, inculto, rude, grosseiro (BÁRBARO, 2001; BARBARO, 2016), e deriva do grego βάρβαρος, que indica aqueles estrangeiros cuja língua era incompreensível, considerados incapazes de se fazer compreender.

implies any subsequent event. Second, these events do not of their nature belong to the history of one determinate nation.

Essa identidade é representada como uma identidade fixa, uma identidade nacional considerada permanente e imutável, exatamente no sentido oposto do que afirma Hall (2006, p. 42, grifo no original) ao dizer que “as identidades nacionais não são coisas com as quais nós nascemos, mas são formadas e transformadas no interior da **representação**”. De acordo com o discurso da italianidade, como mostramos, a identidade nacional é nascida e transmitida através do sangue.

Por quanto pertence o sistema de acolhimento de solicitantes de refúgio, embora isso seja explicado com mais vagar a seguir, consideramos importante destacar o que afirma Claude Moraes, presidente da Comissão Liberdades Cívicas, Justiça e Assuntos Internos - LIBE do Parlamento Europeu, sublinhando como o sistema de acolhida se fundamenta em um oxímoro de acolhida feita por intermédio de políticas de segurança e de externalização que afeta e envolve, de cima para baixo, a sociedade europeia:

Ossimoro di un' accoglienza respingente, propria di chi immagina di governare il complesso fenomeno migratorio attraverso politiche securitarie e di esternalizzazione, si fa sempre più strada nella società europea, con un preoccupante effetto a cascata che travolge i media, le istituzioni e l'opinione pubblica. (ITALIA, 2017a, p. 9).

Os processos migratórios, as formas de acolhimento e de respostas às solicitações de acesso aos direitos de cidadão feitas pelos migrantes chegados há mais tempo, ou até nascidos em território nacional, revelam as lógicas e as formas do Estado (SAYAD, 1996), bem como da cultura e da identidade.

Quem somos? A questão identitária é um ponto importante da atual Europa, bem como da Itália. Defenderemos, a seguir, que as políticas ligadas às migrações, em específico as de acolhimento, estão alinhadas à afirmação da identidade pela negação do outro. Cabe frisar, para uma melhor contextualização interpretativa do leitor, algumas reflexões e criticidades do sistema de *accoglienza* na Itália, gerenciado, em conjunto, pelo Ministério dos Negócios Internos, pelas regiões e pelos entes locais, dividido em primeiro acolhimento e segundo acolhimento. O primeiro ocorre sob o controle das *prefetture*⁸⁴ locais, que respondem ao Ministério dos Negócios Internos, constituído por *hub* regionais. O segundo acolhimento é

⁸⁴ A *prefettura* é um órgão territorial do Ministerios dos Internos.

constituído pelo programa *Sistema di Protezione per Richiedenti Asilo e Rifugiati* (SPRAR).

Por causa dos poucos números disponíveis nessas estruturas e do aumento constante no número de solicitações, recai-se naquele que é definido como “sistema de acolhida emergencial”. O sistema de acolhida italiano é caracterizado por sua não homogeneidade, derivada da compresença de leis diferentes que institucionalizam estruturas criadas como solução de emergência. Se de um lado, na opinião pública, se insinua o discurso da invasão, em nível institucional parece existir uma recusa em pensar a migração de forma orgânica, fora dos moldes da segurança ou do assistencialismo, com soluções dignas para os migrantes.

Uma característica do sistema de acolhida italiano é o caráter emergencial das soluções, nas quais, frequentemente, em troca de comida e um lugar para dormir, os migrantes tornam-se forças de trabalho em situações de escravidão, alimentando as bases do sistema-mundo europeu/euro-norte-americano capitalista/patriarcal moderno/ colonial (GROSFOGUEL, 2007). Dessa forma, a chamada “integração”, que tem mais o caráter da assimilação, como iremos debater no próximo capítulo, é deixada na mão de organizações não governamentais (ONGs), voluntários ou Igrejas, criando um sistema que vai da exploração ao assistencialismo, mais ou menos consciente.

O sistema de acolhida italiano resulta bastante claro no papel, enquanto na prática é constituído por universos paralelos criados para resolver problemas de imediato, baseando-se na exclusão e na tentativa de tornar invisível o outro-diferente. Considerando que este não é o espaço para um maior aprofundamento na questão do sistema de acolhida e suas criticidades, temos o objetivo de defender a tese de que essa estrutura se fundamenta em uma lógica de colonialidade, para manutenção dos privilégios, justificando-os como naturais — portanto, como única escolha possível —, em um sistema que definimos como “esquizofrenia funcional”, conceito que retomaremos nas conclusões desta narrativa mas cuja complexidade será explorada.

Analisando as origens da modernidade em uma perspectiva mundial, Dussel (2000, p. 472) pontua que a lógica moderna pode ser lida como justificativa para formas irracionais de violência. Ressalta-se a importância do termo “irracional”, pois, para Ahmed (2004), as emoções não são simplesmente um assunto privado enquanto, movimentando-se entre corpos e signos, criam limites e fronteiras, seja

esse o corpo do indivíduo, seja o corpo da nação. O corpo da nação, de acordo com a autora, cria-se em uma relação narrativa de amor e ódio: o amor pela pátria, pelo que é sentido como “nosso”, justifica o ódio pelos que vêm de fora da nação, pelos outros, pelos estrangeiros, interpretados como quem quer se apossar do objeto amado. Portanto, “It is the emotional reading of hate that works to bind the imagined white subject and nation together” (AHMED, 2004, p.118).

A realidade criada pelo universo semântico europeu a respeito do outro é invertida: termos ligados a insegurança, medo, crise não se referem às pessoas obrigadas a sair das próprias casas e dos próprios países, mas ao sujeito branco normativo. Este, como afirma a autora, é quem sofreu uma injustiça e, portanto, personifica o ódio no corpo do outro, como origem dessas emoções negativas. Fomentando esses sentimentos negativos, por meio de mídias e discursos políticos, aumenta-se exponencialmente o abismo que separa Nós de Eles, pois o ódio é direcionado a movimentos que não têm um corpo claro de referência. Explicando melhor: como frisamos anteriormente, Bauman (2008) fala de medo líquido, pois é um medo flutuante que não tem uma clara referência corporal; já Ahmed (2000) aponta como essas emoções flutuantes criam coisas, criam o mundo, e separam Nós e Eles. Eles quem? Eles migrantes, requerentes de asilo, terroristas, invasores, cuja diferença entre si é anulada, de forma a difundir a “política do medo” (Ahmed, 2004, p. 132). O medo difundido do outro, esse “bicho-papão” onipresente, de um lado fundamenta e fortifica a identidade nacional por meio da exclusão e da securitização, afirmando o eu através da negação do outro (“quem não sou eu, que não é nós”), e do outro lado justifica a violência performada em um discurso de invasão-defesa.

Traçando um paralelo entre as palavras de Dussel (2000)⁸⁵ e aquelas de

⁸⁵ Dussel (2000, p. 472) pontua desta forma o processo de formação do mito da modernidade, traçando um paralelo com o uso irracional da violência: “modernity can be read as the justification of an irrational praxis of violence. The myth could be described as follows: 1. The modern civilization casts itself as a superior, developed civilization [...] 2. The aforementioned superiority makes the improvement of the most barbaric, primitive, coarse people a moral obligation [...] 3. The model of this educational process is that implemented by Europe itself [...] 4. Insofar as barbaric people oppose the civilizing mission, modern praxis must exercise violence only as a last resort, in order to destroy the obstacles impeding modernization [...] 5. As the civilizing mission produces a wide array of victims, its corollary violence is understood as an inevitable action, one with a quasi-ritual character of sacrifice; the civilizing hero manages to make his victims part of a saving sacrifice [...] 6. For modern consciousness, the barbarians are tainted by ‘blame’ stemming from their opposition to the civilizing process, allows modernity to present itself not only as innocent but also as absolving the blame of its own victims. 7. Finally, given the ‘civilizing’ character of modernity, the suffering and sacrifices—the costs inherent in

Ahmed (2004), lemos o sistema de acolhida europeu, especificamente o italiano, não somente como estrutura, mas como conjunto de todos os discursos que o constituem como um meio de manutenção da injustiça das relações hierárquicas geradas e perpetuadas pela geopolítica mundial.

Oferecer uma análise baseada na leitura dicotômica na qual representar a Itália como o Mal e os migrantes com o Bem reforçaria as relações de colonialidade; apresentamos, portanto, a análise da *Carta di Lampedusa* (ver Anexo E) como exemplo das complexidades das relações e dos poderes que perpassam o assunto das migrações em contexto europeu.

A *Carta di Lampedusa* é um documento que “is not intended as a draft law, legislative proposal or as a petition to governments” (ITALIA, 2014, s/p), mas se propõe como manifesto em um exercício de horizonte utópico a fim de pensar novos mundos. A carta foi escrita por meio de um movimento comunitário (*grassroots*) que aproximou associações, organizações e indivíduos, reunidos em Lampedusa entre 31 de janeiro e 2 de fevereiro de 2014, após os naufrágios de outubro de 2013, nos quais morreram 600 pessoas.

A relevância dessa carta para esta narrativa está ligada, de um lado, à formação do processo que levou à sua existência, como movimento *bottom-up*, e à forma de proposta, como carta que, desde as primeiras palavras, quer assumir a sua origem geograficamente localizada, na ilha de “Lampedusa - at the very centre of the Mediterranean”; do outro lado, a lógica epistemológica das propostas, que entendemos como uma forma de pensamento intercultural, pois propõe, “through this subversion of the predominant economic and political rules”, a possibilidade de pensar outros mundos, ultrapassando as fronteiras, pedindo liberdade de movimento, de escolha, de residência e de resistência e liberdade pessoais.

De fato, a carta se recusa a se apoiar nas categorias que estruturam o espaço semântico das migrações, considerando o globo terrestre como espaço compartilhado, com o intento de evitar uma nova geografia da exclusão (TAZZIOLI et al., 2014). A nosso ver, o documento tem uma forte característica positiva por

the ‘modernization’ of the ‘backward’, immature people, of the races fitted to slavery, of the weaker female sex, are understood as inevitable”. Analisamos quais pontos Dussel lista acerca do mito da modernidade: no primeiro ponto, é colocada a afirmação de superioridade da suposta civilização desenvolvida, e já mostramos anteriormente as afirmações de superioridade presentes no debate do iter legislativo; da mesma forma, mostramos como a aceitação dos valores ocidentais é apresentada como um dever moral; no próximo capítulo analisaremos a questão da educação e do sistema de repressão em caso de resistência, em paralelo ao sistema de trabalho escravo.

reconhecer os movimentos migratórios como inseridos em um emaranhado de interesses econômicos e políticos — desde o reconhecimento da abertura dos fluxos para interesses de trabalho, na lógica neoliberal, até a denúncia da necessidade de uma visão orgânica de mundo, de acordo com a qual os países europeus não podem se colocar como defensores dos direitos humanos enquanto, por exemplo, vendem armas ou participam de guerras nos países dos quais a maioria dos migrantes provém.

O problema de pensar em um mundo sem fronteiras, todavia, coloca o risco de conceitualizar valores de forma universal, o que, a nosso ver, para não perpetuar a violência epistêmica, tem de passar por um processo de tradução cultural que leva em conta a existência de fronteiras culturais incanceláveis (SANTOS, 2010).

As inovações da carta são muitas; um último exemplo vem de Tazzioli (TAZZIOLI et al., 2014), que ressalta o modo que os habitantes da ilha de Lampedusa propuseram que o uso dos recursos destinados a despesas militares fossem redirecionados para a construção de infraestruturas locais, mostrando como a lógica de fronteira e de militarização tem um impacto não somente sobre os migrantes mas também sobre os ilhéus, ressaltando a importância de perceber os interesses da comunidade para além das fronteiras nacionais ou de cidadania.

Para terminarmos, a carta pede o fim das políticas conduzidas pela Frontex, agência europeia que controla e gerencia as fronteiras do Mediterrâneo e de todas as operações europeias de controle de fronteira em território europeu e fora deste. Esse aspecto é relevante pois indica a complexidade das relações de poder que perpassam cada realidade: a Itália, fazendo parte de um espaço supranacional, vê os seus confins como espaço de controle e imposição das políticas europeias e de equilíbrio de forças geopolíticas⁸⁶.

⁸⁶ Para tratar da complexa teia de relações apresentadas brevemente nesse parágrafo, explicamos duas políticas que podem ser exemplificativas. Em outubro de 2013, após os naufrágios que levaram também a encontro da *Carta di Lampedusa*, a Itália começou uma operação marítima de controle das fronteiras, mas, principalmente, de resgate dos barcos de migrantes e arrestos dos contrabandistas, chamada Mare Nostrum. (Disponível em: <<http://www.marina.difesa.it/cosa-facciamo/operazioni-concluse/Pagine/mare-nostrum.aspx>> - Acesso em: 15 set. 2016). Após um ano de operações da Marinha Italiana — em colaboração com a Guardia Costiera e a Guardia di Finanza —, esta é substituída por uma operação europeia, Triton, com o claro e único intuito de controle das fronteiras, amplamente criticada por operar em uma lógica de bloqueio dos barcos. Tazzioli et al. (2014), cuja leitura se sugere para aprofundar o entendimento das políticas que definimos como “esquizofrenia funcional” europeia, fala de “military-humanitarian operation”. Na mesma lógica, a operação Sophia (Disponível em: <<http://www.consilium.europa.eu/en/press/press-releases/2017/07/25/eunavformed-sophia-mandate-extended/>>. Acesso em: 13 nov. 2017), para combater o contrabando dos migrantes,

1.3.2 As políticas de imigração do Brasil e o projeto de branqueamento

Eu venho de um país
 Que fica além do tempo e da distância
 Venho de parte alguma
 Venho de nenhum lugar,-
 E não sou convidado de ninguém.
 Foi o vento decerto,
 Foi o vento que abriu a porta desta casa,
 Pois ninguém encontro,
 Em parte alguma,-
 é a hora da festa começar.
 É a hora da festa, mas encontrei as luzes apagadas;
 E a mesa está posta, mas ninguém sentou em torno dela.
 Foi certamente o vento que me abriu as portas
 Pois não sou convidado de ninguém
 E não há quarto em casa para mim
 [...]

Eu não sou convidado de ninguém
 Eu cheguei de além das fronteiras
 Da distância e do tempo
 De parte alguma
 De lugar nenhum;
 (REIS apud KOIFMAN, 2015)

Após ter analisado alguns aspectos do contexto italiano oferecemos, a seguir, uma leitura do contexto brasileiro partindo da análise da relação entre as políticas de migração, passadas e presentes, e o mito do Brasil como país acolhedor para

funciona impedindo que estes subam nos barcos, quebrando a “do cruzamento dos migrantes” (GARELLI; TAZZIOLI, 2016), ou seja, colocando um outro empecilho para que os migrantes, potenciais solicitantes de refúgio, cheguem às costas europeias. Mais informações sobre cruzamento das fronteiras europeias podem ser encontradas em: <<http://www.europarl.europa.eu/thinktank/infographics/migration/public/index.html?page=migration>>. Acesso em 15 nov.2017. Essa lógica de securitização e do que podemos definir como a terceirização das fronteiras é confirmada também pelos números de refugiados realocados, de acordo com resolução de maio de 2015 (Disponível em: <https://ec.europa.eu/home-affairs/sites/homeaffairs/files/what-we-do/policies/european-agenda-migration/background-information/docs/communication_on_the_european_agenda_on_migration_en.pdf>. Acesso em: 16 nov. 2016.). Cada país europeu se empenhava para receber um número de pessoas em situação de refugio para ser realocado, de acordo com a capacidade de cada Estado-membro de os absorver e integrar (COMISSÃO EUROPEIA, 2015), “devido a uma situação de emergência caracterizada por um afluxo de nacionais de países terceiros a Itália e à Grécia e pela necessidade urgente de prestar uma ajuda rápida a estes países, em conformidade com o princípio de **solidariedade e de partilha da responsabilidade** entre Estados-Membros” (COMISSÃO EUROPEIA, 2017, p. 2, grifos nossos). De fato, de acordo com os dados de 14 de novembro de 2017, os realocados são cerca do 30%, com somente países como Malta e Portugal chegando a mais do 50% da quota final (ver <https://ec.europa.eu/home-affairs/sites/homeaffairs/files/what-we-do/policies/european-agenda-migration/20171114_annex_6_relocation_en.pdf>. Acesso em: 21 nov. 2017). Esses dados confirmam, a nosso ver, uma política de deslocamento das fronteiras, sem que se assumam as próprias responsabilidades (Disponível em: <https://ec.europa.eu/home-affairs/sites/homeaffairs/files/what-we-do/policies/european-agenda-migration/20171114_annex_6_relocation_en.pdf>. Acesso em: 25 nov. 2017.).

problematizar o fato de que o migrante bem recebido precisa ter um perfil bem definido; os motivos disso serão buscados em razões históricas.

Em um livro originado de sua pesquisa de doutorado, o historiador Fabio Koifman (2015) investiga as políticas de imigração, nomeadamente do Estado Novo, a partir dos documentos do Ministério da Justiça⁸⁷, responsável pela palavra final sobre a entrada de estrangeiros. A pesquisa, a partir da análise dos documentos do Serviço de Visto do Ministério da Justiça e Negócios Interiores, mostra como a eugenia fazia parte do projeto de políticas imigratórias de Vargas – assim como em outros países – e que acabou por tomar a cor da mestiçagem.

Enquanto aos olhos de um europeu o Brasil era o que de mais disgênico poderia existir, para muitos eugenistas brasileiros o povo mestiço não tinha nada de inferior quando comparado ao homem branco, como afirma Roquete Pinto (1927) ao dizer que, quando são, os mulatos “não denunciam absolutamente nenhuma inferioridade biológica” (apud KOIFMAN, 2015, p. 76).

Considerando a ideologia do Estado Novo e seu alinhamento com as potências do Eixo, bem como a difusão dos princípios eugênicos na mesma época em outros países, não é de se maravilhar que o lema das políticas imigratórias da época pudesse se resumir a “o imigrante ideal vem da Suécia”, título do sexto capítulo de livro do historiador brasileiro Koifman (2015) que mostra a resistência dos funcionários do Serviço de Visto em relação a refugiados judeus, orientais, negros, não brancos, morenos, imperfeitos, deficientes, aleijados e idosos, em comparação aos homens de elevada cultura que produziam jornais e obras de teatro que influenciavam os intelectuais brasileiros. De fato, a Era Vargas — cujos pilares eram a homogeneidade racial, a unidade, o trabalho e a ordem — é considerada a de maior discriminação política e racial, quando, de acordo com o discurso oficial, comunistas, revolucionários, grevistas, anarquistas, malandros, ciganos, negros, japoneses, mulatos e judeus podiam colocar em perigo a ordem racial, cultural e política do Brasil (CARNEIRO, 1994).

Cabe ressaltar que, como vários historiadores destacaram (CARNEIRO, 1994; KOIFMANN, 2015; TELLES, 2003), a eugenia europeia foi “tropicalizada” em

⁸⁷ Em um artigo da Revista Fapesp, Haag (2012) ressalta que, na época do Estado Novo, o Serviço de Visto estava no Ministério da Justiça (1941-1945), sendo a única ocasião, na história da República, em que não esteve situado no Itamaraty. De acordo com o autor, as acusações feitas ao Itamaraty por ser responsáveis por políticas racistas e discriminatórias contra estrangeiros derivaria de um equívoco histórico.

terra brasileira e, enquanto aos olhos europeus e norte-americanos o *status* de branco de boa parte da elite branca brasileira era duvidoso (KOIFMANN, 2015; TELLES, 2003), no Brasil os mulatos ocupavam posições importantes e privilegiadas, embora suas origens raciais não fossem totalmente esquecidas. É preciso lembrar que, após a conquista em 1500, a elite conquistadora portuguesa se unia de forma violenta ou informal — embora não tenham faltado casamentos formais — com as mulheres não brancas brasileiras, nomeadamente indígenas ou escravas negras.

Fausto (2001) e Telles (2003) sublinham que a união dos portugueses com a população local era funcional para o povoamento, pois a população portuguesa estava em número limitado, se comparamos, por exemplo, com a conquista espanhola de outras partes do continente americano. Daqui se originou o mito da conquista não violenta do Brasil, assim como se considera não violento o fim da escravatura, a independência ou a imigração europeia: a harmonia brasileira, vista como fuga do conflito explícito, esconde um tipo de violência sutil igualmente perigosa tanto quanto aquela declarada. Tratando especificadamente de racismo, Maria Luiza Tucci Carneiro (1994), após ter relatado e analisar algumas passagens da história brasileira, afirma que o povo brasileiro tem uma mentalidade racista, disfarçada e camuflada de uma forma traiçoeira:

Dessa forma, persistem os mitos, que alimentam falsas realidades. Muitos necessitam deles para conseguir enfrentar o cotidiano, a fome, a miséria, o caos político. Mas alguns desses mitos agem negativamente, favorecendo determinados grupos sociais, em prejuízo de outros. O Brasil da **democracia racial**, ou do brasileiro **homem cordial** não existe. Senão, como explicar a situação marginal em que vivem negros, mulatos e indígenas? (CARNEIRO, 1994, p. 7-8, grifos no original).

Embora concordemos com o que é apontado nesse trecho, especificaríamos que a cordialidade e a encoberta de algumas narrativas da história pelo discurso oficial têm um viés útil para a manutenção do sistema patriarcal-aristocrático-colonial da elite branca baseado na desigualdade social.

A história das três raças fundadoras que se harmonizaram e fundaram o Brasil é um dos mitos dessa nação. Para Telles (2003, p. 50) a mestiçagem foi propagada como fundamento da identidade brasileira e foi “a mistura inter-racial que harmonizou diferenças e diluiu conflitos, possibilitando uma assimilação extraordinária e criando, assim, um novo ‘povo brasileiro’”.

Souza (2015), ao analisar o patrimonialismo brasileiro, coloca que a interpretação culturalista brasileira se tornou hegemônica, na década de 1930, graças à publicação da obra de Freyre, “Casa grande e senzala”, na qual foi invertido o racismo científico em uma fórmula de mestiçagem como base da identidade nacional fadada ao sucesso. Dessa forma, continua o autor, criou-se um vínculo afetivo do brasileiro com uma visão positiva sobre o Brasil por meio da ideia de uma nação na qual era possível se identificar e se autolegitimar. A chave do entendimento da mestiçagem em relação à identidade nacional é o poder de harmonizar todos os conflitos, como colocado por Telles (2003), bem como por Souza (2015).

Afinal, a miscigenação racial funcionava como “reductor de todas as diferenças”, especialmente das de classe social e prestígio, além de permitir uma associação “espontânea” com ideias como “calor humano”, hospitalidade, sensualidade, cordialidade e todas as qualidades ambigualmente “pré-modernas” que hoje são patrimônio afetivo de todo brasileiro. (SOUZA, 2015, p. 369-372).

Telles (2003) ressalta que Freyre teria focado sua análise na difusão das diferenças raciais, tendo como consequência sua diluição, sem sublinhar devidamente que os casamentos com brancos eram vistos pelos não brancos como forma de ascensão social, o que acontecia pela existência da ideologia do branqueamento. Em outro artigo, no qual continua o discurso sobre a interpretação da raça no Brasil, entendida de forma conceitual e não biológica, o autor amplia a análise aos dias de hoje, mostrando a permanência do racismo:

Por outro lado, a mistura racial continua a ser valorizada como forma exclusiva e positiva da cultura brasileira, mas a discriminação racial permanece. Para os não-brancos, o branqueamento através da mistura racial e até mesmo através da auto-classificação continua a oferecer uma possibilidade de ascensão individual, e brancos continuam a gozar de privilégios do seu status racial [...] A raça tem sido usada consistentemente para excluir não-brancos ao longo de toda a história do Brasil, **apesar da retórica inclusiva**. (TELLES, 2003, p. 158, grifos nossos).

É nesse sentido, a nosso ver, que precisamos pensar sobre as políticas migratórias brasileiras e as complexidades dos encontros, pois, se legalmente o Brasil acolhe, facilita o acesso ao trabalho e abre espaço ao refugiado para reconstruir a sua vida, são espaços bem específicos e delimitados a serem deixados

disponíveis, dependendo do tipo de migrante. Quer dizer que a lógica do “migrante ideal” continua, embora, como mostramos para o contexto italiano, o brasileiro também experiencie um movimento social pelos contrastes entre ideologias diferentes.

As leis de migração brasileira do pós-guerra foram extremamente rigorosas e voltadas para a segurança nacional: o pós-Primeira Guerra foi marcado por uma época de fronteiras fechadas, com uma legislação restritiva que impedisse a entrada a estrangeiros considerados possíveis ameaças políticas, morais, raciais ou econômicas. O segundo pós-guerra viu uma pequena abertura, mas continuou a ter leis de cunho nacionalista (NUNES; OLIVEIRA, 2015). De fato, o Decreto-Lei nº 7.976 limitava o ingresso “à necessidade de preservar e desenvolver, na composição étnica da população, as características mais convenientes da sua ascendência européia, assim como a defesa do trabalhador nacional” (BRASIL, 1945).

Essa lei foi revogada pela Lei nº 6.815, de 19 de agosto de 1980, conhecida como Estatuto do Estrangeiro (BRASIL, 1980). De 1964 a 1984, o Brasil foi governado pelo regime militar, portanto essa lei de migração é novamente de cunho nacionalista e, como afirmam Nunes e Oliveira (2015, p. 42), defende a “ideologia da muralha, um fundamento que destaca, negativamente, o ‘nós’ dos ‘outros’, o cidadão nacional do estrangeiro”⁸⁸. Destacam-se os artigos 2º e 3º, que recitam:

Art. 2º Na aplicação desta Lei atender-se-á precipuamente à segurança nacional, à organização institucional, aos interesses políticos, sócio-econômicos e culturais do Brasil, bem assim à defesa do trabalhador nacional.

Art. 3º A concessão do visto, a sua prorrogação ou transformação ficarão sempre condicionadas aos interesses nacionais. (BRASIL, 1980).

Está colocada aqui uma clara interpretação do estrangeiro como ameaça para a segurança nacional e para o trabalhador, além de deixar muito ambígua a interpretação do que se entende com “interesses nacionais”, embora esteja claramente colocada a interpretação da migração pela perspectiva do Estado-nação.

Destacamos ainda o artigo a seguir, no qual, primeiramente, se entende a

⁸⁸ Vale lembrar que, em contraste, o artigo 5º da Constituição brasileira de 1988 afirma a igualdade de direitos entre estrangeiros e brasileiros e preza pela garantia de direitos e deveres para todas as pessoas em jurisdição brasileira, sejam elas nacionais ou estrangeiras (CLARO; FAUTH, 2015).

migração de acordo com categorias de caráter rígido e imutável. Secundariamente, entendemos que a migração é vista como forma de desenvolvimento do país, não mais do ponto de vista social, como nas leis anteriores, mas econômico. Confirma-se, a nosso ver, a teoria de Souza (2015), na qual, no Brasil, o “economicismo” e o culturalismo, em paralelo, são as ideias fundantes da inteligência brasileira. De acordo com o autor, o culturalismo entende o Estado como único local da corrupção, em contraposição ao mercado racional e virtuoso, enquanto o economicismo, por meio de uma leitura simplista da sociedade, se interessa simplesmente pelo estímulo econômico, dispensando as diferenças culturais; ambos levam a uma cegueira a respeito da compreensão das ações de cada indivíduo e das influências destas no mundo social.

Art. 16. O visto permanente poderá ser concedido ao estrangeiro que pretenda se fixar definitivamente no Brasil.

Parágrafo único. A imigração objetivará, primordialmente, propiciar mão-de-obra especializada aos vários setores da economia nacional, visando ao aumento da produtividade, à assimilação de tecnologia e à captação de recursos para setores específicos. (BRASIL, 1980).

Cabe destacar o artigo 107, que coloca o estrangeiro fora do espaço político, não somente no que diz respeito aos direitos de cidadão, mas também no que se refere à liberdade de colocar suas ideias politicamente, em sintonia com o contexto histórico no qual essa lei foi promulgada:

Art. 107. O estrangeiro admitido no território nacional não pode exercer atividade de natureza política, nem se imiscuir, direta ou indiretamente, nos negócios públicos do Brasil, sendo-lhe especialmente vedado

I - organizar, criar ou manter sociedade ou quaisquer entidades de caráter político, ainda que tenham por fim apenas a propaganda ou a difusão, exclusivamente entre compatriotas, de idéias, programas ou normas de ação de partidos políticos do país de origem;

II - exercer ação individual, junto a compatriotas ou não, no sentido de obter, mediante coação ou constrangimento de qualquer natureza, adesão a idéias, programas ou normas de ação de partidos ou facções políticas de qualquer país;

III - organizar desfiles, passeatas, comícios e reuniões de qualquer natureza, ou deles participar, com os fins a que se referem os itens I e II deste artigo. (BRASIL, 1980).

Entendemos, dessa análise, que a lógica do “imigrado ideal” continua: se antes o objetivo era o branqueamento da população, depois o interesse passou a

ser o desenvolvimento e o progresso econômico⁸⁹.

A mais recente lei a ser promulgada, após diversos anos de consultas populares em diversas instâncias, é a Lei nº 13.445, de 24 de maio de 2017, conhecida como Nova Lei das Migrações (BRASIL, 2017). O percurso de formação dessa lei foi particularmente interessante pelo fato de ser um exemplo de democracia participativa: envolveu diferentes consultas públicas e até um ambiente virtual⁹⁰. Em um trabalho conjunto, pesquisadores, associações, migrantes e refugiados sensibilizaram o Estado para as demandas dos migrantes — sejam imigrantes no Brasil, sejam emigrantes brasileiros — e criaram um consenso sobre a necessidade de mudança da Lei de Migração (REIS, 2011).

As grandes inovações dessa lei foram o entendimento do processo migratório como fato social, não sendo mais colocado como problema de segurança e ordem nacional, a afirmação de igualdade de direitos entre nacionais e estrangeiros e a interpretação de migrante de forma muito ampla para permitir a aplicação da lei de forma extensa como “pessoa que se desloca de país ou região geográfica ao território de outro país ou região geográfica, incluindo o imigrante, o emigrante, o residente fronteiriço e o apátrida (Mensagem nº 163, de 24 de maio de 2017)”.

Os vetos e as regulamentações do governo atual desvirtuaram o sentido da lei por meio de uma interpretação conservadora e novamente centrada nos interesses do Estado-nação, tanto que o professor de Direito Internacional da Universidade de Campinas (Unicamp) afirma:

Mas a preocupação que quero externar é de que essa nova lei não tenha os resultados que dela esperamos, por conta de **como vai ser interpretada** e, em especial, **por quem vai ser interpretada**. Nos últimos tempos, a imigração entrou na pauta política e, na busca de votos, os políticos fazem campanhas e se articulam com base no ataque a essa circulação de pessoas: que elas vão tomar o emprego dos brasileiros, que o governo vai gastar mais com saúde e educação, num contexto que, para mim, é assustador. (SUGIMOTO, 2017, s/p, grifos nossos).

⁸⁹ Ressalta-se, ainda que no Brasil, em caso de estadia ilegal, é possível legalizar novamente a própria situação mediante pagamento de uma sanção. Novamente o diferencial é o capital econômico da pessoa a decidir a sua possibilidade de estadia.

⁹⁰ As consultas produziram diferentes propostas de lei, mas o Anteprojeto de Lei das Migrações elaborado pela Comissão de Especialistas do Ministério da Justiça foi, em 2014, aberto a sugestões de acadêmicos, profissionais da área e setores de governo, que tiveram a possibilidade de criticar e propor alterações ao texto da lei. Fundamental nesse sentido foi também a primeira Conferência Nacional sobre Migrações e Refúgio (1º Comigrar), que ocorreu de 30 de maio a 1º de junho de 2014 em São Paulo. Para aprofundamento nesse assunto, sugerimos a leitura da obra: Claro; Fauth (2015).

O artigo do Jornal da Unicamp apresenta a preocupação de diversos especialistas da área da interpretação da lei e da sua tradução com a regulamentação subsequente, ressaltando o processo de criação de significados da norma jurídica, sempre inserida em um determinado contexto histórico-cultural e social. Essa preocupação é confirmada por quem trabalha no acolhimento em São Paulo:

l'idea è che a livello di legge, la legge di rifugio è ottima. Quella di immigrazione adesso è stata sostituita, per fortuna. La grande... il grande problema è stato che tutti ...tutte le cose che eravamo riusciti a fare come società civile nella nuova legge, con i veti di Temer, ha fatto fuori quasi tutto lo spirito della legge e quindi, purtroppo, con quegli oltre 20 veti è riuscito a distruggere la gran parte dei punti in avanti a tal punto che ero nell'Unicamp in altri posti, professori che dicevano "no, è stato un retrocesso, la legge non è riuscita a causa dei veti". E quindi, dei giochi di potere che ci sono dietro e adesso stiamo aspettando per dire chiaramente è un passo in avanti, ma a vedere fino a che punto con la regolamentazione... (PSP - 2017).

1.4 MODERNIDADE E SUJEITOS EM MOVIMENTO

Mostrou-se como a ideologia moderna impôs a sua narrativa de linearidade, progresso, homogeneidade e universalidade aos fatos históricos que levaram à criação dos Estados-nação por meio de suas narrativas com o intento de "**moralize** the events of which it treats" (WHITE, 1980, p. 34). "Moralizar" significa expressar quais são os bons comportamentos e valores e quais são os ruins e, quando essa expressão vem de fontes institucionais ou de meios de comunicação de massa capazes de alcançar quase todos os habitantes de uma comunidade, cria-se uma norma que estabelece a realidade dicotômica e homogênea Nós-Eles supracitada. Essa realidade dicotômica se alimenta de si mesma: é no momento em que um outro me interpela (*to address*) que o eu é chamado a dar conta de quem é e a justificar a sua subjetividade, refletir sobre o ser sujeito (BUTLER, 2005). Se, porém, as narrativas que criam a identidade, seja o eu um sujeito individual ou coletivo, visam manter homogeneidade, essencialidade e universalismo, precisa-se de uma ruptura dos nossos hábitos interpretativos da realidade, de uma espécie de guincho (BRUNER, 2003) capaz de ir além do implícito para não cair na repetição e na alimentação da mesma narrativa.

Essa capacidade crítica sobre o mundo, entretanto, não será capaz de libertar

e descontextualizar a criação do eu-sujeito-agente; essa formação será sempre dialógica em relação com o outro.

If there is an operation of agency or, indeed, freedom in this struggle, it takes place in the context of an enabling and limiting field of constraint. This ethical agency is neither fully determined nor radically free. Its struggle or primary dilemma is to be produced by a world, even as one must produce oneself in some way. This struggle with the unchosen conditions of one's life, a struggle—an agency—is also made possible, paradoxically, by the persistence of this primary condition of unfreedom. (BUTLER, 2005, p. 19).

Esse conceito pode ser útil para pensar sobre a identidade nacional e a formação de seus cidadãos em relação a suas normas e a suas narrativas. A formação do sujeito-cidadão acontece de forma dialógica na relação com as normas, as instituições e os discursos das entidades nas quais é inserido.

A identidade nacional, portanto, tem um processo de formação que inclui tanto o eu quanto o outro: somos iguais e diferentes de italianos e estrangeiros, europeus e extracomunitários, e etc. Tratando do processo de formação da italianidade, Sabina Donati (2013) afirma que:

The identity of a nation is conditioned, defined, redefined and transformed by the presence of the external Others because it has a dynamic “double-edged-character”: it is based on a set of common (cultural and civic) elements that link the members together from within; it presupposes difference and awareness of others from which the nation seeks to differentiate itself from without. (DONATI, 2013, posição *e-book* 1550).

Colocado que a formação da identidade acontece em relação ao outro, gostaríamos de direcionar a atenção para a percepção que se tem desse eu e desse outro. A ansiedade da época moderna a respeito das identidades fez com que a estas se atribuisse uma irreal homogeneidade e uma construção essencialista, seja por parte do discurso contrário, seja por parte dos mesmos movimentos progressistas de esquerda (ALCOFF, 2006). O sujeito, ao contrário, como afirma Souza (2011, p. 134) “nasce num conjunto coletivo complexo e interconectado de comunidades”; a identidade, portanto, não pode nem se basear em uma essência, nem ser coerente em si mesma no tempo. Assim, escreve a filósofa estadunidense Judith Butler:

As we ask to know the other, or ask that the other say, finally or definitively, who he or she is, it will be important not to expect an answer that will ever

satisfy. By not pursuing satisfaction and by letting the question remain open, even enduring, we let the other live, since life might be understood as precisely that which exceeds any account we may try to give of it. If letting the other live is part of any ethical definition of recognition, then this version of recognition will be based less on knowledge than on an apprehension of epistemic limits. [...] Suspending the demand for self-identity or, more particularly, for complete coherence seems to me to counter a certain ethical violence, which demands that we manifest and maintain self-identity at all times and require that others do the same. (BUTLER, 2005, p. 43).

Essa visão Nós-Eles, Eu-Tu, além de ser dicotômica, homogeneizadora e essencialista, implica violência e desigualdade. No caso da cultura liberal ocidental, há um Eu complexo, normativo e dominante que olha um outro sem complexidade histórico-cultural (SOUZA, 2012). A esses valores temos que acrescentar também o valor da modernidade, que inclui o de progresso: “being modern can be thought of as a value (and being reactionary, backwards, and conservative as inversions of value) only if essentially moving towards emancipation: the farther along we are on the line of history, the closer we are to perfection” (VATTIMO, 2006, p. 22).

Essa posição de superioridade, de Eu iluminado diante do Outro, leva o Ocidente a querer impor e universalizar a própria Verdade: embora conscientes das coisas terríveis realizadas pela cultura ocidental, esta continua querendo ser causa e antídoto, o único, ao problema (ALCOFF, 2006).

A mudança das relações de poder, entretanto, levou àquilo que Vattimo define como “set free numerous cultures and visions of the world that no longer submit to being considered moments or parts of an overarching human civilization, with the West as its curator” (VATTIMO, 2006, p. 31).

1.5 CONCLUSÕES DO CAPÍTULO

Neste capítulo procuramos relacionar a interpretação do conceito de fronteira, seja entendida ontologicamente ou epistemologicamente, ao paradigma semiótico moderno/colonial, a fim de ressaltar o seu caráter performativo e socialmente, culturalmente e historicamente localizado. Por essa razão, partimos do pensamento de Ahmed (2000) em relação à migração e aos encontros, o qual leva o conceito de migração a um nível de maior complexidade interpretativa, seja como metáfora ou como o atravessamento físico de fronteiras. Ao longo do capítulo, portanto,

analisamos quais são as fronteiras que performam o sujeito migrante e como — fronteiras nacionais, supranacionais e corporais —, com o intento de analisar o contexto onde esses encontros se movimentam.

Discutimos também o entendimento de identidade, apoiando-nos principalmente em Sayad (1996) e Butler (2005), buscando mostrar como o paradigma moderno e a colonialidade do saber (DUSSEL, 2000; GROSGOUEL, 2008) influenciam as políticas migratórias atuais, ressaltando novamente a relação ontoepistêmica da realidade.

Para concluirmos, discutimos a complexidade das relações de poder que perpassam as políticas de acolhimento e migração na Itália, tentando não recair em explicações simplistas e dualistas: se existe um discurso moderno/colonial, consideramos importante colocar uma luz de esperança, mostrando as lógicas diferentes. Seguiu-se a análise das políticas migratórias no Brasil. Ambas as análises visaram colocar em relação as políticas migratórias e a formação da identidade nacional e da cidadania, problematizando a subjetividade e a interpretação das leis, cujos sentidos dependem das interações complexas entre sujeitos diversos.

Ressaltamos como a apresentação das duas realidades não visa ser comparativa, portanto escolhemos os argumentos discutidos, entre vários possíveis, com base nos assuntos que entendemos de maior interesse para esta narrativa. Frisa-se ainda, que, embora os dados gerados nesta pesquisa se concentrem principalmente em casos de migração forçada, os assuntos tratados neste capítulo são de mais amplo fôlego para delinear os contextos, o palco e os sujeitos dos encontros.

A relação entre o paradigma moderno/colonial e a formação do sujeito migrante foi aprofundada no último parágrafo, que puxou os fios do capítulo, ressaltando o modo como o entendimento dicotômico da realidade e as categorias fixas e lineares da modernidade performam os encontros com os outros em um emaranhado de relações hierárquicas e de poder.

2 AS TEORIAS INTERCULTURAIS: ESPAÇOS, CORPOS E DESEJOS DOS ENCONTROS

Os embates de fronteira acerca da diferença cultural têm tanta possibilidade de serem consensuais quanto conflituosos; podem confundir nossas definições de tradição e modernidade, realinhar as fronteiras habituais entre o público e o privado, o alto e o baixo, assim como desafiar as expectativas normativas de desenvolvimento e progresso. (BHABHA, 1998, p. 21).

As políticas de governança da diversidade cultural⁹¹ são consideradas um dos maiores aspetos das atuais transformações de governança, seja em nível nacional, supranacional ou transacional. No capítulo anterior defendemos a complexidade dos atuais movimentos migratórios em sentido semiótico, ontoepistêmico e físico de cruzamento de fronteiras; neste segundo capítulo focamos nas políticas que contextualizam e moldam o encontro entre migrantes e sociedade civil; migrantes, voluntários e operadores da área e migrantes com migrantes, a fim de oferecer uma análise das teorias interculturais, focando especialmente os contextos migratórios e de migrações forçadas. O Estado-nação e a transposição das suas lógicas baseadas na equidade da cidadania e na soberania popular em nível supranacional e global foram colocados em discussão na sua forma moderna com a ampliação da globalização e com o aumento dos movimentos migratórios e requerem uma ressignificação dos seus sentidos, da relação maioria-minoria e do encontro intercultural em relação às políticas que os moldam.

Este segundo capítulo⁹² reúne, portanto, algumas reflexões a respeito das políticas de governança da diversidade cultural, apresentadas seguindo algumas duplas de palavras-chave, conceitos sensibilizantes emersos da análise dos dados. O intento é oferecer ao leitor um conjunto de textos independentes, embora relacionados entre eles, com os quais possa interagir de forma não linear, seguindo suas escolhas pessoais.

⁹¹ A partir de Conselho da Europa (2008) e Unesco (MATSUURA, 2009), entendemos como políticas de governança da diversidade cultural o conjunto de políticas e práticas que miram, por meio de orientações e documentos oficiais com o intento de descrever políticas ou educar os seus leitores — como no caso dos Livros Brancos da União Europeia —, “assegurar a boa governação da diversidade cultural” (CONSELHO DA EUROPA, 2008, p. 3). Governança envolve o complexo processo de decisões e seus atores, seja em seio às estruturas formais, seja em seio às não formais — Organizações Não Governamentais, por exemplo —, em um determinado contexto político e social.

⁹² Parte das reflexões teóricas presentes neste segundo capítulo estão presentes no artigo de Dell’Olio (2018).

Antes de nos aprofundar nesses textos, consideramos necessário explicar os motivos que nos levaram a desenvolver esta segunda parte da narrativa e como ela está organizada.

Como colocamos anteriormente, a prática de *grounding* — localizar-se, perceber-se — no contexto é necessária, a nosso ver, para um encontro intercultural responsável. Isso justifica o desenvolvimento da primeira parte desta narrativa, na qual foi delineado o contexto dos encontros e a qual está em relação com o conceito de responsabilidade, desenvolvido na terceira parte, além de colocar as bases para as teorizações que seguem. Pretendemos defender que as teorizações interculturais analisadas se fundamentam no paradigma de colonialidade/modernidade, porque, sem perceber que o contexto de produção é geograficamente e sócio-historicamente localizado, se produzem sentidos universais de uma posição imparcial, asséptica e superior⁹³ (CASTRO-GÓMEZ, 2005, p. 674-679). Como já ressaltamos, essa posição é definida pelo autor colombiano como “hybris del ponto cero”.

Hybris é um tópos da literatura e da tragédia grega que pode ser traduzido como arrogância, prepotência, sobranceira; de acordo com a cultura da Grécia Antiga, era uma ação injusta do passado que tem reflexos negativos em pessoas e eventos do presente. Uma das personagens que representam a *hybris* é Ulisses, que, na Odisseia, se amarra ao mastro do veleiro — imagem que lembra a de Cristo na cruz — para ouvir o canto das sereias, que transmitem conhecimento divino; na *Divina comédia*, Dante o coloca no canto dos conselheiros fraudulentos, por ter ousado superar os limites do mundo conhecido, além do estreito de Gibraltar e das colunas de Ercole, levando à morte seus fiéis companheiros, junto a ele, em um naufrágio. Ulisses, na literatura, é uma personagem complexa, caracterizado por uma curiosidade arrogante e, ao mesmo tempo, corajosa; por essa razão, o escolhemos como exemplo desta narrativa: incorpora em si a *hybris* epistêmica europeia, cujas raízes se colocam tradicionalmente na Grécia Antiga e, ao mesmo tempo, a coragem de chegar ao limite, mas a superação de limites, sem percepção da própria

⁹³ Já introduzimos, na primeira parte, o conceito de “hybris del ponto cero”, de Santiago Castro-Gómez. Ressaltam-se agora outros dois aspectos: o paradigma da modernidade/colonialidade é um projeto que se desenvolve, de acordo com o autor (CASTRO-GÓMEZ, 2005, p. 675), por duas perspectivas. A primeira, epistêmica, é *la hybris del ponto cero* das ciências humanas europeias, que se apropriaram da metodologia de observação da física, supostamente imparcial e asséptica; a segunda, por meio de uma construção discursiva, cria uma linha de progresso na qual os povos colonizados pela Europa encontram-se no nível mais baixo, histórica e naturalmente, enquanto o mercado, a nova ciência e as instituições políticas modernas são colocadas como o objetivo a ser alcançado social, cognitiva e moralmente.

corporalidade, envolve o risco da morte — nesse caso, por naufrágio — tema relevante nesta narrativa, interpretável como *contrappasso*⁹⁴ dantesco da arrogância/*hybris* ocidental. Lembra-nos Castro-Goméz (2005, p. 220-222), em sua obra:

Los griegos decían que la *hybris* es el peor de los pecados, pues supone la ilusión de poder rebasar los límites propios de la condición mortal y llegar a ser como los dioses. La *hybris* supone entonces el desconocimiento de la corporalidad y es por ello un sinónimo de arrogancia y desmesura.

Para Weigand (2013), o processo de *grounding*⁹⁵ é um conceito e um intento-chave da bioenergética, como já explicamos anteriormente, pelo qual o corpo — especificamente as pernas, que estão em contato com a Terra — origina não somente sensações físicas, mas sentimentos. A bioenergética, nas pessoas dos seus fundadores Reich e Lowen, corporalizaram o conceito freudiano de impulso, chegando a teorizar que a tensão interna é descarregada em um objeto externo. O *grounding*, como forma de percepção de si mesmo e de troca de fluxos energéticos com o contexto, se declina em várias formas, entre as quais há o *grounding* em uma determinada família, cultura, comunidade e religião. Para a autora:

Being inserted into a culture and into a social group implies rooting, absorbing the myths, the beliefs and the religious practices valid in this context. A child is not born in a vacuum, but is born from a couple, that belongs to a family, inserted into a social group, where there are beliefs and religious rites that are part of the culture. (WEIGAND, 2013, p. 43).

Entendemos o verbo “absorver”, nesse trecho, como o ato de se apropriar de algo e ter consciência disso, fazendo um paralelo com o conceito freiriano de “estar no mundo e com o mundo” (FREIRE, 2000). Freire (2000, p. 39-40) pensa o ser como não meramente no mundo, ou seja, não como simples viver, mas como ser

⁹⁴ Na *Divina comédia* é definida como *contrappasso* a lei da pena escolhida para os pecadores, de acordo com os pecados cometidos na vida terrena, por contraste ou extensão.

⁹⁵ Para Vattimo e Zabala (2011), o *grounding* está enraizado em uma substância ôntica, que implica pensar o ser como substantivo, e proporciona as certezas necessárias para a ação. O filósofo italiano, a partir da sua filosofia do *pensiero debole*, baseia-se em uma interpretação ontológica do ser e crítica o conceito de *grounding*, entendido como fixação em valores legitimados e metafisicamente enraizados que impedem a emergência, pois, para ele, a vida é interpretação e acontece nas relações. Compartilhando desse entendimento, o que compreendemos por *grounding*, a partir da bioenergética, é uma percepção do estar localizado em um determinado contexto por meio do qual produzimos sentidos. Usamos “estar” localizado para entender a provisoriidade disso: não apontamos a uma fixação ôntica e um contexto, mas a uma heremenêutica ontológica que parte do contexto.

com o mundo, que existe como “ente de relações”; essas relações que constituem o existir do ser trazem a criticidade que não existe no simples viver como “capacidade ou possibilidade de ligação comunicativa do existente com o mundo objetivo”.

Para Freire (2017), como coloca Souza (2017, p. 265), essa percepção dos limites, do contexto político, econômico e social no qual o sujeito está inserido e que demarca as possibilidades de movimento, é entendida como tornar-se letrado, em uma relação entre “word (language) and world (knowledge, history, politics)”. A partir disso, entendemos que o movimento intercultural parte de um encontro consciente e crítico com o outro, que torna consciente a nossa forma de fazer sentido no mundo e com o mundo mundo (FREIRE, 2001).

Para tanto, esses encontros levam a novas realidades, novas identidades culturais e novos sistemas linguísticos, que não são mais compatíveis com a ideia moderna de nação ou de norma cultural e linguística, que se baseiam nos conceitos de homogeneidade, essencialidade e universalidade. Com base no triângulo território-língua-identidade que fundamenta o Estado-nação (RIZVI; LINGARD, 2010) — no qual a globalização introduziu a ideia de territórios múltiplos, mantendo, porém, a unicidade dos outros elementos —, propomos repensar o conceito de cultura fundamentado na unicidade e na homogeneidade. Reconhecer uma única norma-padrão significa avaliar de acordo com uma escala de valores na qual o diferente aparece como inferior, subalterno e incompleto. O Outro continuará sendo o Outro. Pensar, ao invés, os outros dois elementos do triângulo rizviniano — identidade e língua — como múltiplos, proteiformes (RAJAGOPALAN, 2009), dialógicos, complexos e localizados pode levar a novas análises que mudem a visão e a constituição de mundos.

Colocados esses entendimentos, que justificam e perpassam as narrativas a seguir, faz-se necessário explicar a estrutura. Como colocado, cada narrativa parte da contraposição de palavras-chave, escolhidas por representar, no nosso entendimento, a base e o conceito-brecha da *governance* discutida. Cada dupla está associada a um tipo de *governance* que é analisado em relação a esses conceitos. Ainda, são apresentados e integrados na discussão do tema, trechos dos dados gerados, nas suas diferentes formas, apresentados e entendidos como desejos.

O desejo é um pedido de presença, de percepção do outro e de resposta. Para Fanon:

No momento em que desejo, estou pedindo para ser levado em consideração. Não estou meramente aqui-e-agora, selado na coisitude. Sou a favor de outro lugar e de outra coisa. Exijo que se leve em conta minha atividade negadora na medida em que persigo algo mais do que a vida, na medida em que de fato batalho pela criação de um mundo novo - que é um mundo de reconhecimentos recíprocos. Eu deveria lembrar-me constantemente de que o verdadeiro salto consiste em introduzir a invenção dentro da existência. No mundo em que viajo, estou continuamente a criarme. (FANON, 2008, p.181).

O autor evidencia o processo criativo do encontro com o outro, assim como Souza (2017) ressalta como o deslocamento de línguas e culturas dos seus contextos de criação para outros produz significados novos. Nesse sentido, o autor coloca o acento, a partir de Pennycook (2007), sobre o caráter transcultural e inventivo de todas as entidades linguísticas e culturais, pois caracterizadas pela heterogeneidade derivada de contínuos encontros e deslocamentos criativos.

Outro autor que aborda a questão da criatividade e que usaremos como teórico para pensar o encontro intercultural é o antropólogo Roy Wagner (2010). Para ele, a cultura é um processo de invenção criativa, pois é sempre a partir dos entendimentos e dos sentidos da nossa cultura que lemos o outro, impondo nossas próprias concepções.

Vemos, portanto, que o encontro ressignifica e cria os outros. Nesse sentido, destacamos as palavras de Castro-Gómez e Grosfoguel (2007, p. 17) ao dizer que a decolonialidade é complementar à descolonização como processo de “resignificación a largo plazo”. Mas como se dá essa criação? A partir de quais bases epistêmicas as teorias interculturais da modernidade pensam o outro? Quais encontros produzem quais outros?

2.1 EN-CONTROS

Un atto di conoscenza è una faccenda che riguarda sia te sia l'oggetto che interpreti: la persona dell'altro, l'opera che leggi. Cambi tu mentre interpreti quella cosa ma anche la cosa perché ci si appiccica sopra una nuova interpretazione. (VATTIMO; PRATERLINI, 2015)

A etimologia da palavra “encontro” (em italiano, *incontro*) diz que o termo vem do latim tardio *incóntra*, que é composto pelo prefixo “in” e “contra”, a significar “estar

em frente de”, expressão que tem, entre seus significados, sentidos considerados positivos, tais como junção, confluência, união e descoberta, mas que pode também significar embate, competição ou choque (ENCONTRO, 2001; INCONTRO, 2016). O encontro, em si, contém o positivo e seu contrário para nos lembrar de que tudo está em jogo no encontro, sem nenhuma garantia de um final feliz ou infeliz (HARAWAY, 2008). Isso, porém, não significa que não há elementos que possam determinar esse tipo de evento: os encontros “are determined, but not fully determined” (AHMED, 2000, p. 6), o encontro⁹⁶ implica surpresa bem como conflito. As histórias que perpassam nossas identidades, bem como o contexto sócio-histórico, cultural e político, são fatores de determinação do encontro; entretanto, os efeitos dependem das negociações que os sujeitos colocam em jogo no espaço **entre** (*in-between*).

In-between é um termo usado por Ghilardi (2012; 2015) para indicar as interferências que levam ao espaço do meio, o espaço entre/intra, quer dizer um interferir que transforma e desestabiliza as estabilidades, pois a interferência tem o papel de interrogar e forçar a ordem preestabelecida. O autor (2015, p. 25) afirma que a escolha do prefixo “*in*” ao invés de “*cross*” sublinha não somente o atravessar fronteiras, mas também o caráter metamórfico de cada cultura em si. O espaço inter indica um “movimento che attiva meccanismi di riconoscimento plurali, attraverso differenze e scarti determinati e determinanti” (GHILARDI, 2012, p. 96), um movimento de pensamento que parte de paradigmas culturais e epistêmico équos, uma atitude. Para Bhabha (1998), o espaço *in-between*, entre-lugares, é o lugar intersticial de onde nascem novos signos por meio de processos de colaboração e contestação; é um espaço de negociação da diferença de onde emergem novas subjetivações.

A partir da indeterminação e da contingência desse espaço intersticial, emerge o caráter contingente, privado de autodeterminação ou atribuições do encontro (GHILARDI, 2015, p. 13) que recai nas questões do ser como ser-no-mundo (FREIRE, 2000). Para Freire (2000, p. 89), “ser” no mundo significa transformar e retransformar o mundo, e não adaptar-se a ele”. O ser-no-mundo parte de uma conscientização do próprio estar-com-o-mundo, como explica Souza⁹⁷ a partir de uma conexão entre palavra e mundo, Freire distingue um conhecimento

⁹⁶ Sara Ahmed (2000, p. 6) usa de forma diferente *encounters* e *meetings*. Na palavras da autora: “The term encounters suggests a meeting, but a meeting which involves surprise and conflict”. Neste texto, ao usar o português, decidimos traduzir ambos como “encontro”.

⁹⁷ Para referência, ver nota n. 6.

ingênuo que se baseia em significados dados, naturais, e, portanto, incontestáveis, enquanto um saber crítico vem da conscientização do próprio estar socialmente — quer dizer, nunca sozinho, mas em relação com o “não-eu” que revela o “eu”. Nesse sentido, o encontro coloca em contato com o “não-eu”, entendido individualmente e socialmente, mas é somente com uma conscientização do nosso estar-com-o-mundo, histórico e socialmente, que poderemos ter um diálogo transformador com o outro, possibilitando as emergências do espaço intersticial, pois são capazes não somente de escutar o outro, mas de ter consciência das nossas leituras do outro.

As vidas, os sujeitos e os mundos acontecem nesse espaço **entre**: “Life is what develops itself in the rythm of beings, between and among them, according to their confrontation, dialogue, harmony, but according also to their disruption – it is a breach of severance as well” (GHILARDI, 2015, p. 13). Em outras palavras, a escuta do outro e a possibilidade do espaço *inter* como espaço de emergência parte do pressuposto da conscientização acerca da complexidade e da heterogeneidade do eu múltiplo e constituído por diferentes coletividades. No momento em que percebemos a heterogeneidade do eu, podemos instaurar uma comunicação baseada na troca e no diálogo, acolhendo a heterogeneidade do outro.

Souza⁹⁸ esquematiza a relação de encontro entre o eu e o outro: quando o eu complexo, genérico, normativo e dominante interage com o outro, aparentemente sem complexidade histórica e cultural, perpetua-se a desigualdade e o epistemicídio — termo usado por Santos (2010) — dos saberes, nem considerados como tais. O espaço *inter*, *entre*, pressupõe um espaço **intra**, de diálogo com a heterogeneidade constituinte do eu.

Defendemos que o espaço *intra* possa permitir o *devenir*⁹⁹ dos seres envolvidos no encontro. Cabe aqui frisar brevemente o papel dos encontros na constituição identitária dos sujeitos: “To be one is always to **become with** many”, escreve Dona Haraway (2008, p. 4, grifo nosso), pensadora que transita por diversas áreas de conhecimento, ou seja, “Identity itself is constituted in the ‘more than one’ of the encounter: the designation of an ‘I’ requires an encounter with others” (AHMED, 2000, p. 7).

O encontro é, portanto, um evento contingente e vital no qual agem as forças

⁹⁸ Para referência, ver nota n. 11.

⁹⁹ De acordo com Deleuze e Guattari (2015), o ser é pensado como processo dinâmico (*becoming*) e mutável, e não como essência fixa; como verbo, e não como substantivo.

de transformação. O *in* do encontro é o espaço *intra* e *inter* da negociação, do processo, do devir no qual acontece a vida. Só tendo uma atitude intercultural¹⁰⁰ para com sua própria heterogeneidade (*intra*) é que podemos ter a capacidade de aceitar o movimento instável da polifonia¹⁰¹ do outro.

Nesse espaço, o diálogo acontece como práxis (FREIRE, 2017) em um contínuo entrelaçar de ideias, pensamentos e palavras escritas que Ghilardi (2015, p. 13) define como “existencial dialogue”¹⁰², em contraposição a um diálogo retórico. Para Freire (2017, p. 65), a práxis é “reflexão e ação dos homens sobre o mundo para transformá-lo” e para que ocorra é necessária uma percepção crítica da realidade em que o sujeito é inserido; essa percepção acontece por um processo dialógico, como a historicização relacional da subjetividade humana. O diálogo existencial de Ghilardi (2015) nos lembra, pois, aquele freiriano:

O diálogo é o encontro entre os homens, mediatizados pelo mundo, para designá-lo. Se ao dizer suas palavras, ao chamar ao mundo, os homens o transformam, o diálogo impõe-se como o caminho pelo qual os homens encontram seu significado enquanto homens; o diálogo é, pois, uma necessidade existencial. (FREIRE, 2017, p. 56).

Como bem ressalta o autor (GHILARDI, 2015), a origem grega do prefixo “dia” em “diálogo” remete à importância de pensar a dimensão *in-betweenness* de cada relação. O diálogo coloca em jogo a dimensão ética de cada encontro¹⁰³ e é nessa dimensão que a capacidade criativa e recreativa do diálogo (FREIRE, 2017) permite o pensar-com. Escreve Ghilardi (2015, p. 15):

In this perspective, intercultural thought and dialogue can be intended as a peculiar way to think and as a cooperative task. [...] A cooperation can take place by the means of the symbolic structure of a relationships, because a symbol is the original dimension in which difference opens up and manifests itself.

O ponto diferencial que o pensador italiano coloca nesse trecho é o aspecto

¹⁰⁰ Para referência, ver nota n. 6.

¹⁰¹ Escolhemos usar “polifonia” (BAKHTIN, 1963) para ressaltar o aspeto comunicativo, de acordo com a percepção das muitas vozes heterogêneas dos outros.

¹⁰² *Existencial dialogue*, para Ghilardi (2015, p. 13), se fundamenta em um entrelaçar-se contínuo de ideias, práticas, pensamentos e falas, em um movimento de analogia e diferença.

¹⁰³ Autores como Freire (2017) e Ghilardi (2015) desenvolvem o conceito de diálogo, limitando-se a uma dimensão humana do encontro. Pensando em autores como Dona Haraway (2008) e Eduardo Viveiros de Castro (2004), encontro e diálogo podem ser entendidos de forma não humana, mantendo a dimensão ética.

cooperativo da interculturalidade: esta, pois, não pode se limitar às ações unilaterais, à custa do diálogo ser alimentado por uma lógica inclusiva de modernidade e colonialidade que, como mostramos nesta segunda parte, alimenta o paradigma que fundamenta algumas políticas italianas de acolhimento.

Como coloca Schmidt (2000, p. 30), para algumas correntes do construtivismo que tentaram elaborar teorias sobre linguagem e comunicação¹⁰⁴ o sujeito existe na interação com o outro e com o mundo; ou seja, o contexto da interação entre o sujeito e o mundo está sempre em processo de ser tecido pela própria interação entre os sujeitos e não é algo externo a essa interação.

Monceri (2006), inserindo-se na corrente construtivista, mostra como o sujeito e o contexto se co-criam. O que salientamos, porém, é o caráter social do sujeito: ou seja, não é simplesmente o contexto que se cria em interação entre sujeitos, mas estes mesmos são interações heterogêneas, como já afirmaram Ingold (2011) e Freire (2000).

Para Butler (2005), é por meio da interação com o outro¹⁰⁵ que nos fazemos sujeitos. Os significados, portanto, são mediados pela interpretação do sujeito que surge na interação social. As linguagens, pois, são a “semiotic materializations of social experiences resulting from interactions, and they in turn ‘impregnate’ the individuals’ linguistic and non-linguistic experiences throughout their lives” (SCHMIDT, 2000, p. 31).

Portanto, pensar o indivíduo como socialmente construído implica pensar a interculturalidade a partir de um **locus de enunciação** específico de sujeito(s) específico(s) no qual as diferenças são construções sociais que perpassam relações e incluem conflitos, fazendo com que a interculturalidade não possa se limitar a uma vontade pessoal superável com um simples melhoramento do processo comunicativo, sem levar em conta diferenças étnicas e relações de poder (WALSH, 2012).

Pensar interculturalmente, conforme aponta Ghilardi (2012, p. 23), pode ser definido como um “movement of descent from the high place of a supposed neutral and detached observation to a loose ground, tangled with differences and cross-currents”. Esse entendimento nos remete ao projeto de descolonização do grupo dos

¹⁰⁴ Para a teoria do construtivismo radical, veja-se Glasersfeld (2003).

¹⁰⁵ Judith Butler não usa explicitamente o termo “outro”; trata-se de um nosso entendimento a partir da teorização do outro de uma forma postumana. Butler (2005, p. 7) escreve: “Yet there is no ‘I’ that can fully stand apart from the social conditions of its emergence, no ‘I’ that is not implicated in a set of conditioning moral norms, which, being norms, have a social character that exceeds a purely personal or idiosyncratic meaning”.

pensadores latino-americanos, especificamente a teorização de Ramón Grosfoguel (2007, p. 73), que enfatiza a necessidade de um “diálogo horizontal libertador” epistemicamente localizado.

A linguagem e o conceito de *locus* de enunciação estão, portanto, atrelados àquele de cultura adotado neste trabalho e revestem um papel fundamental no nosso entendimento dos encontros interculturais. Andreotti (2011) aborda a mediação do intérprete no processo de significação dando como exemplo uma atividade na qual é pedido aos participantes que imaginem um campo de milho e, em seguida, são mostradas fotos de milhos de várias cores (como os que se encontram na América Latina). Cada pessoa pode ter imaginado um milho diferente ou todas o mesmo milho, sem nem sequer pensar que existem milhos de outras cores. Isso quer dizer que o olhar é treinado; a realidade que o indivíduo vive é uma representação epistêmica traduzida em ontologias pelo processo de significação enraizado no contexto cultural, como anteriormente apresentado.

Para não recair em uma visão de determinismo cultural, cabe, porém, ressaltar que existe um equilíbrio entre indivíduo e cultura. De acordo com Schmidt (2000, p. 31), a cultura, na produção de sentidos, é imperativa no conjunto de escolhas possíveis, mas, ao mesmo tempo, permite que a criatividade do sujeito opere “in selections and combinations in the ever varying contexts of living”. Isso, continua o autor, leva a uma consideração do sujeito na sua complexidade biológica, psicológica, sociológica e cultural — quer dizer, a nosso ver, considerar o sujeito de uma forma holística (MORIN, 2002) e complexa, sem recair na dicotomia natura-cultura (LATOURETTE, 1994).

Morin (2002, p. 23) considera que a cultura, característica das sociedades, é, primeiramente:

Organizada/organizadora **via** o veículo cognitivo da linguagem, a partir do capital cognitivo coletivo dos conhecimentos adquiridos, das competências aprendidas, das experiências vividas, da memória histórica, das crenças míticas de uma sociedade.

Além disso, a cultura é co-criadora das normas sociais que regulam os processos sociais, bem como organizadora e reguladora dos comportamentos individuais: cultura, portanto, não é nem uma infraestrutura, nem uma superestrutura, mas existe uma “relação geradora mútua” (MORIN, 2002, p. 23)

entre sociedade e cultura. Os mesmos indivíduos, continua o autor, estão inseridos nessa relação como “portadores/transmissores de cultura” (MORIN, 2002, p. 23) cujas interações regeneram a sociedade e a cultura. Morin identifica a dimensão cognitiva da cultura com capacidades de funcionar como filtro para as potencialidades de conhecimento. Se o conhecimento se alimenta de memória biológica e cultural, os seres são constituídos dentro da cultura e da sociedade — “a cultura é co-produtora da realidade que cada um percebe e concebe” (MORIN, 2002, p. 29) — e, portanto, os processos de significação dependem também das variáveis culturais e históricas. Assim como apontado por outros teóricos mencionados anteriormente, Morin chega à conclusão de que a construção da realidade é social: a relação entre essas instâncias é, de acordo com o autor, “hologramática e recursiva”¹⁰⁶, mas isso não recai em um determinismo social enquanto os indivíduos têm “possibilidade de jogo próprio” tanto maior o dialogismo entre “pluralismos, multiplicação das brechas e rupturas no interior das determinações culturais” (MORIN, 2002, p. 27).

Essas brechas, a nosso ver, advêm dos encontros com os outros que questionam, entram em conflito, nos fazem repensar o nosso ser sujeito, como já vários teóricos colocaram (BUTLER, 2005; WOODWORTH, 2000); damo-nos conta da nossa identidade de uma forma relacional: é só nos encontros que nossas identidades são performatizadas, questionadas e reconstruídas em interações complexas. Da mesma forma, a identidade nacional, estreitamente ligada aos conceitos de nacionalidade e cidadania, se constrói e se transforma por meio dos sentidos que a nação cria como “sistema de representação cultural” (HALL, 2006, p. 49).

Em vista do que foi exposto, a teorização do *meaning-making* é central no quadro desta pesquisa e, como já colocado, nesse processo estamos particularmente interessados na função de mediação significativa do intérprete. De fato, há relação entre significante e significado, mas essa relação não é unívoca; Sausurre diria que é arbitrária. Podemos, portanto, afirmar que o significado não está na mensagem, pois

¹⁰⁶ Edgar Morin define como hologramática e recursiva a relação entre indivíduos e cultura. “A relação entre os espíritos individuais e a cultura não é indistinta, mas sim hologramática e recursiva. Hologramática: a cultura está nos espíritos individuais, que estão na cultura. Recursiva: assim como os seres vivos tiram suas possibilidades de vida do seu ecossistema, o qual só existe a partir de inter-retroações entre esses seres vivos, os indivíduos só podem formar e desenvolver o seu conhecimento no seio de uma cultura, a qual só ganha vida a partir das inter-retroações cognitivas entre os indivíduos: as interações cognitivas dos indivíduos regeneram a cultura que as regenera” (MORIN, 2002, p. 28).

cabe ao intérprete o processo de interpretação, que depende das histórias de vida e dos contextos que perpassam o sujeito interpretante: as relações sócio-históricoculturais entre os elementos envolvidos criam o significado.

Em consequência, com fundamento na visão de língua de Derrida (2001, p. 31) como “língua do outro”, o processo de interpretação será sempre de tipo dialógico e hegemônico, pois o intérprete está inserido em um contexto sócio-histórico que envolve relações de poder. Faz-se necessário lembrar que, além dos significados possíveis serem múltiplos, alguns significados não são nem sequer contemplados em um determinado contexto cultural por conta das interpretações contingentes e contextuais. Ressaltar isso, especialmente quando se apresentam pesquisas como esta, é importante porque cada sujeito pode criar significados somente tomando palavras e significados das comunidades às quais pertence, pois a linguagem tem um valor social (BAKHTIN, 1986). Ou seja, o sujeito “indivíduo” é formado pelo pertencimento a grupos sociais e pela interação empenhada por e entre esses grupos.

Posto isso, faz-se importante pensar a comunicação de uma forma complexa e fundamentada em outras epistemologias a partir de antropólogos do Sul, como Eduardo Viveiros de Castro (2004) e Tania Stolze Lima (1996), que problematizam a visão moderna ocidental do processo de significação: esses autores teorizam o perspectivismo ameríndio (CASTRO, 2004) a partir das cosmologias dos índios brasileiros e nos ajudam a pensar o sujeito e o ser humano de uma forma outra. Se, como colocado anteriormente, o ato de pensar interculturalmente significa criar comparações entre sistemas de pensamento de forma a abrir as possibilidades de sentidos, cabe colocar aqui alguns contributos importantes.

Castro (2004) parte do pressuposto de que as cosmologias indígenas, que ele define como perspectivistas, imaginam o universo povoado por diferentes agências subjetivas que compartilham a mesma tipologia de alma, ou seja, as mesmas capacidades cognitivas e volitivas. Já essa primeira colocação desconstrói as bases da modernidade: se Descartes teorizou o “cogito ergo sum”, de forma a pensar como indubitável só a minha própria experiência, o perspectivismo nos coloca em um sentido duplamente inverso: “o outro existe, logo pensa” (BELAUNDE, 2008, p. 117).

A diferença fundamental entre essas duas formas de ver o mundo é a sua relação com a alteridade: o racionalismo cartesiano vê o outro como afirmação de alteridade que é preciso negar para afirmação do eu (BELAUNDE, 2008), enquanto o

segundo permite pensar o encontro apesar do entendimento. Se, portanto, a modernidade se baseia no encontro como o outro como negação, tornar visíveis os híbridos (LATOURE, 1994) permite sair do binarismo cultura/natureza e da necessidade de encontrar denominadores comuns dados e fixos nos processos de significação, como possibilidade do entendimento.

Uma possível crítica acerca do apresentado é que essas teorias se refaçam ao relativismo cultural. Porém, tratando-se de ontologias diferentes, o perspectivismo não pode ser visto como tal, pois o corpo, o *embodiment* (BUTLER, 2005) dos significados, especialmente quando se trata de encontros culturais e de migrações é essencial.

Para melhor compreensão do nosso entendimento de perspectivismo, trazemos uma exemplificação pelas palavras do antropólogo brasileiro:

O perspectivismo não é uma forma de relativismo. Seria um relativismo, por exemplo, se os índios dissessem, o que eles não fazem, que para os porcos todas as outras espécies são no fundo porcos embora pareçam humanos, onças, jacarés etc. Não é isso que os índios estão dizendo. Eles dizem que os porcos no fundo são humanos; os porcos não acham que os humanos no fundo sejam porcos. Quando eu digo que o ponto de vista humano é sempre o ponto de vista de referência quero dizer que todo animal, toda espécie, todo sujeito que estiver ocupando o ponto de vista de referência se verá a si mesmo como humano – inclusive nós. (CASTRO, 2004, p. 38).

A mudança que esse tipo de pensamento traz é essencial no entendimento do humano não como substância ontológica, mas como relação. A “-idade” não é vista como uma “propriedade de algumas coisas em contraste com outras, mas uma diferença na posição relativa das coisas” (ROYOUX, 2008, p. 113). Quer dizer, não pensar a “humanidade” em termos metafísicos, mas de posicionamento em relação a outros elementos, é uma questão do “estar”, e não do “ser”.

Argumentamos ao longo deste trabalho que pensar nestes termos pode contribuir para o entendimento de situações complexas que as migrações e a intercultura trazem à tona.

2.2 DIVERSIDADE/DIFERENÇA

Para Bhabha (2006), existe uma distinção crucial entre “diversidade” e “diferença” cultural: enquanto a diversidade remete a um objeto epistêmico, a diferença se refere a um processo de construção da enunciação cultural. Isso quer dizer que, no primeiro caso, a cultura é entendida como objeto empírico, enquanto no segundo podemos pensá-la como emergência dialógica (SOUZA, 2010). Essa diferente forma de entender a cultura é fundamental para pensar o encontro intercultural, pois no primeiro caso é algo dado, homogêneo, completo e estático, enquanto o segundo caso leva em conta a criatividade cultural da interação.

O conceito de emergência para os encontros interculturais é determinante para entendermos os esquemas epistêmicos modernos/ocidentais para os quais os dados apontam. Souza (2010), partindo de teóricos como Bakhtin, Bhabha, Tedlock e Manheim, elabora o conceito de emergência em referência à língua e à cultura. Para ele, cultura e língua são elementos dinâmicos e criativos, no sentido de criarem e recriarem sempre novos significados. Esses significados, porém, não são infinitos, pois o sujeito está sempre localizado em um determinado contexto sociocultural e histórico. Ou seja, existe um *locus* de enunciação a partir do qual os sujeitos criam sentidos¹⁰⁷.

Para Quijano (2007a), as relações sociais podem se combinar de forma diferente, mas por estarem enraizadas nos processos históricos elas são limitadas. Pensando também na conceptualização de língua derridiana (DERRIDA, 2001), compreendemos que os significados estão limitados em um determinado tempo e espaço histórico-político. Essa visão de língua e cultura é fundamental para entendermos as relações entre o entendimento da cultura de acordo com estruturas da modernidade/ colonialidade, os atuais conflitos interculturais e as diferentes teorizações de interculturalidade.

Como Bhabha (2006) e Souza (2017) sugerem, entender língua e cultura como dinâmicas e heterogêneas permite pensar o encontro como processo de construção criativa, embora limitado, no qual interagem enunciados de cultura que

¹⁰⁷ Entendemos tanto que o sujeito é um sujeito inserido em uma determinada sociedade, dentro da qual já existem sentidos criados, quanto que os sentidos criados pelo sujeito influenciam os sentidos sociais. Ressaltamos, porém, que o sujeito não pode entender sentidos que não sejam preexistentes, daí o caráter criativo do encontro intercultural.

dão vida a novas produções semióticas. Ao contrário, a diversidade, que tanto é presente no discurso eurocêntrico/moderno, baseia-se em entidades linguístico-culturais e identitárias fixas preestabelecidas.

São muitos os documentos que convidam a ver a diversidade cultural como um valor positivo, e, embora vários reconheçam o aspecto criativo do encontro intercultural, consideramos que se fundamenta em uma interpretação ôntica desse encontro. A *Declaração universal sobre a diversidade cultural* (ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS, 1948), que consideramos o documento no qual se baseiam os outros, liga a cultura a uma determinada sociedade, exemplificando a visão unitária que apresentamos no primeiro capítulo, e a define como:

A cultura deve ser considerada como o conjunto dos traços distintivos espirituais e materiais, intelectuais e afetivos que caracterizam uma sociedade ou um grupo social e que abrange, além das artes e das letras, os modos de vida, as maneiras de viver juntos, os sistemas e valores, as tradições e as crenças (ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS, 1948, s/p).

Embora não se limite a relacioná-la ao Estado-nação, abrindo à pluralidade de grupos diversificados, da análise do conjunto de documentos é possível depreender que a diversidade é vista de forma homogênea. Isso quer dizer que a pluralidade é vista como conjunto de entidades homogêneas, apagando a heterogeneidade originária do ser.

Isso é exemplificado também pelos artigos 2, 3 e 4 dessa declaração (ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS, 1948)¹⁰⁸, no quais se fala de pluralidade, que, de acordo com Mol (2007, p. 132), envolve “perspectivas que se excluem mutuamente, discretas, coexistindo lado a lado, num espaço transparente. E no centro, o objecto de muitos olhares e contemplações permanece singular,

¹⁰⁸ Os primeiros artigos da *Declaração universal da diversidade cultural* (ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS, 1948, s/p, grifos nossos) recitam: “Em nossas sociedades cada vez mais diversificadas, torna-se indispensável garantir uma **interação harmoniosa** entre pessoas e grupos com identidades culturais a um só tempo plurais, variadas e dinâmicas, assim como sua vontade de conviver. As políticas que favoreçam a inclusão e a participação de todos os cidadãos **garantem** a coesão social, a vitalidade da sociedade civil e a **paz** [...] A diversidade cultural **amplia as possibilidades de escolha que se oferecem a todos**; é uma das fontes do **desenvolvimento**, entendido não somente em termos de crescimento econômico, mas também como meio de acesso a uma existência intelectual, afetiva, moral e espiritual **satisfatória**. [...] Ela implica o compromisso de **respeitar os direitos humanos e as liberdades fundamentais**, em particular os direitos das pessoas que pertencem a minorias e os dos povos autóctones. Ninguém pode invocar a diversidade cultural para violar os direitos humanos garantidos pelo direito internacional, nem para limitar seu alcance”.

intangível, intocado”; o “desenvolvimento satisfatório”, sem questionar o sujeito intepretante e os direitos humanos universais, sem levar em conta o aspecto da tradução cultural. Tratamos de todos esses aspetos ao longo deste e do próximo capítulo, aqui queremos apenas ressaltar a ligação entre o entendimento da diversidade e as políticas multi e interculturais.

Ahmed (2000, p. 95) afirma, em um capítulo que analisa a relação entre a diversidade e o espaço nacional, que, para o multiculturalismo, a vivência conjunta se constitui como “simply a matter of being aware of cultural diversity”. Embora vários autores afirmem que “multiculturalismo” é um termo complexo usado de formas tão diferentes a ponto de não significar mais nada de específico (GOLDBERG, 1994; HALL, 2003; KINCHELOE; STEINBERG, 1997; KUBOTA, 2004), Kubota (2004) concorda que é uma forma social que não deixa outra possibilidade a não ser sua aceitação, baseando-se na visão da diversidade como uma característica intrínseca da modernidade. Como Ahmed (2000) ressalta, acomodar a diversidade no seio da nação é uma forma de cancelar as diferenças históricas e raciais, reduzindo-as à uma esfera superficial de diversidade no estilo de vida, comida, roupa, festividades, etc.

Podemos apreender esse tipo de visão da diversidade da seguinte fala de um migrante entrevistado:

Então, os angolanos, a Angola, enfim, imita muito do Brasil. Então não foi muito difícil a minha adaptação, porque eu acho que, para o imigrante, as principais dificuldades são a língua e a alimentação. Acho que são as principais dificuldades. E eu, os angolanos, nós não temos muito isso, porque tem a língua portuguesa, é o mesmo idioma, depois a alimentação, porque Angola também o básico é arroz, feijão. Aqui é a mesma coisa, a forma de preparar acaba sendo quase do mesmo jeito. Então a adaptação não foi tão difícil assim. A cultura, a gente, a música, por exemplo, a gente ouve muito a música do Brasil. Então para mim não foi tão difícil a adaptação aqui no Brasil. (RSP, 2017).

Esse trecho, além de ressaltar a cultura como nível superficial de um ser humano pensado em níveis (GEERTZ, 2013), evidencia que o pensamento moderno/colonial não se limita a ocidente entendido geograficamente, pois a pessoa entrevistada é angolana. Essa visão da diversidade foi constante nas entrevistas conduzidas: a diversidade é declinada em termos de hábitos gastronômicos, língua e/ou moral, mas sempre mantida em um nível de exterioridade e de homogeneidade quando sublinhado o pertencimento comum à espécie humana, entendida

biologicamente. Embora compreendamos que todos esses aspetos se combinam em realidades complexas — discutiremos a universalidade da interpretação do homem no final deste capítulo —, aqui importa oferecer uma análise da pluralidade/diversidade cultural e das políticas multi/interculturais.

Ao falar de identidades, Hall (2003, p. 56) introduz a ideia de usar o termo “sob rasura”¹⁰⁹. Em outro texto, após ter ressaltado que o termo “multicultural” funciona como qualificativo, enquanto o “ismo” adiciona o sentido de doutrina política, chega à conclusão de que nenhum dos dois termos tem um significado único e propõe o uso de “multiculturalismos”, por indicar “processos e estratégias políticas” diversas e inacabadas. Embora a adição do “s” pluralize a concepção de diversidade, pensar novos mundos requer novas linguagens. Esse é um aspecto que o autor (HALL, 2000, p. 104) resalta ao explicar o uso de “sob rasura”, afirmando que:

Não foram dialeticamente superados e que não existem outros conceitos, inteiramente diferentes, que possam substituí-los, não existe nada a fazer senão continuar a se pensar com eles – embora agora em suas formas destotalizadas e desconstruídas, não se trabalhando mais no paradigma no qual eles foram originariamente gerados.

A criticidade que identificamos nessa visão da linguagem, e que o teórico jamaicano discute no final do texto, é a relação entre a interpelação do sujeito, sua individualidade e as normas estruturais que o interpelam. Para ele, o aspecto normativo é superestimado, não levando em conta a negociação do sujeito, que precisa produzir respostas para criar essa interação interpelante. Entendemos, porém, que as possíveis respostas estão inseridas em contextos normativos específicos e limitados, que, como ressaltamos anteriormente neste capítulo, não deixam respostas infinitas, mas limitam a criação de sentidos. Essa visão permite pensarmos a importância da linguagem e os sentidos que ela carrega de forma performática: apoiando-nos em Mol (2007), conceitualizamos novamente o poder

¹⁰⁹ Hall (2000, p. 103-104) explica que, no âmbito das discussões antiessencialistas, é possível pensar alguns conceitos-chave com base em uma crítica desconstrutiva que os coloca sob rasura. “O sinal de rasura (X) indica que eles não servem mais – não são mais ‘bons para pensar’ – em sua forma original, não reconstruída”. Enquanto estes não são repensados e reconstruídos, embora não sejam mais usados no mesmo paradigma que os originou, não resta nada a fazer que não pensar com eles. Essa proposta de Hall, como ele declara, se refaz ao conceito derridiano de “pensar no limite”. Nesse sentido, este trabalho se propõe a usar alguns conceitos sob rasura, analisando o contexto de desenvolvimento destes para propor uma resignificação.

performático da linguagem que não explica a realidade, mas a manipula. Portanto, não é necessário revolucionar o mundo, mas negociar os sentidos da linguagem em mudanças pequenas e constantes, ressignificar a realidade e sua emergência. Isso quer dizer que pluralizar “o multiculturalismo” não vai mudar o paradigma que molda determinadas realidades, fazendo-se necessária uma ressignificação paradigmática.

Para Kincheloe e Steinberg (1997, p. 25), multiculturalismo é uma “meta, concepto, actitud, estrategia y valor” que está ao centro das mudanças atuais das sociedades ocidentais, como movimentos de gênero ou migratórios, e obrigam os sistemas ocidentais a se interrogar sobre seu caráter democrático. Aqui a lógica está invertida: a nosso ver, a diferença não é uma meta ou um valor e não tem origem nas mudanças atuais; se não se percebe a heterogeneidade constitutiva de cada ser, a diversidade continua sendo um objetivo a se alcançar e gerenciar. Nas palavras de Vattimo (2006, p. 236): “The manifold visions of the world do not peacefully coexist like a collection of artistic styles and lifestyles in an imaginary museum”.

Essa visão de diversidade bem acomodada e gerenciada fundamenta a ideia de multiculturalismo. Dos anos 1970 até os 1990, a forma de lidar com a diversidade, do ponto de vista político, institucional e jurídico foi o multiculturalismo, como chave inquestionável de sucesso. Kubota (2004, p. 32) ressalta esse aspecto da correção política e da impossibilidade de questionar o multiculturalismo, tanto pelos detratores quanto pelos apoiadores.

O multiculturalismo declina a diversidade de acordo com algumas atitudes. O seguinte trecho faz parte do livro de Nathan Glazer, publicado em 1997 — cujo título, *We Are All Multiculturalists Now*, já exalta o multiculturalismo como objetivo alcançado com sucesso de uma vez por todas —, em que aparece uma análise positiva e confiante das políticas multiculturais dos Estados Unidos (BANTING; KYMLICKA, 2006; WIEVIORKA, 2015):

If I were writing in a normative mode – what is the best, what do I prefer, what do I propose, for America concerning its ethnic and racial diversity – I would say more or less what David Hollinger and others who **respect** the diversity of American origins but appreciate fully the power of **integrating** values of our **common society** say: let us have **respect for identity** in the context of a **common culture**, but let us avoid the fixing of lines of division on ethnic and racial bases. Let us accept the reality of exit from ethnic-racial religious group, as well as the right of differential attachment, as a common American way, and let us agree that ethnic and racial **affiliation should be voluntary** as religious affiliation, and of as **little concern to the state and**

public authority. Let us understand that more and more Americans want to be Americans simply, and nothing more, and let us celebrate that choice, and agree it would be better for America if more of us accepted that identity as **our** central one, as against ethnic and racial identities. (GLAZER, 1997, p. 159, grifos nossos).

Como Ahmed (2000) ressalta, no multiculturalismo a diversidade se torna um valor em si como modelo normativo no qual o “Nós” ocupa a norma *standard* e o Outro é definido na sua diferença, que se torna necessária para afirmar a norma *standard* e para colocar a heterogeneidade como característica do “Nós”, lembrando o afirmado e anteriormente citado por Mol (2007). Como fica claro nesse trecho, o Outro, na visão multicultural, ganha um espaço na nação que é, porém, um espaço oferecido de cima pela maioria, mantendo a diferença limitada ao espaço privado, enquanto nos espaços públicos prevalece uma suposta cultura comum, que é, de fato, aquela da maioria.

Para Massimo Canevacci, professor de antropologia cultural em Roma, as políticas multiculturais criam

uma multiplicidade de culturas diferentes, cada qual encerrada em seu próprio recinto cultural, com seus próprios etnocentrismos bem cultivados, e com tendência a imaginar os países de origem em seus cânones mais marginais, reproduzindo atrasos e estereótipos nos países hospedeiros. E no centro desse estranho multiverso irradia-se “a” cultura hegemônica estadunidense através de regras estáveis e unificadas. O multiculturalismo, assim, torna-se um slogan que atesta o indiscutível controle na valorização de uma mesma cultura – aquela wasp – e a marginalização de todas as outras, mais ou menos exotizadas, em mútua competição para serem reconhecidas e convidadas a se sentarem na última fila do teatro social. (CANEVACCI, 2009, p. 137).

Essa divisão de espaços, mais aprofundada no próximo parágrafo, é mantida com um discurso de harmonia, tolerância e respeito.

No multiculturalismo, o respeito e a tolerância mantêm a diversidade fechada em um espaço privado ou reduzida a um nível superficial folclórico, enquanto os espaços públicos são ocupados pela cultura principal hegemônica. Em *A escritura e a diferença*, Derrida (1971, p. 230) afirma que, de acordo com o pensamento clássico que opera em termos dualísticos, o centro de uma estrutura é a parte que tem como função de

não apenas orientar e equilibrar, organizar a estrutura - não podemos efetivamente pensar uma estrutura inorganizada - mas sobretudo levar o

princípio de organização da estrutura a limitar o que poderíamos denominar jogo da estrutura.

O centro é a parte que não prevê mudança ou transformações, mas essa forma de pensar a estrutura, continua o autor, nada mais é que o desejo de uma “imobilidade fundadora e de uma certeza tranqüilizadora, ela própria subtraída ao jogo” (DERRIDA, 1971, p. 231). Não sendo lugar de transformação, o centro — que leva nomes diferentes, como origem, princípio, essência, substância — foi mudando de um fundamento para o outro e foi, ao longo da história do Ocidente, estudado pela metafísica nas suas diferentes acepções. A ruptura acontece quando se começa a se pensar a estruturalidade da estrutura e se percebe que o centro não é um lugar fixo, natural, mas uma função que se mantém por meio de um jogo de diferenças. Se pensarmos o multiculturalismo do ponto de vista derridiano, podemos entendê-lo como estrutura criada pelo centro para satisfazer o seu desejo de centralidade e mantida por meio da criação da diversidade. O Outro é tal em relação a um Eu, e, como o centro derridiano, é uma função criada pelo jogo das diferenças, não é uma posição natural.

Pasqualotto (2008) divide o multiculturalismo em radical, que privilegia os direitos das comunidades sobre os direitos individuais, e moderado, que negocia essas duas esferas de direitos. O fundamento epistêmico é, porém, o mesmo: ambos fundamentam-se em uma visão das culturas como dadas, originárias e homogêneas; baseiam-se na tolerância da diversidade, enfatizam os valores da cultura, que exercita a tolerância, e pensam o encontro com a diversidade em termos de desenvolvimento e progresso. Foi em uma única entrevista que o tema da tolerância apareceu como aspecto crítico:

Nel senso che qui in Brasile adesso si inizia a parlare un po' e usano il termine “multiculturalismo”. Cioè multiculturalismo, perlomeno come lo capisco, è un modello dove uno tollera l'altro, ti lasci vivere in pace, è un passo avanti di fronte ad altri schemi, però ok ognuno è accettato ma non c'è un vero incontro, l'intercultura in questo senso come una possibilità di incontro, in cui ognuno incontra l'altro nella sua identità e l'incontro cambia ciascuno dei due, in fondo. È questa la visione un po' non sono specialista nella cosa... Ma penso che a nessuno piacerebbe “io ti tollero”. “Grazie! Che bello! Anche io ti tollero”, cioè, ok non si ammazzano, però...(PSP-2017).

Cabe frisar que essa pessoa é uma das responsáveis por um dos maiores centros de acolhida na cidade de São Paulo e é italiana. Sem querer afirmar que o

cruzamento de fronteiras automaticamente produz uma sensibilidade à diferença, propomos que o estranhamento cultural pode oferecer uma ampliação de sentidos, nos quais cabe ao sujeito interpretante aventurar-se.

O aspeto da tolerância, que, a nosso ver, inclui a visão multiculturalista do respeito, esconde a relação hegemônica entre o centro e as margens atrás de uma cortina de correção. Tailche (2016) traça um paralelo entre a tolerância, entendida como solução para o conflito, fixa e permanente, e o respeito, entendido como forma de manter-se à distância do outro ou de silenciá-lo, sendo isso uma forma de violência. Para ele:

When this “respect” and keeping distance mean ignoring the atrocities committed by the Other, tolerance becomes an excuse for violence by silencing the weaker party (who is being tolerated), and applauding the stronger party (who is tolerating the other) for his patience (TAILCHE, 2016, p.35).

Quando entendida dessa forma, a tolerância torna-se uma forma de violência e discriminação, estando associada à modernidade e às democracias liberais do Ocidente no que diz respeito à forma de lidar com a diversidade.

Para Brown (2006, p. 2):

Since the mid-1980s, however, there has been something of a global renaissance in tolerance talk. Tolerance surged back into use in the late twentieth century as multiculturalism became a central problematic of liberal democratic citizenship; as Third World immigration threatened the ethnicized identities of Europe, North America, and Australia; as indigenous peoples pursued claims of reparation, belonging, and entitlement; as ethnically coded civil conflict became a critical site of international disorder; and as Islamic religious identity intensified and expanded into a transnational political force. Tolerance talk also became prominent as domestic norms of integration and assimilation gave way to concerns with identity and difference on the left and as the rights claims of various minorities were spurned as “special” rather than universal on the right.

No segundo capítulo, “Tolerance as a Discourse of Power”, a autora continua ressaltando que esse é um sentimento que nasce em relação a existência de algo indesejado; é uma forma de gerenciamento da diversidade, do indesejado, do anormal sem oferecer resoluções, mas simplesmente como estratégia de enfrentamento. Ainda, a tolerância é considerada uma virtude e um princípio, criando uma forma permitida de ofensa aos gostos do outro ou de ofensa aos seus valores, disfarçando o hegemônico de humilde. Tailche (2016), portanto, ressalta a

importância de pensarmos a tolerância como ferramenta instantânea para uma nova situação de conflito e de evitarmos seu entendimento como forma constante de lidar com o outro.

Nesse sentido, parece-nos que a tolerância, na visão de Tailche (2016), pode ser pensada como *pietas*. Para o filósofo italiano, a *pietas* nasce como instrumento de contraste em relação à violência metafísica — quer dizer, a Verdade única — e se configura como escuta da diferença, tendo, portanto, um caráter ético e político.

I legami, i rispetti, le appartenenze, sono la sostanza della *pietas*: questa delinea, insieme a una logica-retorica della verità “debole”, anche le basi di una possibile etica, nella quale i valori supremi – quelli che fungono da beni in sé, non in vista di altro – sono le formazioni simboliche, i monumenti, le tracce del vivente (tutto ciò che si offre e stimola l’interpretazione; un’etica dei “beni”; prima che un’etica di “imperativi”). (VATTIMO, 2010, p. 26).

Vattimo (2010) teoriza, a partir desses elementos, uma ontologia *debole* que entende o ser humano como trans-missão e monumento, que se fundamenta no patrimônio herdado, que não é um conjunto unitário, mas um jogo de interferências que permite o surgimento do novo e a mudança de paradigmas. Somente pensando em termos de diferença é possível permitir a emergência do novo, deixando um espaço de equidade, pensando os seres como acontecimento, e não como entidades metafísicas fixas, cujo encontro é inevitavelmente violento.

O multiculturalismo, como antes colocado, deixa inquestionadas a supremacia e a legitimidade da cultura central, enquanto a diversidade é limitada a um espaço de invisibilidade do privado. Perpetua-se, assim, a marginalização do outro, que, por meio do consenso e do medo, é silenciado; o “multiculturalismo conservador” (KINCHELOE; STEINBERG, 1997, p. 28) omite a teia de relações desiguais na qual estão inseridas as minorias, com possibilidade de negociação reduzida, promovendo o discurso de uma cultura comum da qual todos podem participar de forma igualitária, independentemente do grupo racial, do gênero, da origem social, omitindo a hegemonia do sujeito central que decide como essa cultura se configura e quem pode participar dela. Ainda, como evidencia o trecho anteriormente citado de Glazer (1997, p. 159, grifo nosso), ao dizer que “let us agree that ethnic and racial **affiliation should be voluntary** as religious affiliation”, o pertencimento e a identidade são vistos como uma máscara neutra que se pode vestir quando e como considerar melhor, sem levar em conta a corporalidade da pessoa e das relações

sociais nas quais o sujeito é colocado. Defendemos que essas mesmas bases epistêmicas presentes no multiculturalismo foram transpostas para a visão europeia de interculturalidade.

A partir do final dos anos 1990, assistimos àquela que é definida como “a reação ao multiculturalismo” e nos anos 2000 alguns discursos de políticos declararam “a morte” dessas políticas. No final de 2010 foi a vez da chanceler alemã, Angela Merkel, seguida pelo primeiro ministro britânico, David Cameron, enquanto, em fevereiro de 2011, o então presidente francês, Nicolas Sarkozy, defendeu a importância de cuidar da identidade da nação que recebe migrantes, convidando ao respeito à diversidade, ao mesmo tempo que o desejo é

se fundir em uma única comunidade, que é a comunidade nacional. [...] e a comunidade nacional francesa não quer mudar a forma como vive. O seu estilo de vida, a equidade entre as pessoas, a liberdade das mulheres, não queremos negociar sobre isso. (SARKOZY, 2011).

O final do discurso confina a religião ao espaço privado. O discurso da chanceler também foca na perspectiva nacional, afirmando que é preciso aceitar os migrantes, especificamente os trabalhadores temporários, como presença permanente na Alemanha e que a visão multicultural da possibilidade de viver em harmonia lado ao lado falhou completamente.

Também o primeiro ministro inglês ataca diretamente as políticas multiculturais e defende o fortalecimento da identidade nacional:

we've allowed the weakening of our collective identity. Under the doctrine of state multiculturalism, we've encourage different cultures to live separate lives apart from each other and apart from the mainstream. We've failed to provide a vision of society to which they feel they want to belong, we've even tolerated this segregated communities behaving in ways that run completely counter to our values [...] this hands of tolerance has only served to reinforce the sense that not enough is shared. (CAMERON, 2011).

O foco desses três discursos foi a importância de fortalecer a identidade nacional, integrando a diversidade na nação, pois os espaços abertos pelo multiculturalismo permitiram fundamentalismos, além de deixar clara a visão da migração como recurso produtivo. No entanto, nenhum desses três políticos complexificou os motivos da segregação das minorias migrantes, pensando em outras formas de políticas que permitiriam criar “a vision of society to which they feel they want to belong” (CAMERON, 2011).

Kymlicka (2012) afirma que esses discursos políticos que alegam o fim do multiculturalismo servem para criar um imaginário de passado dessas políticas, a fim de apresentar as próprias propostas como novas. Concordamos com o autor, mas adicionamos que o discurso político-midiático não tem o simples papel de interpretar e dar vazão aos desejos do povo, mas participa da criação desse mundo. Esses discursos são, portanto, certamente funcionais, do ponto de vista político, para manter o poder, continuar a exploração da força migrante e preservar a identidade da nação criando um Outro para fortalecer o Nós.

Cabe ressaltar, porém, que não queremos colocar o outro em uma posição de vítima, pois acreditamos que a identidade dos sujeitos é criada na relação. É exatamente essa relação de embate antagônico, baseado em um discurso violento disfarçado de paz e harmonia, que apaga as diferenças e silencia o outro.

Ao contrário, esse discurso justifica políticas mais rígidas para controlar a entrada de novos migrantes¹¹⁰ — vistos como o problema a ser resolvido —, alimentando uma visão dualista nós/eles que está se tornando cada vez mais violenta, de ambos os lados, e, frequentemente, como resultado de uma visão homogênea e generalizante, canalizando o ódio contra alvos nem sempre responsáveis. Certamente os ataques a Londres, em 2005, e o assassinato do cineasta Theo van Gogh em Amsterdã, em 2004, contribuíram para que esses dois países, Inglaterra e Holanda, antes entre os maiores defensores do multiculturalismo, mudassem seus discursos; a França sempre preferiu políticas assimilacionistas, mas os ataques de 2015 e 2017 fortaleceram o discurso de defesa dos valores nacionais; a Alemanha também foi alvo de ataques em 2016, bem como a Espanha e a Itália, e começou ter alguns protestos violentos nos centros de identificação e acolhida para migrantes, ocorrências usadas para justificar propostas de leis mais severas e discursos nacionalistas cada vez mais acirrados que, provavelmente, levarão à vitória dos partidos que fazem da defesa à italianidade a bandeira da sua campanha eleitoral.

Os documentos da União Europeia apontam, a nosso ver, na mesma direção. O Livro Branco (CONSELHO DA EUROPA, 2008), publicado em 2008, ano do diálogo intercultural, declara que as políticas multiculturais estão conexas com o

¹¹⁰ Estamos pensando, primeiramente, no Brexit, mas também no crescente apoio, nos países da Europa, a partidos que fundamentam seus programas políticos na crítica às políticas migratórias, querendo fechar as fronteiras ou sair da União Europeia, acreditando que, controlando de forma mais rígida as portas de entrada, os conflitos culturais e religiosos possam se resolver.

aumento dos fluxos migratórios do segundo pós-guerra, em resposta àquelas assimilacionistas do *melting-pot*. O documento continua sustentando que a responsabilidade pela segregação das minorias é de se buscar nas políticas multiculturais:

Não obstante as boas intenções subjacentes, o multiculturalismo é agora considerado por muitos como tendo favorecido a segregação das comunidades e a incompreensão mútua e como tendo contribuído para o enfraquecimento dos direitos dos indivíduos (nomeadamente os das mulheres) no seio das comunidades minoritárias, entendidas como actores colectivos. A diversidade cultural das sociedades actuais tem de ser reconhecida como facto empírico. Por altura da consulta, os Estados inquiridos lembraram, frequentemente, que o multiculturalismo deixara de ser uma política com a qual se sentiam confortáveis. (CONSELHO DA EUROPA, 2008, p. 24).

Como resposta ao multiculturalismo, Cattle (2012; 2014) propõe o conceito de interculturalismo; o de interculturalidade¹¹¹ é, por sua vez, usado mais frequentemente em âmbito educacional ou comunicativo, frequentemente como sinónimo de “diálogo intercultural”.

Guilherme¹¹² e Dietz (2014) oferecem uma breve análise sobre o âmbito de uso dos diferentes termos e apontam a importância de não se pensar neles em termos universais, pois cada um foi usado de forma diferente em contextos variados. Ainda, Wieviorka (2015) ressalta que o multiculturalismo se realizou de forma diferente em diferentes contextos e que também o diálogo a esse respeito é diverso. Ao fim deste trabalho, é interessante apontar que, enquanto na América Latina¹¹³,

¹¹¹ Estamos cientes que muitos estudos atuais (CUCCIOLETTA, 2002; ESTERMANN, 2010; SLIMBACH, 2005) preferem o termo transcultural, que surgiu nos estudos do escritor cubano Fernando Ortiz em 1940. De acordo com os autores citados (GUILHERME; DIETZ, 2014, p. 8): “The notion of ‘the transcultural’ has also been brought into the discussion with an apparently more neutral idea and therefore attempting to avoid the baggage carried by ‘the multicultural’ and ‘the intercultural’ not only by shying away from the ‘ism’ suffix but also by rising up into a level above as suggested by the prefix ‘trans.’ This is where the interaction between different cultures can transcend not only their borders but also their interstices, a ‘third space’ according to Bhabha, overcome their own elasticity, Gadamer’s horizon, and give rise to a common but new cultural arena that remains beyond its sources.”.

¹¹² Desta mesma autora, referência em âmbito europeu para os assuntos ligados a interculturalidade, lembra-se também o texto de Guilherme (2002).

¹¹³ Em âmbito brasileiro, indicamos alguns autores que trabalham o conceito de interculturalidade em sentidos análogos àqueles abordados neste trabalho: Reinaldo Matias, Professor da Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC e autor de vários textos, entre os quais lembra-se Fleuri (2002, 2003); a Professora Vera Maria Ferrão Candau, que atua na Pontifícia Universidade Católica – PUC do Rio de Janeiro, da qual lembramos Candau (2000, 2010); Paulo Roberto Padilha — por cuja menção agradecemos o professor Alessio Surian —, que, resgatando o conceito freiriano dos círculos de cultura, desenvolve, principalmente em âmbito

constituída por países de grande imigração histórica, é mais forte o debate sobre o reconhecimento identitário, para Allievi (2010) o multiculturalismo, na Itália, teve uma realização limitada.

O maior debate acadêmico entre multiculturalismo e interculturalismo (MEER; MODOOD, 2012) discute se o segundo é um aprimoramento do primeiro. Nas conclusões, os dois editores decretam que o interculturalismo coloca o foco na linguagem, e não na comunicação. Diferentes autores se uniram a esse debate: alguns defendem um multiculturalismo de baixo (WERBNER, 2012); outros veem o interculturalismo como novo discurso político em função de ampliação do eleitorado (KYMLICKA, 2012) ou consideram que é preciso substituir ou ressignificar ambos os termos (LEVEY, 2012).

Esses autores relacionam a análise das políticas multi e interculturais à governança da diversidade, advinda do aumento do número de migrantes. O Livro Branco (CONSELHO DA EUROPA, 2008) dedica um parágrafo inteiro à integração dos migrantes e, na página do Conselho Europeu dedicada às migrações, o secretário-geral propõe o interculturalismo como solução para o multiculturalismo:

As we understand it now, multiculturalism allows parallel societies to develop within states... This must be stopped.
So said Thorbjørn Jagland, secretary-general of the Council of Europe. If multiculturalism has failed, what is the solution? The answer may be something that is called “interculturalism”, which promotes individual rights for everyone, with no discrimination. In an intercultural society, people have the right to keep their ethnic, cultural and religious identity, and such identities are tolerated by others. However, the entire community must adhere to an rights standards, and cultural differences cannot be accepted as an excuse for violating the rights of other groups. This approach ensures maximum tolerance for the individual’s choices and minimum tolerance for ideas that could undermine the very foundations of a democratic society. (CONSELHO DA EUROPA, 2016, s/p, grifos nossos).

Notamos que embora a proposta política pareça mudar, alguns conceitos como respeito aos direitos humanos, tolerância, centralidade da sociedade democrática, entre outros, continuam presentes e inquestionados na sua universalidade. A partir de Santos (1997), entendemos os embasamentos epistêmicos que fundamentam essas políticas como “localismos globalizados”¹¹⁴.

de currículos educacionais, o currículo “intratranscultural”, com vistas a superar o binarismo mono/multiculturalismo e universalismo/particularismo; veja-se Padilha (2004).

¹¹⁴ Santos (1997) teoriza a globalização a partir de dois movimentos concomitantes: os fenômenos locais que se tornam globais — que ele define como “localismos globalizados” e que partem dos países centrais — e os elementos globais que têm um impacto direto nas condições locais,

Nesse sentido, Wieviorka (2015), sociólogo francês, ressalta que a maioria dos teóricos que debatem sobre as políticas de governança da diversidade estão inseridos em um círculo epistêmico ocidental.

Um exemplo é a análise que Banting e Kymlicka (2006) oferecem sobre relação entre multiculturalismo e *welfare state*, na qual defendem que as políticas de reconhecimento identitário podem minar aquelas de redistribuição do Estado de direito e se perguntam se seria possível pensar um Estado social multicultural. Baseando-se na análise de diferentes dados estatísticos, perguntam-se se é possível desenvolver laços nacionais de solidariedade e confiança em contextos de diversidade étnica e racial, colocando a possibilidade das políticas multiculturais serem responsáveis pela erosão desses sentimentos de coesão por “reconhecer” (p. 73) ou “acomodar” (p. 55) as minorias imigradas. O texto desemboca em uma série de gráficos e dados numéricos que, fortes da aparente objetividade científica, tranquilizam os países ocidentais afirmando que as migrações não são responsáveis pela mudança dos sentimentos de coesão e lealdade ao Estado-nação e que não enfraquecem suas políticas sociais.

Já Cantle (2014) oferece um entendimento de interculturalismo diferente daqueles anteriormente discutidos. O ponto-chave da sua proposta é uma profunda mudança da estrutura política do Estado-nação, pensando não simplesmente em uma mudança de fronteiras, mas em uma reestrutura das entidades políticas e da participação democrática. Ainda, ressalta que o foco dos discursos a respeito das políticas sociais do Estado de direito e da coesão social precisa ser mudado: o que está acontecendo, na era contemporânea, é um aumento de pessoas na população mundial, aspecto que tem que ser levado em conta ao pensar o investimento de novos recursos. O livro (CANTLE, 2012) e o artigo (CANTLE, 2014) do professor inglês, considerado um *expert* em interculturalismo e políticas de coesão social, debruça-se em um envolvente diálogo com outros acadêmicos da área, especialmente Meer e Moodod (2012), por oferecerem uma teorização de interculturalismo que não cabe aqui discutirmos, mas que podemos resumir com esses dois pontos.

Do ponto de vista político, Cantle (2014, p. 312) propõe que “the very

destruindo e reestruturando os espaços locais a fim de responder a objetivos transnacionais. Estes são definidos como “globalismos localizados” e têm impacto nos países periféricos. O sistema mundo é uma trama complexa dos dois.

fundamentals of our political systems need to change”, e

also require a new and fundamental change to our concepts of personal and collective identity and, in particular, the development of common bonds on the basis of a more universal conception of humankind, replacing multiculturalist conceptions of primordial and “natural” distinctiveness and cultural fixity. In a new language of “interculturalism”, a number of words will become readily associated –“interdependency”, “interaction”, “interconnectedness”, “internationalism”, “integration” – to form part of the policy and practice discourse. (CANTLE, 2012, p. 143).

Para o autor, é importante que as políticas saiam do binarismo maioria/minoria em prol de uma colaboração maior, seja em nível local ou global, pensando a interconexão do mundo e fortalecendo iniciativas de colaboração horizontais.

Ao longo da nossa pesquisa, encontramos sinais de colaboração horizontais e de percepção da existência de um bem comum que corte transversalmente os clássicos binarismos das políticas de identidade ou de acolhida de migrantes, convidando a pensar políticas públicas que não se limitem a alvos específicos, embora possam ser direcionadas a um determinado grupo social.

Em Pádua, entrei em contato com um projeto de ocupação (2013-2016) que acolhia migrantes da assim chamada “*emergenza Nord Africa*” e se situava em uma casa de propriedade de uma empresa falida, fechada há anos, com a perspectiva de ser leiloada. Essa experiência, sobre a qual infelizmente não temos espaços para discorrer com mais vagar mas na qual convidamos o leitor a se aprofundar¹¹⁵, trouxe várias aprendizagens, mostrando como é possível, a partir de pensamentos outros, propor realidades outras de tipo colaborativo, para o bem da comunidade inteira, como ressaltado pela seguinte fala de um dos responsáveis pela associação que apoiou a iniciativa:

Allora cose così sarebbero un atteggiamento con interventi, un atteggiamento razionale un po' lungimirante probabilmente anche meno oneroso, con progetti che fanno bene ad entrambi, anche alla comunità, però insomma non

¹¹⁵ Para aprofundar, sugere-se conhecer a *timeline* construída por quem participou do projeto: Diritti Don Gallo (2017). Ressalta-se que esse projeto se articulou e deu vida a outros projetos interessantes que permitiram o contato e a interação com a comunidade local de uma forma de gestão dos conflitos que podemos definir como agônica (MOUFFE, 2013), complexa e desafiadora. Um exemplo é o projeto descrito em Helm; Dabre, 2018. No mesmo sentido, para pensarmos a ação comunitária em torno de um interesse comum: o interessante filme *Hotel Cambridge* (2016) mostra uma ocupação em São Paulo e nos convida a pensar sobre a criação de laços de solidariedade, o desafio da comunicação e a relação com as políticas públicas da cidade.

provando, devo dire, piuttosto che avere gente sotto i ponti d'inverno a morire di freddo, una roba così magari lascia un po', potrebbe incentivare una riflessione sul fatto che è possibile fare diferente (MPD-2017)

Cabe ressaltar que ambas as experiências encontram-se em um espaço às margens das políticas oficiais *top-down*, sugerindo apoiar a necessidade de uma reformulação das estruturas políticas modernas (CANTLE, 2012; 2014; WALSH, 2007).

2.3 MODERNIDADE/CORPORALIDADE

Analizamos já na introdução deste trabalho o entendimento moderno advindo das ciências exatas e do ser humano. Retomamos essa concepção para podermos pensar sobre o ser humano inserido no atual sistema moderno/capitalista e sobre o modo como isso está relacionado ao nosso entendimento de cultura.

The *centro di accoglienza*, from the beginning, they are not bad but at a certain stage, because of the way they are treated, people coming in and going out, coming in and going out, they make their character change, from good they become bad and then worst. Sometimes this varies from one centre to the other, you know? [...] **Accoglienza itself has to run on an humanitarian level**, not on this or that *cooperative*, NGOs or of the government, they divide people, after all this places, this cooperative, and some people end up in a better place and other in worst places. Here in Padova there is the *centro di accoglienza di Bagnoli and Cona* where there are people who were living there for years. (TPD1-2017).

A: Last time we met you said that “the *accoglienza* itself it has to run on the humanitarian level” can you expand this concept a little bit more please?

B: Humanitarian level means to me that **we all are human beings** that have to be regarded and taking into consideration, we have to stay human and humans are not be regarded, **they are not been seen**, they are not taking seriously about what they are saying [...] some of them are taken to the *centro di accoglienza* and they are dumped there, there is no time for them. They don't know how where to go, how to go to the legal institutions needed, to the hospital or many other things, they are just dumped there. Human beings care for and are not treated as human beings. [...] This is from the operators but it has to start from the government because operators operate in their own way [...] **We all are human**, my skin is black but if you cut me I have the same red blood and flesh, do you understand? (TPD2, 2017).

Em nossa interpretação das partes colocadas em evidência, existe um

contraste entre a suposta humanidade comum e o fato de que os migrantes não são considerados seres humanos. Consideramos esse entendimento do sujeito como uma redução a um universal partilhado. Para Geertz (2013, p. 26):

A imagem de uma natureza humana constante, independente do tempo, lugar e circunstância, de estudos e profissões, modas passageiras e opiniões temporárias, pode ser uma ilusão, que é o que o homem é e pode estar tão envolvido com onde ele está, quem ele é e no que ele acredita, que é inseparável deles.

Essa divisão entre cultura e natureza, que concebe o ser humano constituído por uma base biológica constante e universal e um nível superficial mutável da cultura, é um assunto que foi largamente discutido na área de antropologia. Já apresentamos, na introdução, a visão de Latour (1994), segundo a qual as teorias modernas operaram uma cisão entre natureza e cultura que impossibilita a compreensão do mundo contemporâneo, no qual proliferam híbridos. Para tanto, as operações que o autor define de tradução — práticas que misturam gêneros de seres híbridos entre cultura e natureza — e purificação — que separa a esfera ontológica dos humanos daquela dos não humanos — precisam ser consideradas conjuntamente para enxergarmos não somente um novo futuro, mas também o presente e o passado de outra forma, partindo da explicação da separação nós-eles e enxergando as relações com outros coletivos sob o olhar da interconexão. Estamos novamente falando de construções ontoepistêmicas: mudando a episteme que fundamenta nosso olhar, não muda a perspectiva, mas o mundo, seus actantes e a relação entre eles. Porém, essas três entidades não são divididas.

Para Haraway (2016) — assim como para pensadores como Latour e Stengers —, o **pensar-com** é essencial: partindo de um tipo de aranha, *Pimocthulhu*, que vive na Califórnia, perto de onde ela mora, passando por uma análise do Antropoceno — marcado pelo “excepcionalismo humano” — e o Capitaloceno — com a centralidade do mercado e do capital —, propõe o Cthuluceno, uma época de mundos multiespécies e de pensamento sym-poiético, **fazer-com**, e tentacular. É interessante o uso do termo “tentacular”, pois, como a autora ressalta, “tentacle comes from the Latin *tentaculum*, meaning “feeler”, and *tentare*, meaning “to feel” and “to try” (HARAWAY, 2016, p. 31).

Esses pensadores ressaltam a relação co-criadora entre o pensar-com e o fazer-com, em uma fronteira sempre mais porosa entre natureza e cultura; ciência e

política; e mundos diferentes, levando-nos a pensar a importância da incompletude dos seres.

O pensamento tentacular de Haraway (2016) fundamenta-se no conceito de devir-com, de evento endossimbiótico no qual a vida se cria em um ato de indigestão. Esse entendimento recorda a ontologia exógama indígena que, como ressalta Castro (2018), é contracultural e contrassocial, pois não é a relação de dois termos mas trata de um terceiro incluído, uma “nova aliança”. Estamos novamente defendendo uma mudança epistêmica que pense o encontro intercultural não como substância, mas como verbo, como devir, pois “Todo devir é uma aliança ^[116]. O que não quer dizer, mais uma vez, que toda aliança seja um devir. Há aliança extensiva, cultural e sociopolítica, e há aliança intensiva, contranatural e cosmopolítica”.

Ao contrário, os dados gerados nas entrevistas e nas análises mostram que, independentemente da proveniência geográfica e cultural da pessoa, o entendimento do Homem é ainda moderno. Vários documentos internacionais, ao perceber a diversidade cultural como causa de maiores conflitos neste século, marcado pela globalização, apontam a humanidade comum como forma de encontrar uma essência compartilhada ou a universalidade dos direitos humanos. O documento da Unesco (MATSUURA, 2009) *Investing in Cultural Diversity and Intercultural Dialogue*, embora reconheça a complexidade dos encontros culturais e suas diferentes interpretações, considera a diversidade como um elemento advindo de fora, recaindo novamente em uma visão dualista na qual o “nós” é visto como homogêneo, chegando a declarar que a diversidade é um bem a ser promovido.

Geertz (2013, p. 25) oferece a interpretação sobre o ser humano, na realidade iluminista, quando a ciência natural, exaltada pelas descobertas de Newton e Bacon, pensou a natureza humana como “regularmente organizada”, “perfeitamente invariante”, “maravilhosamente simples”, baseada em leis imutáveis que constituem o pano de fundo da humanidade. Já discutimos neste mesmo capítulo como a recusa integral desse entendimento pode levar ao lado extremo de pensar a heterogeneidade humana a partir das suas variáveis culturais, recaindo no relativismo. Nas palavras de Geertz (2013, p. 27), essas duas interpretações são perigosas porque

¹¹⁶ Castro (2018), baseando-se na análise dos textos de Deleuze e Guattari (2015), que contrapõem a árvore — que é filiação e verbo “ser” — ao rizoma — que não começa nem termina e é, portanto, aliança, se encontra sempre entre as coisas, é *inter-mezzo*.

se nos descartamos da noção do que o Homem, com letra maiúscula, deve ser visto “por trás”, “debaixo”, ou “além” dos seus costumes, e se a substituimos pela noção de que o homem, sem maiúscula, deve ser visto “dentro” deles, corre-se o perigo de perder por completo a perspectiva do homem. Ou ele se dissolve, sem deixar resíduos, em seu tempo e lugar, um filho e um cativo perfeito da sua era, ou ele se torna um soldado recrutado num vasto exército tolstoiano, engolfado em um outro dos terríveis determinismos históricos com que fomos assolados a partir de Hegel.

Perder a perspectiva do homem, no nosso entendimento sobre a obra do autor citado, significa perder o significado das ações, perder o entendimento semiótico não unicamente dos humanos, em busca de falsos universalismos como definições gerais sem força. A crítica de Geertz (2013) aos universais culturais não é generalizada: o que ele critica é o entendimento dos universais como respostas cristalizadas, sem ligação com a realidade contextual. Para explicar isso, o antropólogo americano recorre ao exemplo da piscadela de olhos. A piscadela pode ser descrita como o movimento com o qual as pálpebras são contraídas; embora essa descrição não tenha nada de errado, ela deixa em aberto o significado que a pessoa quer transmitir com ela: se é um movimento voluntário ou um tique nervoso, se a pessoa está zangada ou quer transmitir ironia, etc. Para entendermos o significado das ações, precisamos nos imergir na complexa teia de significações culturais, pois, enquanto todos os seres humanos, como já ressaltamos, têm um corpo biológico comum, o significado das ações desse corpo biológico depende dos contextos e das relações tecidas neles.

A nosso ver, os sentidos e os significados não se desenvolvem unicamente das ações humanas, mas também de outros elementos que transmitem sentidos. O grupo de pensadores decolonialistas sul-americanos ressalta que a cultura é uma teia de significados entrelaçados tanto com o episteme quanto com o sistema-mundo contemporâneo. A diferença entre os pós-colonialistas — pelos quais a estrutura semiótica prevalece e é só nos espaços semióticos específicos, ou seja, nas epistemes — e os teóricos do sistema mundo¹¹⁷ é que, para os primeiros, as relações políticas e econômicas adquirem sentidos, estando a cultura entrelaçada com os processos econômicos-políticos, enquanto os segundos, por sua vez, pensam discursos imaginários e epistemes derivados do sistema de acumulação capitalistas (CASTRO-GOMÉZ; GROSFUGUEL, 2007).

¹¹⁷ Entre os principais teóricos lembra-se Immanuel Wallerstein, Samir Amin e Giovanni Arrighi.

Pensar a cultura, como já ressaltamos neste trabalho, significa pensar os processos culturais imbricados com aqueles capitalistas. Para Lander, pensador venezuelano:

La economía occidental es generalmente pensada como un sistema de producción. Desde la perspectiva de la antropología de la modernidad, sin embargo, la economía occidental debe ser vista como una institución compuesta por sistemas de producción, poder y significación. Los tres sistemas se unieron al final del siglo dieciocho y están inseparablemente ligados al desarrollo del capitalismo y la modernidad. (LANDER, 2000, p. 33).

Esse inseparável entrelaçamento entre cultura, relações de poder e contexto moderno-colonial é essencial para entendermos o sistema de acolhimento, tanto em São Paulo quando em Pádua, pois molda os encontros interculturais entre migrantes e sociedade receptante.

Cabe ressaltar que o entendimento de que os processos culturais estão ligados aos processos capitalistas é algo que já está emergindo, pelo menos no contexto italiano, e que foi ressaltado por alguns entrevistados:

È brutto da dire però questa realtà ha dato da lavorare a molti, come operatori ma anche tutto l'indotto. Sembrano cose frivole, però quando si facevano gli ordini, si parlava con i rappresentanti, noi dicevamo: "scusami, ma chi ti ordina queste quantità?". Quando eravamo arrivati a fare il numero massimo di coperti, dicevo al rappresentante "chi ti fa un ordine del genere?" e lui non mi diceva niente, giustamente perché parlando con un fornitore con cui ero più in confidenza, lui mi diceva "quello che mi ordinano loro per me equivale a sette, otto alberghi" [...] **naturalmente si va a sviluppare tutto un business nuovo essendoci un nuovo comparto**, si va a creare tutto un mondo. Ero in confidenza con un rappresentante di detersivi e prodotti d'igiene che diceva "chi è che mi viene ad ordinare cinquemila spazzolini al mese", cioè, sembra una piccolezza, però naturalmente, anche se i guadagni sono tirati al margine, cioè, di un centesimo, mezzo centesimo al pezzo, però io vengo lì e so che mi equivale a dieci strutture, a dieci alberghi e faccio tutte le consegne lì e non ho rotture e via discorrendo. Anche a livello di pollo che veniva consumato, anche a livello di spezie, sono sempre piccolezze, ma che gruppo ti compra due bancali di spezie ogni due mesi? (SPD- 2017).

Esse trecho da fala de um operador que trabalhava como cozinheiro nas grandes estruturas de acolhida evidencia que o sistema de acolhida de migrantes traz benefícios econômicos ao seu entorno. Seu teor pode ser colocado em relação com a fala de um outro operador, que trabalhava nas estruturas de acolhida menores:

allora, dovrebbe essere così: il totale che la Prefettura spende al giorno per ogni richiedente asilo è 35,00 euro, se si vince il bando. Poi c'è l'affidamento diretto per cui sono 32,50 euro. Massimo sono questi 35,00 euro, per la prima accoglienza, lo SPRAR è un'altra cosa. Di questi 35,00 euro, 2,50 euro devono andare in tasca del beneficiario come contanti, che si chiama appunto pocket money, e la cooperativa dovrebbe spendere 5,00 euro al giorno per farlo mangiare. Il resto deve essere speso per altri servizi, che sono le ore di insegnamento di italiano come L2, vestirlo, dargli un tetto, dargli una sistemazione, tutto l'apparato che ci vuole e degli educatori, dei mediatori, degli operatori e tutti questi servizi qui. La maggior parte delle cooperative offre un servizio di mensa, che gli costa molto meno di 5,00 euro al giorno, **di conseguenza questo fa fare un utile**. Inoltre “dà meno problemi” perché gli si dà la pappa pronta e non si devono fare una serie di cose con il beneficiario. Per scelta noi quei soldi glieli si dava tutti in mano [...] Ti assicuro che quelli che arrivavano da altre esperienze con *** [nome della società che gestiva i campi di accoglienza], quella che gestiva i campi di concentramento, quindi la Prandina, Bagnoli, Cona, quelli che venivano da lì l'aspetto su cui mettevano di più l'accento e che **ringraziavano più accuratamente era proprio quello di poter cucinare e di poter far la spesa a modo loro**. Ed è comprensibile, insomma (NPD-2016).

Como outros estudos, textos acadêmicos e matérias jornalísticas ressaltaram, criou-se, na Itália, aquele que foi definido como *business* dos migrantes, retomando a velha lógica capitalista, mas mudando a mercadoria. O que nos importa, neste trabalho, como Lander (2000) e os decolonialistas ressaltam, é o entendimento de economia como construção cultural que produz seres humanos e ordens sociais específicos. É entrelaçados nessas ordens sociais que os encontros interculturais precisam ser pensados, pois, como as entrevistas ressaltaram, os espaços da ordem social hierárquica são sujeitos ativos dos encontros. E, especialmente em contextos migratórios, é evidente como autores como Stiegler (2015) e Dussel (2000) afirmam que os movimentos plurais da globalização acirraram a distribuição desigual dos recursos.

Para complexificar o entendimento do sistema capitalista neoliberal e não recair em uma visão dual de poderes homogêneos relacionados à posse dos meios de produção, entendendo-o, sim, como um complexo universo de relações intersubjetivas de dominação, nas quais o poder é “historicamente-heterogeneo”¹¹⁸ (QUIJANO, 2000, p. 545), evidenciamos que o sistema cultural moderno/colonial/capitalista articula-se de forma pluridimensional:

¹¹⁸ Quijano (2000), fazendo uma análise crítica da visão dualista homogênea do materialismo histórico marxista e das totalidades funcionais do liberalismo hobbesiano, afirma que o poder depende de relações históricas, mas que essas relações não são fixas, pois os elementos, advindo de histórias e de espaços-tempo diferentes entre si, se combinam e coexistem de forma descontínua, incoerente e conflitante.

Il fatto che comunque hai i tuoi beneficiari, puoi costruire un rapporto con loro, che poi tu abbia più o meno tempo per passare del tempo con loro, è un altro discorso dovuto a contingenze, dovuto a un sacco di cose, però comunque **hai un rapporto che è molto salutare perché loro stessi riescono ad avere un rapporto con qualcuno, un rapporto umano**, però per esempio il modello “campo di concentramento”, mi capitava di incontrare nelle strutture sanitarie operatori che lavorano lì e facevano lo stesso lavoro che faccio io e, chiacchierando, chiedevo “tu quanti beneficiari hai?” “Boh! Non so” “Come non sai?” “Dipende, un giorno ottanta, un giorno sessanta, un giorno un centinaio, dipende se qualcuno va...” Non c’è la personalizzazione perché essendo un campo c’è un numero di operatori minimo come rapporto rispetto a quello dei beneficiari e tutti sono per tutti, non c’è questo rapporto. E loro [gli operatori] si vengono buttati lì, cioè sono **ragazzine spesso, tutti abbiamo bisogno di soldi, vengono buttate lì senza sapere niente e il lavoro si riduce a un ruolo tra il secondino e il bidello**. (NPD- 2016).

Os elementos do capitalismo, como o trabalho salariado, a escravidão e a mais-valia estão todos presentes na época contemporânea e heterogeneamente articulados: algumas entidades, entendida a possibilidade de fazer um amplo acolhimento de migrantes, criaram um sistema em que um entrevistado não teve problemas para definir como “campos de concentração” (NPD- 2016), no qual os migrantes estão limitados na liberdade de movimento e de escolha e os funcionários são mal pagos e carregados de trabalhos, criando encontros entre eles na modalidade gestor-mercadoria.

Os processos modernos/coloniais/capitalistas estão ainda entrelaçados com a conceptualização de homem e de raça, como mostra Grosfoguel (2013). Para ele, racismo epistêmico, invenção de raça e colonialidade do ser são três consequências dos encontros histórico-mundiais violentos da Europa com os povos indígenas do continente americano e com os povos de origem muçulmana na conquista de Al-Andalus, da escravização dos povos africanos e da queima das mulheres europeias consideradas bruxas. Esses fatos históricos não somente constituem a geografia do conhecimento no sistema mundo, mas criam a ideia de raça, em relação à África primeiro e depois à América, e de humanidade, ao discutir a presença da alma nos corpos dos índios. Constitui-se assim a “colonialidade del ser” (GROSFOGUEL, 2013; MALDONADO-TORRES, 2007), que, baseada na humanidade racional cartesiana, mostra o outro lado dela no “não penso, logo não existo”.

Los cuatro genocidios/ epistemicidios son constitutivos de las estructuras epistémicas racistas/sexistas que produjeron el privilegio epistémico y la autoridad de la producción de conocimiento del hombre occidental y la inferioridad del resto de la humanidad. (GROSFOGUEL, 2013, p. 52).

Essa inferioridade foi construída imbricada com o capitalismo, pois os índios foram considerados inferiores por não terem o sentido ocidental da propriedade privada, enquanto os trabalhos forçados dos mouros na conquista de Al Andaluz são institucionalizados a raça e o racismo institucional como princípios organizadores da divisão do trabalho e da acumulação capitalista.

Nesse sentido, já mostramos como os discursos dos políticos europeus estão entrelaçados com a necessidade dos países europeus de contar com a força de trabalho migrante¹¹⁹. Apresentamos, agora, dados que apoiam as ligações progresso-modernidade e racismo-modernidade; o primeiro é o trecho de fala de um migrante negro em Pádua que lamenta a exploração do chefe chinês em um trabalho não registrado de pintor.

Perchè quello che fa la cooperativa io non sono molto d'accordo. Io voglio trovare un lavoro e con loro non riesco, quindi ho pensato che trovo un lavoro da solo. Loro non vogliono perché quando uno trova qualcosa da fare, loro invece di aiutare ti rompono. Ed è una cosa che non riesco a capire. Non sono d'accordo con loro. E non riesco a trovare un lavoro in regola, trovo in nero. Quei due mesi e basta. L'anno scorso, per esempio, avevo trovato questo lavoro e in una settimana ho guadagnato 150 euro, ma poi ho dovuto lasciarlo perché loro mi hanno detto che dovevo fare quel corso di agricoltura e tutti e due non riuscivo a farlo. E adesso sto cercando perché questo altro capo si vuole approfittare e io ho detto "Guarda, io so che sono un poveretto, ma non vuol dire che sono così così. Tu hai i tuoi soldi ma io ho la mia forza di braccia. Allora, io non posso lavorare sette giorni su sette durante tre mesi, uno. E poi dieci ore al giorno non posso, non sono cinese come voi. Per due euro all'ora. E con un contrato di finta. I cinesi sono così. Il capo ha comprato un appartamento e io sono andato a lavorare lá, e lui mi ha pagato oggi. Ho lavorato bene, ma gli ho detto: "Guarda, io ho la mia esperienza, hai visto che ho lavorato bene, quindi non puoi sfruttarmi". E lui mi ha detto: "Va bene, allora se è così trova un altro lavoro". (DPD2-2017).

Os seguintes dados foram gerados em São Paulo e desconstroem a ideia de um Brasil acolhedor e mestiço, já discutida no primeiro capítulo. A fala da entrevistada, uma professora voluntária de língua portuguesa, traça uma clara relação entre condições de trabalho e racismo, enquanto o segundo trecho mostra a naturalização do racismo, baseado em características essencializadas da mulher negra/africana, por uma mulher brasileira em busca de uma cuidadora para a mãe idosa.

¹¹⁹ Um filme que retrata essa realidade com o intento de mostrar a necessidade das populações migrantes europeias, mas sem questionar o porquê os migrantes conseguem só os trabalhos mais humildes, é o filme italiano *Cose dell'altro mondo*, dirigido por Francesco Patierno (2011).

A: Claro. E eles já trouxeram algumas coisas, algumas questões, um incômodo com a cultura brasileira?

B: Não, várias, várias. Um falou que as pessoas olham estranho pra ele.

A: Ele era haitiano?

B: Haitiano, por causa da cor. [...] De documentos eles falavam também, falavam da dificuldade. Deve ter reparado, nas aulas: eles reclamam muito das condições de trabalho, do empregador, do fato que o trabalho é muito puxado. “Meu trabalho é muito chato”; essa é a maior preocupação, é trabalho.

A: E você usava isso nas aulas? Qual era a sua reação nesses casos?

B: É, aí eu tinha que, né? Eu sempre deixava falar, debater, eu falei várias vezes sobre racismo, era um tema que eu trazia, sobre trabalho e racismo, eu falava muito da sociedade racista. Eles falavam muito dessa questão de que o brasileiro não é tão receptivo quanto falam que é, traziam muito isso. Eu falei: “Não, realmente, cada vez mais...”, eu até tracei um paralelo com a condição dos bolivianos, que não são refugiados, mas que são estrangeiros. (LSP-2017).

Durante uma tarde de mediação de trabalho enquanto voluntária, uma senhora brasileira veio para contratar uma cuidadora para a mãe dela. Como não haviam empresas para fazer entrevistas naquela tarde e não aconteceria nenhum encontro, a responsável pela mediação disse: “você não quer deixar seu telefone para mim? As meninas que estavam aí já te conhecem e hoje não tem ninguém, se aparecer algumas coisas eu te ligo. Hoje não tem mais, acabou não veio ninguém”. E a mulher responde: “Sabe, eu coloco duas pessoas, é só minha mãe e eu, elas acham que é muito complicado, mas não é, tem duas pessoas, uma cuida da casa e outra da minha mãe. E elas trocam, revezam [...] tem que gostar de pessoas idosas, minha mãe é uma gracinha, é superfofa, é como uma criança, por isso eu quero uma pessoa **doce, dócil, eu acho essas angolanas muito bruscas... eu gostaria do Haiti, elas são muito dócil, são boazinhas**. E elas têm em casa uma situação familiar, que é uma coisa importante para elas que estão longe de casa [...] e o que aconteceu? Aconteceu que levei para casa uma pessoa, e ela era muito brusca, e crianças e pessoas de idade precisam de pessoas dóceis [...] **eu também tenho muito trabalho quando pego uma pessoa que não sabe, e a pessoa inclusive aprendem bastante na minha casa, eu faço escovar dentes, dou escova de dentes, ensino lavar as mãos...** é complicado”. (Diário da pesquisadora - 31 de outubro de 2017).

Nessa mesma linha de falta de humanidade do outro, colocando a África em uma posição de Sul epistêmico, a partir de um Norte brasileiro¹²⁰, no trecho a seguir, os dois interlocutores (A e B, um angolano solicitante de refúgio) discutem a visão da África por parte dos colegas de trabalho do entrevistado, ressaltando a complexidade de conceitos Norte e Sul.

B: O que acontecia é que em conversa, por exemplo, a gente falava de algum assunto e, simplesmente, eles acham que eu não sabia.

A: Assunto de trabalho?

¹²⁰ Como já colocamos, a relação Sul/Norte não é geográfica, mas epistêmica, e sua complexificação está clara nesses dois trechos onde os países africanos, em relação ao Brasil, são considerados subdesenvolvidos, incivilizados e bárbaros. O que chamou muito a nossa atenção foi também a falta de percepção da reprodução, em relação ao continente africano, de um discurso que muitos brasileiros relatam por parte de europeus ou norte-americanos.

B: Assunto de trabalho, assuntos sociais, às vezes, um assunto futebol, por exemplo. Mas eu mostrava que eu tenho conhecimento. Depois há perguntas muito banais que eles faziam, se eu ando de carro lá, se lá tem carro, se eu ando com leão, porque...

A: Se você anda com?

B: Com leão.

A: Com leão?!

B: Isso. Eles acham que a gente lá anda com leão, mora com leão em casa. Eles falam: “Você mora com animal em casa? Um leão?” (RSP-2017).

Outro professor de português salienta a característica e o perigo do “racismo cordial” brasileiro:

Então, assim, elas vêm com uma outra ideia de Brasil também e encontram as pessoas negras, pardas, pretas, né? É, e muitas vezes não entendem por que essas pessoas estão afastadas do centro da cidade, onde elas têm que ir para assistir aula muitas vezes, né? Então, essa questão do racismo também está muito presente na vida delas, embora, como em outros casos, isso não seja tão explícito, né? Talvez seja mais prejudicial não ser explícito, ser essa coisa mascarada, né? Perversa que, tipo, a gente tem um discurso, mas a prática é completamente contrária, né? (CSP-2017).

Para concluir, coloca-se um trecho que mostra um olhar de colaboração e de entendimento da interculturalidade como ferramenta que em um dado momento ou um dado contexto, uma pessoa tem e outra não e, com base nisso é possível construir uma relação de colaboração; além disso, nos parece que os fundamentos epistêmicos que embasam a fala dessa responsável por centro de acolhida na cidade de São Paulo seja de questionamento, embora nos limites a ela impostos pelo sistema/mundo no qual está inserida, dos processos capitalistas:

“Setor de cursos” e me incomodava porque parecia que a gente dava uma impressão, **dava uma ideia de que a gente trabalhava pessoas e jogava ali pronto pra esperar um trabalho**. E não é isso. É muito mais que isso. Eu conversei com os diretores. E para uma mudança de nome, pra que a gente pudesse enxergar de uma maneira um pouco maior. Que aí foi a capacitação e cidadania. **É uma capacitação e nosso trabalho, ele é voltado para capacitação e também cidadania**, não só esse setor, mas toda a organização. Tanto esse trabalho jurídico e tanto outros que acontecem aqui dentro. Aqui no setor de capacitação e cidadania com os imigrantes, **e também com os brasileiros que me procuram, é orientação** para o mercado de trabalho, curso profissionalizante. Às vezes, o imigrante, ele quer uma orientação de como ele se insere na faculdade, uma equivalência do ensino médio. É uma equivalência do diploma em nível de graduação, que aí já é um pouco mais complicado. Difícil, complicado, burocrático e caro também. E aí, **de acordo com as ferramentas que nós temos, a gente vai trabalhando com esse imigrante**. [...] Às vezes, ele chega aqui, ele fala: “Eu quero um curso”. Eu falo: “Que curso você quer?”. Eu entendo essa apreensão dele, essa necessidade. Ele fala “Eu quero qualquer coisa, qualquer coisa”, aí eu falo “Você trabalhou com o quê?”, porque se eu falar pra ele, naquele momento, que ele pede qualquer coisa,

ele quer trabalho, ele quer se inserir nessa realidade, nessa nova conjuntura, ele tem contas pra pagar, ele tem aluguel, ele tem comida, ele tem roupas. Às vezes, mandar dinheiro pro seu país, tem crianças lá. Aí, quando ele fala isso de imediato, aí eu falo: “Você trabalhou com o quê?”. **Pra ir pensando junto com ele** e, às vezes, a gente vai conversando, construindo algo, e é bacana isso, eu aprendo muito com isso, eu me sinto muito realizada quando ele vem com essa angústia e ali a gente estabelece esse vínculo de confiança. E ele vai tentando estabelecer metas. Blocos, né? “Não, então, vamos fazer isso, depois eu faço isso”. (JSP-2017).

Essa tipologia de encontro, descrita anteriormente, pelo seu caráter colaborativo e recíproco do pensar e projetar com, nos remete ao entendimento de interculturalidade da filosofia intercultural, de origem italiana.

Essa área de estudo se desenvolveu, principalmente nos últimos 20 anos, pela ressonância do pensamento de Raimon Pannikar (1918-2010) na Itália¹²¹. Autores da Universidade de Pádua, como Giorgio Pasqualotto e Marcello Ghilardi¹²², professores de filosofia estética, partem da contraposição entre filosofia comparada, que é vista como uma filosofia do multiculturalismo. Para Pasqualotto (2008, p. 36, grifos do autor), a filosofia intercultural fundamenta-se no conceito de horizonte como “linea immaginaria infinita che circostrive uno spazio in cui possano venire accolte senza discriminazioni sia le **forme** sia le **prospettive** culturali particolari”, mas não se limita a isso, propondo o diálogo intercultural como encontro radical transformador. Essa visão embasa-se em interações e práticas interculturais em contextos culturais diversos, evitando posicionamentos multiculturais — que o autor vê na filosofia comparada — ou vontades universalistas — cuja busca coloca uma cultura em posição hegemônica —, e se coloca como “una linea immaginaria di uno spazio illimitato pronto a ospitare quelle specifiche pratiche interculturali che sono gli esercizi in atto di filosofia in quanto comparazione (PASQUALOTTO, 2008, p. 46).

¹²¹ Ghilardi (2015) coloca luz sobre as razões que, para ele, levaram o pensamento de Pannikar a ter um tão grande apelo no contexto italiano, individuando duas principais razões: a teorização do autor indiano de diálogo inter-religioso tem um bom êxito em um contexto onde o Vaticano mantém um certo monopólio da verdade, sem saber realmente construir um diálogo aberto com outras religiões. O outro ponto desenvolvido é o “diálogo dialógico”, que se baseia em diferentes formas de sentir, entender e habitar o mundo. Isso contrasta, positivamente, com a tradição italiana do historicismo, que, a partir de Benedetto Croce (1866-1952), foi aplicada a diferentes áreas de estudo e se traduz na necessidade italiana de construir o pensamento a partir de firmes bases históricas.

¹²² Além desses dois autores, lembramos também o professor Adone Brandalise, da mesma universidade, na área literária e responsável pelos *master* interculturais dessa instituição; Giovanni Leghissa, da Universidade de Turim, da área de linguagens; Amina Crisma, da Universidade de Bolonha, professora de filosofias orientais; e Carlo Saccone, da mesma universidade, da área de línguas e literaturas modernas. É interessante ressaltar ainda a ligação dos dois autores citados no corpo do texto com as culturas orientais, especialmente China e Japão, realidades das quais partem para desenvolver seu pensamento filosófico.

Enquanto Pasqualotto evidencia a importância de pensar pensamentos novos a partir de uma interação que mantenha o espaço da diferença, Ghilardi (2008, p. 216) completa o pensamento do colega ao levar em conta a realidade geopolítica, afirmando, em uma análise toponomástica entre China e Japão, que “l’identità politica e culturale é sempre risultante, mai determinata né determinabile, di dinamiche di negoziazione tra la percezione del sé e le considerazioni che ci vengono consegnate da uno sguardo altrui”. Os textos sucessivos (GHILARDI, 2012; 2015) desenvolvem ulteriormente a elaboração da filosofia intercultural tratando de conflitualidade entre culturas, saindo, assim, de uma visão harmoniosa do encontro intercultural¹²³, definindo a cultura como “dinâmica di intreccio e contaminazione” (GHILARDI, 2012, p. 28) e a filosofia intercultural¹²⁴ como

Insieme di pratiche di pensiero che fanno interagire modalità di pensiero, tradizioni, categorie differenti, nello sforzo di renderle reciprocamente intelleggibili [...] è dunque una pratica di pensiero che, per mezzo dell’incontro di linguaggi e di forme di razionalità distinte, non le uniforma sulla base di un unico linguaggio ma riformula le categorie nella quali si pensa, ampliando in tal modo la propria comprensione del mondo (GHILARDI, 2012, p. 34-37).

No texto mais recente (GHILARDI, 2015), cujas teorizações fizeram parte desta narrativa, o autor pensa o espaço intersticial no qual acontecem os movimentos interculturais. Percorrendo o seu entendimento de contingência a partir da interpretação budista do sujeito, pensa o diálogo como diálogo entre mundos em uma efetiva correspondência como exercício prático de trans-imanência por meio da reciprocidade entre mundos.

¹²³ Para uma crítica da visão harmoniosa da intercultura em contraste com suas práticas, cf. Baroni (2013).

¹²⁴ Ghilardi (2012, p. 33-34) oferece também uma definição de *intercultura* — termo usado especialmente em contexto italiano — e *interculturalità*. Para ele, a *intercultura* é um “gesto do pensamento” que desconstrói qualquer entendimento da identidade como fixa, autônoma e imutável; a *interculturalità* é, ao invés, a dimensão transcendental da intercultura, a área na qual se colocam, ainda que de forma desordenada, os movimentos dos encontros que dão origem a saberes e formas de vida do pensamento intercultural.

2.4 POLÍTICA/ POLÍCIA

O prefácio do texto *O desentendimento*, de Rancière (1996) coloca como, hoje em dia, os modos e os lugares onde antigamente se fazia política parecem ter se esvaziado, levando ao entendimento de que as decisões se impõem por si mesmas, deixando à política só o papel de se adaptar ao mercado mundial tentando equilibrar custos e ganhos das exigências deste. Rancière (1996, p. 11) define desde o começo o seu entendimento de política como a “atividade que tem por princípio a igualdade, e o princípio de igualdade transforma-se em repartição das parcelas de comunidade ao modo do embarço”. Em outro texto (RANCIÈRE, 2005), o filósofo francês explica seu entendimento de partilha como um:

Sistema de evidências sensíveis que revela, ao mesmo tempo, a existência de um **comum** partilhado e partes exclusivas. Essa repartição das partes e dos lugares se funda em uma partilha de espaços, tempos e tipo de atividades que determinam propriamente a maneira como um **comum** se presta à participação e como uns e outros tomam parte nessa partilha. O cidadão, diz Aristóteles, é quem toma parte no fato de governar e ser governado. Mas uma outra forma de partilha precede esse tomar parte: aquela que determina os que tomam parte (RANCIÈRE, 2005, p. 15, grifos do autor).

Existem, portanto, formas e recortes que decidem tempo e espaço, o que é ruído e o que é palavra, quem está deste lado e quem está do outro da linha abissal (SANTOS, 2007) formas são políticas, pois a política é o que pode se dizer, o que pode ser visto, quem tem competência para ver e quais são os espaços e o tempo possíveis.

Isso relembra, como citamos, a conceptualização de linha abissal do sociólogo português Boaventura de Santos (2007), de acordo com o qual o pensamento moderno continua — como mostramos anteriormente, ao frisar o contato dos europeus com povos das Américas e da África — a criar humano e sub-humanos, divididos em espaços separados por uma linha, onde o lado dos visíveis produz ativamente as categorias de invisibilidade do outro.

The division is such that "the other side of the line" vanishes as reality becomes nonexistent, and is indeed produced as nonexistent. Nonexistent means not existing in any relevant or comprehensible way of being. Whatever is produced as nonexistent is radically excluded because it lies beyond the realm of what the accepted conception of inclusion considers to

be its other (SANTOS, 2007, p. 45).

A não existência e a não humanidade são abordadas também pelos decolonialistas ao mostrar, como anteriormente colocado, a outra parte da medalha do racionalismo moderno, que se traduz em “no pienso, luego no existo” (GROSFOGUEL, 2013, p.52).

A partir desses dois pensadores, entendemos o sistema de acolhida/*accoglienza* na Itália como contexto perpassado por processos modernos/coloniais/capitalistas que dividem e performam espaços políticos. Os espaços de localização das casas — nos casos de *accoglienza diffusa*¹²⁵ — localizadas, em sua grande maioria, na periferia ou em pequenos cidadezinhas ao redor de Pádua, e dos campos de requerentes de refúgio, normalmente antigos quartéis ou grandes hotéis, deixam muito clara essa divisão entre os espaços para nós e os espaços para eles; ainda, existem horários de entrada e saída dos centros de acolhida, algumas cidades têm limitação de horário para que os migrantes se encontrem nos espaços públicos, etc.

Esses, porém, são só os aspectos mais evidentes dessa divisão de espaços, pois isso acontece no movimento entre as relações políticas — o conjunto de processos através dos quais as coletividades se agregam — e a polícia — os poderes que sistematizam a distribuição e a legitimam. Rancière (1996, p. 42) define polícia como

uma ordem de corpos que define as divisões entre os modos de fazer, os modos de ser e os do dizer, que faz que tais corpos sejam designados por seu nome para tal lugar e tal tarefa; é uma ordem do visível e do dizível que faz com que essa atividade seja visível e outra não o seja, que essa palavra seja entendida como discurso e outra como ruído.

Os momentos de geração de dados, em Pádua, deixaram muito evidente essa relação e essa divisão de espaços e de corpos: uma das maiores queixas relatadas era a falta de interação com a comunidade local, bem como a falta de possibilidade de escolha em relação à formação ou à participação nos cursos de língua italiana e seus conteúdos. Embora se entenda a limitação na qual os mesmos

¹²⁵ A *accoglienza diffusa* baseia-se na ideia de distribuir os solicitantes de refúgio no território, contrastando a antiga forma dos grandes centros de “acolhida”, com o intento de promover uma maior integração com o contexto local. Para entender melhor *il sistema di accoglienza* na Itália, sugere-se: <<https://www.lenius.it/sistema-di-accoglienza-dei-migranti-in-italia/>>. Acesso 2 jan. 2018.

agentes do sistema de acolhida estão inseridos, em uma malha de normas europeias, nacionais e locais, consideramos que existem outras possibilidades e formas, outros espaços possíveis criados de forma colaborativa, como o projeto da Casa Don Gallo comprovou.

Cosa ti posso dire? Ultimamente tutto lo sforzo di Razzismo Stop è stato praticamente preso da seguire Casa dei Diritti Don Gallo, perché Casa dei Diritti Don Gallo, a nostro modo di vedere, è stata un'esperienza diciamo straordinaria, nel senso, fuori dell'ordinario... come è avvenuta? È avvenuta che quando c'è stata la cosiddetta emergenza nord Africa, prima noi avevamo con noi un gruppo in via Gradenigo, un gruppo di rifugiati somali, che erano completamente privi di qualsiasi copertura istituzionale. Allora un po' una volta avevamo pensato siccome in città era un momento di verifica che c'era effettivamente pur essendoci tante potenzialità, c'erano pochissime soluzioni già predisposte, l'asilo notturno, cioè, non c'era un'idea di utilizzare stabili per l'accoglienza, e avevamo attrezzato la nostra sede... nel giro di poco... abbiamo fatto dei tramezzi di cartongesso, provato a costruire delle docce... [...] Che cosa insegnava questa cosa qua? Che la modalità con cui si era fatta l'accoglienza e che aveva speso sacco di soldi e aveva prodotto standard diversi ma bassissimi, non c'era formazione, non parliamo di avviamento al lavoro, rarissimi episodi di insegnamento della lingua, cioè, proprio una roba, soldi buttati via sul tempo vuoto, cioè, tu eri tenuto un anno, due anni etc. e questi hanno perso un anno, due anni, della loro vita ma per converso anche il nostro Paese spendendo un sacco di soldi e dopo si sono trovati in strada. (MPD-2017).

Essa fala mostra a possibilidade de fazer política de outra forma, através de projetos comuns, com a força da vontade de construir, juntos, para o bem estar comum, colocado em contraste com projetos de acolhida de baixos *standards* e altos gastos. A percepção de que as condições de um sistema de acolhida mal organizado afetam a todos, em um mundo interconectado é, às vezes, presente, como mostra o seguinte trecho:

Siamo tra i pochi CAS^[126] che continua a mantenere tra le 30 e 40 persone, ne conosco tanti che erano partiti con poca gente, che poi sono cresciuti tanto da un anno all'altro, adesso siamo 4 operatori per 36 persone, quindi siamo un operatore per 9 ragazzi in media e questo ci permette di fare un po' di percorso, insomma. Sono 7 appartamenti dalle 3 alle 6 persone. Io ho lavorato anche nei campi, e la vedi la differenza, **la vedo proprio sulla pelle** di come si lavora, sia con i ragazzi, sia le condizioni degli operatori, perché d'inverno fa freddo per loro, fa freddo per noi; quando stai nel campo *** dove adesso ci sono i containers, ma una volta c'erano le tende, morivano di freddo loro, morivamo di freddo noi operatori, solo il capo operatore che stava in ufficio, ma gli altri stavano fuori. **D'inverno si stava male e si stava male tutti quanti insieme.** Dove lavoro adesso è più

¹²⁶ Os *Centro di Accoglienza Straordinaria* (CAS) são centros de acolhida extraordinária que, no papel, teriam que suprir a falta de vagas no centros de acolhida ordinária e, portanto, oferecer um lugar de estadia por um tempo limitado. De fato, acabaram tornando-se parte da *accoglienza* ordinária com tempos de permanência muito extensos.

tranquillo invece. Il brutto è che ho dei colleghi operatori che dicono “Ma perché non prendete un ragazzo in più per ogni casa? Vi prendete 35 euro in più per ogni casa, a parità di case, **migliorano il contratto a voi**”. Ma questi sono quei discorsi che si iniziano a fare che poi si perde di vista l’obiettivo, secondo me. (LPD - 2017).

Cabe ressaltar que não defendemos a eliminação de políticas, mas a mudança de políticas fortes¹²⁷ e *top-down*. Como contraponto, trazemos a realidade de São Paulo, onde a falta de políticas nacionais e municipais afeta também a vida dos migrantes, em um entendimento liberalista de iniciativa do indivíduo e de uma polícia disfarçada de discurso meritocrático e neoliberal¹²⁸:

B: Então, isso. O Brasil, tipo assim, quer dizer que abre porta e depois se vira, não dá, não pode. Porque não pode você me tratar como estrangeiro, eu não venho pelo meu vontade, você abre para mim porta, e eu muito grato, só que tem me dar o apoio, porque eu precisa aprender português, precisa tirar documentos, precisa como fala? Precisa trabalho, eu não quero moradia, não comida, eu quero documentação e quero língua portuguesa e um trabalho, é possível? (ASP-2017).

O entrevistado chegou aqui achando que, sendo América, as pessoas falassem inglês — mais tarde me conta que ele fala 11 línguas, mas quando chegou não sabia nada de português nem de espanhol —, mas logo que saiu do aeroporto e entrou no táxi percebeu que ninguém falava inglês. Descreveu esta situação como ouvir falar alguém chinês, quando você escuta uma língua, mas não entende nada. Pouco antes tinha passado por uma situação parecida, da qual lembrei exatamente nesse momento: estávamos passeando no centro e, na frente de uma ocupação, encontramos um grupo de pessoas que claramente J. conhecia. Eram africanos e começaram a falar alguma língua com ele, ninguém me cumprimentou e eu não entendi nada do que eles estavam falando.

Voltando à vida dele, me contou que, quando chegou, 4 anos atrás, tinha reservado um hotel 5 estrelas que era o único publicitado no Congo: “270 reais a noite”, me diz; “reservei por uma semana, era muito dinheiro, mais do que um salário mínimo, para mim”. Tinha um dinheiro guardado no Congo, onde trabalhava como engenheiro civil e tinha fundado uma ONG, e antes de partir também vendeu o carro. O primeiro desentendimento foi quando, já no quarto, ele viu escrito “internet e ligações de graça”, portanto decidiu ligar para o Congo, ele ligava cada dia. Depois de quarto dia de estadia, o gerente do hotel veio conversar com ele falando que tinha que pagar, o gerente não falava inglês nem francês, e J. não falava português e continuava repetir que ele tinha já pago a estadia, entendendo que o gerente estivesse pedindo o dinheiro do quarto; foi só quando uma outra hóspede que falava inglês veio traduzir que ele percebeu que só as ligações para o Brasil eram de graça: ao invés de ficar sete dias, para pagar as ligações, ficou 4. Tinha um dia para resolver onde ficar. Saiu em busca de congolezes, mas, naquela época, em 2013, não havia muitos. Ao final conseguiu descobrir que a Caritas oferecia abrigo, foi lá e contou que não

¹²⁷ Em oposição a *debole* (VATTIMO, 2010).

¹²⁸ No Brasil, o sistema de recepção de migrantes fica principalmente nas mãos da Polícia Federal, que entrega ao migrante uma lista de instituições e órgãos, principalmente de iniciativa privada (ONGs e Igrejas), que oferecem suporte. Tudo depende, portanto, da capacidade individual do migrante e da sua capacidade de criar uma rede de ajuda.

foi nada fácil, porque não é bom ser **um adulto-criança**, ou seja um adulto que não tem nada. Depois foi para Missão Paz e foi morar na Casa do Migrante por seis meses. Percebeu a importância de falar português, disse que decidiu estudar e que, **para praticar, pegava ônibus**, por exemplo, e puxava papo com brasileiros/as — que, no ônibus, não podiam fugir: “Bom dia”. “Bom dia” — olhando esquisito. “Tudo bem com você?” “Tudo.” “E com você?” “Tudo.” “De onde você é?” “Do Congo. E você?” (Eu também fazia questão de perguntar.) “Brasileira.” No Brasil **you ganha créditos por ser estrangeiro**; as pessoas **não são abertas**, não cumprimentam, mas, se sabem que você é estrangeiro, já ganha uns créditos a mais. **Fala é integração**. (Diário da pesquisadora – 02 de novembro de 2017).

A corporalidade da política rancieriana é evidenciada também por esta fala de um migrante negro angolano e trata, novamente, de espaços que podem ser ocupados por determinados sujeitos:

Os locais, onde mais já sofri discriminação foi em *shoppings*. *Shoppings*, supermercados e, às vezes, em banco. Porque tu chegas num *shopping* e a pessoa que tá lá a atender, acha que **não tens possibilidades para estar nesse local**. Tu vais pra uma loja e a atendente olha pra você e, por seres negro, estrangeiro ele acha que **não tens meios pra estar nesse local**. E algo que acontece todos os dias é em ônibus e metrô. Tu sobes num metrô e a senhora olha pra você, percebes que é negro, vê logo que és negro e aperta a bolsa, tira, muda de local e a gente vê isso todos os dias e o modo de sentar no banco. Ela percebe que tem negro, estrangeiro e simplesmente passa e vai sentar em outro lugar. Às vezes, prefere ficar de pé, mesmo querendo sentar, só pra não sentar do seu lado. E uma vez eu fiquei muito, muito triste. Quando eu estava meio perdido no metrô e fui perguntar pra um senhor, né — assim, para ter informação, se estava no lugar certo —, simplesmente ele olhou para mim e fugiu, não respondeu e nem nada, acho que foi a vez que eu mais me senti mal aqui no Brasil, por ele ter fugido, fugido de mim, mas era simplesmente pra fazer uma pergunta. E tanto que, eu sei que tem essa discriminação por ser negro, estrangeiro, por isso prezo muito pela minha aparência, principalmente a roupa [...]. Só que, infelizmente, o branco sempre quer ser superior. Por outro, exigências de lugares públicos, por exemplo, **o branco quer ir do jeito que quiser**, um *short*, chinelo, camisas. E já o angolano não.

A: Em Angola?

B: Isso é em Angola, tem sempre que ir a rigor. Mas, **lá existe esse grau de superioridade do branco, mesmo estando em Angola, querer ser superior que o próprio angolano**. (RSP-2017).

Todos esses trechos ressaltam a presença de relações de poder, entrelaçadas em processos modernos/coloniais/liberais.

Para trazer mais alguns exemplos, notamos que as relações de poder estão presentes já nos primeiros contextos de contato dos migrantes, quer dizer os espaços de ensino e aprendizagem do idioma da comunidade local. Nesses contextos, percebemos uma diferença a respeito da formação dos professores que convida, também, à necessidade de superar as fronteiras disciplinares na formação

de professores de língua, especialmente aqueles inseridos nesses contextos de particular sensibilidade.

Na aula de hoje o assunto era a casa. No livro estavam desenhados os clássicos apartamentos europeus, quarto dos pais, quarto da criança, dois banheiros, sala, cozinha, varanda, etc. Já percebeu-se um certo desconforto, seguido por comentários em línguas que me eram incompreensíveis. A professora também não entendeu e incitou ao silêncio, mas o barulho continuava. Ela continuava sem se preocupando do motivo do barulho: “Aqui é a sala onde se vê a TV e esta é o quarto das crianças. Crianças, como vocês”. Risos. Silêncio. (Diário da pesquisadora – 14 de janeiro de 2015).

Hoje fui assistir à aula de uma outra professora, formada em antropologia com *master* em ensino de italiano como L2. O que chamou minha atenção foi logo a relação que ela conseguiu instaurar com os discentes. Ela me conta que aprende muito, que está aprendendo várias palavras em diferentes línguas e que às vezes acontecem uns desentendimentos, até uns conflitos, sobretudo porque ela é mulher e são todos homens, mas faz parte, o importante é manter o diálogo com eles e colocar limites. Voltando para casa, fiquei pensando na diferença de atitudes: a primeira professora é formada em Letras, com *master* em ensino de italiano como L2. Me pergunto se é a área formativa, se é a sensibilização da pessoa, com certeza o que muda é a aprendizagem não somente da língua, mas de ambos. A primeira professora pouco sabe da vida de seus alunos, o que faziam antes de chegar aqui, quantas línguas falam. A preocupação é que decorem bem os verbos em italiano. É perceptível, na aula dela, a tensão e o poder hegemônico que percorre a sala de aula. (Diário da pesquisadora – 17 de janeiro de 2015).

Transitar em áreas de estudo diferentes permite, embora não garanta, um novo entendimento de língua, não simplesmente como meio de comunicação instrumental — necessário também, porém não suficiente —, mas como consciência de que a língua é política (JOSEPH, 2006), o que se manifesta nas escolhas das línguas a se permitir em uma sala de aula multilíngue; quando algumas línguas são ouvidas como línguas e quais como mero barulho; na forma de ensino; nos assuntos escolhidos; e na atitude do professor.

Embora não caiba neste espaço um maior aprofundamento do aspecto linguístico, frisa-se que:

The impulse to police the form of the language in terms of standardness of accent, vocabulary and lexicon, is culturally inseparable from the impulse to police the border of the language – what is and isn't English – and blends unsettlingly into the impulse to police thought as expressed in language. People want to feel that the language is somehow under control. It contributes to a sense of social order, as well as furnishing the basis for much of education. (JOSEPH, 2006, p. 12).

Para tanto, consideramos necessário analisar o quadro epistêmico de interculturalidade como discurso de paz, harmonia, tolerância e diálogo; de diálogo intercultural e de competência intercultural, como apresentados em âmbito europeu.

Com base em Rancière (1996) e nas teorias decolonialistas, entendemos que as políticas multi e interculturais, em âmbito europeu, apresentam-se em termos de diálogo, respeito, paz e harmonia, mas não questionam o significado desses termos, levando à manutenção da ordem preestabelecida e criando espaços de cidadania fortemente hierarquizados, perpassados por relações camufladas de poder.

Rancière retoma o conceito aristotélico de cidadão como “animal falante” e nos perguntamos: nos termos colocados pela interculturalidade, pelo diálogo intercultural e pelo sistema de acolhida, quem é considerado e quem pode exercer cidadania e de que forma?

A interculturalidade e o interculturalismo colocam o acento para se distanciar das críticas de culturas ilhadas e separadas, produzidas pelo multiculturalismo no diálogo, na interação e no intercâmbio. Essa ênfase pode ser considerada uma constante nas diferentes interpretações de interculturalidade: como mostram alguns autores (CANCLINI, 2004; GUILHERME; DIETZ, 2014), o contexto de aplicação muda a interpretação do objeto, que ganha sentidos diferentes: pois, se os anglo-saxônicos partiram de um multiculturalismo baseado na diversidade racial, atualmente focam na comunicação intercultural, dando especial atenção ao aspecto da inter-relação entre diferentes culturas. A França, com raízes no assimilacionismo, se preocupou mais com a educação intercultural, com o objetivo de integrar a diversidade. A Itália, como mostramos, nunca teve políticas multiculturais efetivas; no entanto, o desenvolvimento da filosofia intercultural mostra tentativas de interação baseadas em atitudes mútuas. Enquanto a interculturalidade e o diálogo intercultural são, nos últimos anos, assuntos fortemente presentes, na América Latina a interculturalidade é limitada, principalmente em relação aos povos indígenas. O aspecto comum é que o prefixo inter-¹²⁹ traz o conceito de interação, de ponte, vindo do fracasso das políticas multiculturais vistas como responsáveis pela segregação.

A União Europeia (2006) e a Unesco (MATSUURA, 2009; UNITED NATIONS EDUCATIONAL, SCIENTIFIC AND CULTURAL ORGANIZATION 2002, 2013)

¹²⁹ Para ter mais informações sobre o uso do prefixo trans-, além dos textos já citados anteriormente, cf. Lewis (2002).

preferem o uso de **diálogo intercultural** com foco no “escutar e entender múltiplas perspectivas, incluindo aquelas defendidas por grupos ou indivíduos com os quais se discorda [...] para encontrar novos entendimentos comuns” (p. 14); **universalidade**, que se refere a “aqueles elementos comuns a todas as culturas – como ter uma língua, ou ter valores e crenças. Obviamente, entre assumir a existência da universalidade e respeitar a inevitável diferença cultural entre grupos se anda na corda bamba” (p. 15); **cidadania intercultural**, que se baseia na capacidade de “conciliar múltiplas identidades e contextos simultaneamente, assumir a habilidade de se engajar no diálogo intercultural respeitando os direitos das outras culturas, e idealmente ir um passo à frente em direção a promoção da paz” (p. 16). A definição de diálogo intercultural proposta pela União Europeia é:

Unlike multiculturalism, where the focus is on the preservation of separate cultures, intercultural dialogue seeks to establish linkages and common ground between different cultures, communities, and people, promoting understanding and interaction. (EUROPEAN COMMISSION, 2016).

O diálogo intercultural também é visto como central para a integração social, cultural, política e econômica de refugiados e migrantes:

O diálogo intercultural pode contribuir para aproximar pessoas e povos, para prevenir conflitos e para favorecer os processos de reconciliação, e que tem sido um dos focos da cooperação europeia no domínio da cultura, desde 2002, e é atualmente uma prioridade do Plano de Trabalho para a Cultura (2015-2018). (CONSELHO DA EUROPA, 2015).

Pensando nas formas de polícia, que se apresentam nesses contextos de migração, consideramos relevante tratar brevemente de integração. Evanoff (2006) parte da distinção entre integração, adaptação e assimilação, destacando o caráter transformador dos processos de integração, tanto do indivíduo ou do grupo integrado quanto da sociedade que os recebe. Essa transformação, porém, é vista de forma dialética: duas unidades que desembocam em uma terceira síntese, por meio da acomodação dos dois primeiros elementos. O processo integrativo é, portanto, visto como síntese de dois elementos homogêneos, embora o autor leve em conta a possibilidade do conflito.

O caráter transformador do processo integrativo foi ressaltado em uma entrevista, na qual, como era de se supor, é presente a perspectiva da mudança da pessoa:

Esse primeiro dificuldade pra mim. Depois, eu língua, o segunda dificuldade pra mim e, como fazer integração aqui, ó, porque a cultura do brasileiro, a tradição do Brasil é um pouco muito diferença da meu país. Então, a integração também foi um pouco fácil pra mim porque eu estava na entrevista na apresentação na Missão Paz, ia mostrar, aprender pra gente, como fazer integração aqui no Brasil. Então, eu torço para Corinthians porque meu chefe é corintiano. Então, ele me protegia muito no trabalho, mesmo se eu fazer bagunça [risos]. O bagunça fica por dentro eu e meu chefe, o bagunça não saio e o segredo também é para pôr o sorriso, porque o brasileiro não gosta do pessoal que não sorriso, quando ele pedir tudo bem, você tem que falar tudo bem, mesmo se tudo não der certo, você fala tudo bem, você faz um sorriso. Então, com meu sorriso, meu clube corintiano, quase todas pessoas do trabalho gosta de mim, gostam muito de mim, porque tem são paulino e a gente brinca com, eu com todo são paulino é viado, ele fala também corintiano é viado, foi legal meu integração. Integração é assim. (ZSP-2017).

Já Zolberg (1967) ressalta como esse desejo de integração harmoniosa baseia-se na episteme ocidental de totalidade homogênea — da qual é exemplo o entendimento de nação moderna. Escreve: “‘national integration’ is used in an open-ended way, to encompass the notion that wholes can consist of different types of parts related in many possible ways” (ZOLBERG, 1967, p. 451).

Souza (2010) relaciona a interpretação de homogeneidade cultural nacional ao mito de língua e cultura homogêneas que se originaram nos primórdios da modernidade europeia. Souza continua evidenciando como os debates sobre interculturalidade omitem os processos de formação do mito de homogeneidade, apagando os processos históricos de formação desses conceitos e tomando-os como verdades inquestionáveis. Lê-se no Livro Branco (CONSELHO DA EUROPA, 2008, p. 6):

Neste contexto, o diálogo intercultural desempenha um papel importante. Por um lado, permite-nos prevenir clivagens étnicas, religiosas, linguísticas e culturais e, por outro lado, permite-nos progredir conjuntamente e aceitar as diferentes identidades de forma construtiva e democrática, com base em valores universalmente partilhados.

Novamente, como já ressaltamos, a universalidade é uma forma de dominação distorcida, pois o sujeito decide quais são tais valores e qual direito é apagado. O sujeito produz essas Verdades por meio de um monólogo com ele mesmo, a partir de um não lugar (GROSFOGUEL, 2013). A reação contrária, ou seja, uma atitude de assistencialismo, em caso de acolhida de migrantes, também revela uma posição de superioridade. Como coloca Freire:

O grande perigo do assistencialismo está na violência do seu antidiálogo, que, impondo ao homem mutismo e passividade, não lhe oferece condições especiais para o desenvolvimento ou a “abertura” de sua consciência que, nas democracias autênticas, há de ser cada vez mais crítica. (FREIRE, 2000, p. 56).

Os casos nos quais os operadores tinham consciência dessa relação foram muito poucos, mas presentes, como testemunha a seguinte fala:

Comunque è una cosa, secondo me, contrastante dentro gli operatori stessi, intesi in senso lato, non come la figura che fa l'operatore, ma chi opera in questa cosa, disinnescare il paternalismo e cercare di responsabilizzare, però son cose complesse, non c'è una formula, cercare di responsabilizzare il richiedente asilo per prepararlo al momento in cui dovrà uscire dall'accoglienza che, per fortuna o sfortuna, dura moltissimo, perché stanno anche due anni nella prima accoglienza a Padova, in altri posti, non so... (NPD-2016).

2.5 CONCLUSÕES DO CAPÍTULO

Entendemos que os encontros entre migrantes e sociedade nacional são culturais e epistêmicos e que neles a cultura/episteme está entrelaçada com os processos político-econômicos. Discutimos, portanto, neste capítulo alguns aspectos críticos das teorias interculturais, em continuidade com o discurso do multiculturalismo, ressaltando alguns aspectos de continuidade entre os dois sistemas discursivos, a fim de mostrar como os encontros se declinam de forma diferente em diferentes contextos e como os fundamentos epistêmicos das assim definidas teorias de “governança da diversidade cultural” moldam a configuração da interação produzindo outros inferiores, racialmente conotados e cultural e linguisticamente marcados a partir de uma posição neutra e asséptica que foi definida pelos decolonialistas como “hybris del ponto zero”.

Primeiramente, ressaltamos o entendimento de encontro como um evento sem garantias do seu desenvolvimento, mas limitado pelo contexto político, social e histórico e pelas identidades historicamente construídas que negociam continuamente a interação, expandindo os sentidos do encontro a outros tempos, além do presente. Essas negociações acontecem em um espaço intersticial de

ressignificação semiótica por meio de processos de colaboração e contestação no qual podem nascer novas subjetivações, capazes de envolver em um processo de mudança em conjunto com o contexto. Defendemos, ainda, a co-relação entre o espaço intra e inter.

O primeiro binômio de conceitos sensibilizantes analisado foi a diversidade/diferença. A partir de uma breve análise do debate a respeito das teorias do multiculturalismo, entendemos que estas estão baseadas na teorização das culturas como homogêneas e completas, além de em valores de direitos humanos e democracia universais, que, de acordo com Santos (1997), definimos como “localismo globalizado”. Analisando alguns documentos internacionais sobre interculturalidade, mostramos como a pretensão de universalismo se mantém. A crítica às teorias de competência intercultural possibilitaram uma discussão sobre o caráter heterogêneo e dinâmico das culturas, ligadas ao processo semiótico, localizado em um determinado *locus* de enunciação. Defendemos, ainda, que só se libertando do falso universalismo e humanismo, reconhecendo seu enraizamento local, as teorias multiculturais e interculturais poderão se configurar como políticas de equidade.

O segundo binômio analisado remete ao sistema capitalista/moderno/colonial, de acordo com as teorias da decolonialidade (CASTRO-GOMÉZ; GROSGOUEL, 2007), entrelaçadas com as relações históricas e raciais. Ressaltamos que a corporalidade declina determinados encontros, criticando a abstração universal do outro, presente nos documentos da interculturalidade europeia e sem localização sócio-histórico-cultural¹³⁰. Analisamos os aspectos da interculturalidade europeia, que, de acordo com Walsh (2010), definiremos como “funcionais”, e, em contraponto, a filosofia intercultural de matriz italiana que apresenta uma interculturalidade baseada na cooperação mútua.

Para explicar nosso entendimento de equidade em relação ao movimento político que cria agregados, o último binômio analisa a contraposição ranceriana entre polícia e política (RANCIÈRE, 1996) mostrando como o movimento político pode se desenvolver a partir do espaço intersticial do encontro, entendido como acontecimento contingente e, portanto, mutável. Nesse sentido, analisamos alguns casos de in/visibilidade no sistema de acolhimento italiano e de movimentos políticos — seja nos espaços italianos ou brasileiros — como movimentos de emergência

¹³⁰ Para uma crítica sobre a suposta horizontalidade que não leve em conta o contexto de origem como base para estabelecer direitos iguais, cf. Grosfoguel (2010).

dialógica entre migrantes, acadêmicos, trabalhadores do setor e sociedade civil.

Concluimos que, ao apagar as origens epistêmicas dos sujeitos do encontro, as políticas multi e interculturais se configuram em uma lógica discriminatória e excludente e, portanto, perpetuam a violência, alimentando o complexo embate cultural do encontro e do diálogo. Essa violência é tanto epistêmica quanto política, cultural e identitária, levando a relações de poder dualistas entre um Eu sujeito e um Outro marcado na raça, no gênero, na origem, na religião. Todos esses fatores interagem em diferentes contextos, mas sempre em relação ao sistema geopolítico mundial. Os dados e as reflexões apresentadas até agora nos levam a refletir sobre a necessidade de uma forma de novo pensamento intercultural, baseado em alguns entendimentos-chave, para vislumbrar encontros transformadores.

Essa acomodação da diversidade, presente tanto no discurso do multiculturalismo quanto no da interculturalidade europeia, está entrelaçada, a nosso ver, com o sistema capitalista/neoliberal moderno, pois, como afirma Lander (2000, p. 12), “el neoliberalismo es un excepcional extracto, purificado y por ello despojado de tensiones y contradicciones, de tendencias y opciones civilizatorias que tienen una larga historia en la sociedad occidental”. A diversidade, pois, é vista, nas teorias do multiculturalismo como um conjunto de culturas que convivem pacificamente e separadas, enquanto, de acordo com as interculturais, as culturas se transformam em um encontro harmônico; o conflito é fortemente evitado a favor de uma amenização dos contrastes que se traduzem, a nosso ver, em uma imposição violenta do mais forte.

3 PARA UM COSMOPOLITISMO DO AFETO E DA RESPONSABILIDADE

This chapter is an argument for **pleasure** in the confusion of boundaries and for **responsibility** in their construction (HARAWAY, 1991, p. 292).

Depois que analisamos, no segundo capítulo, alguns exemplos de encontros, colocando-os no contexto das diferentes teorias interculturais, salientamos como os processos da colonialidade/modernidade/capitalismo perpassam os encontros e como eles estão imbricados com os conceitos epistêmicos que fundamentam as teorias apresentadas e discutiremos nesse último capítulo alguns aspectos que possibilitam aberturas de brechas, reflexões que possam propiciar um pensar-com, a partir destas premissas.

Nossa discussão baseia-se em alguns pontos-chave teóricos que, a partir das criticidades observadas no capítulo anterior, propiciem quebras de paradigma através de pequenas rachaduras. A rachadura tem a característica de ser um primeiro espaço de abertura, embora limitado e pequeno, que se amplia constantemente até uma ruptura.

Para Catarci (2011), a presença de refugiados e solicitantes de refúgio obriga a sociedade de acolhida a se interrogar sobre as responsabilidades que causaram a fuga do país de origem; para tanto, a presença de solicitantes de refúgio não pode ser reduzida a uma questão econômica e utilitarista, mas requer uma abordagem política e ética. Ampliamos, dizendo que a presença de migrantes torna visíveis algumas questões epistêmicas, que têm origem no pensamento moderno/colonial, convidando através de um embate violento, a uma análise crítica que possibilite a abertura de novos espaços.

A assim definida “crise dos migrantes” - e os consequentes encontros interculturais - é uma questão complexa, constituída por um emaranhado de causas, respostas, responsabilidades, interesses, processos, trocas e atitudes que a perpassam, compondo-a e fazendo-a emergir em formas nunca iguais a si mesma que, portanto, requerem respostas múltiplas (MOL, 2007).

Partimos da apresentação do *border thinking* (ANZALDUA, 2007; GROSGOUEL 2005, 2008; MIGNOLO, 2011) como pensamento que permite o movimento epistêmico fronteiro, sem desconsiderar a existência dos limites impostos pelo contexto, entendido como *locus* de enunciação (GROSGOUEL,

2005; SOUZA, 2010). Ao contrário dos discursos descontextualizados das teorias multi e interculturais que levamos como exemplo, o *border thinking* é uma perspectiva epistêmica que se coloca como crítica do pensamento fundamentalista, tanto eurocêntrico quanto das margens, visando dar conta da complexidade constitutiva das realidades analisadas. Como crítica a uma postura que universaliza valores, direitos e sentidos, pode ser colocado em paralelo ao *pensiero debole* do filósofo italiano Gianni Vattimo (2010), apontando para a construção de uma ecologia de saberes (SANTOS, 2010), a partir de uma percepção do próprio “estar no mundo e com o mundo” (FREIRE, 2000).

Ao pensar de forma complexa e não linear, resgatamos um dos sentidos de crise, entendida como crítica, e pensamos como podemos partir de outros paradigmas para deixar emergir outros mundos e de quais ferramentas precisamos para isso: projetos que eduquem à **heterogeneidade constitutiva** de cada ser; **tradução** de valores, significados e intentos; **respostas** contextualizadas e responsáveis, que transcendam a racionalidade e a metafísica das Verdades modernas, além de impor a supremacia da humanidade.

Para pensarmos uma ressignificação dos encontros, estes conceitos são entendidos no seio da teorização de interculturalidade crítica de Walsh (2010, p.79), “como projeto político, social, ético e epistêmico inexistente”, mas a ser construído com o intento de mudar não simplesmente as relações, mas “las estructuras, condiciones y dispositivos de poder que mantienen la desigualdad, inferiorización, racionalización y discriminación”.

O capítulo segue, portanto, a “lógica das ferramentas”: novamente, os assuntos tratados não seguem um discurso linear, mas se constituem como tópicos combináveis, tanto na proposta epistêmica quanto na proposta de leitura, como um caleidoscópio que mostra imagens distintas, embora limitadas, ao ser manipulado diferentemente.

3.1 *BORDER ECOLOGIES: UMA RECONFIGURAÇÃO DAS FRONTEIRAS DA MODERNIDADE/COLONIALIDADE*

Em 1998, na Duke University, houve o último encontro do South Asian Subaltern Studies Group and the Latin American Subaltern Studies Group. O motivo principal da ruptura deste grupo, como explicado por Grosfoguel (2008), foi o dissenso de alguns estudiosos incomodados com as análises, conduzidas por estes grupos de estudo, sobre povos e tópicos do Sul global a partir de teóricos provindos da tradição Norte/Ocidental¹³¹. A partir disso, o sociólogo porto-riquenho, delinea os pontos principais de um pensamento decolonial como crítica das teorias pós-coloniais: primeiramente, a episteme decolonial precisa abrir-se a outras perspectivas epistêmicas, pois os sistemas epistêmicos fundamentalistas – como são definidos, por este autor, tanto o sistema de conhecimento eurocêntrico quanto aquele das margens – compartilham a violência epistêmica de querer impor a própria Verdade.

Esta imposição, porém, como mostra Boaventura de Sousa Santos (1997), apresentando o conceito de “localismo globalizado”, é tanto mais viável quanto maior o poder, o que significa que os países do Norte impõem os próprios localismos como elementos globais, neutrais e descontextualizados. Como consequência, voltando a Grosfoguel (2005), o Norte global, a partir de uma racionalidade sem corpo, criou um sujeito enunciativo que produz um ponto de vista que se coloca como universalista, objetivo e neutral.

Este posicionamento epistêmico foi funcional à expansão e dominação eurocêntricas que ordenaram os seres em uma seta linear e categorizante, incluindo o ser humano que, enquanto no século XVI se categorizava baseado na presença – ou não – da escrita; no século XX o conceito discriminatório foi o desenvolvimento e no atual século XXI é a democracia.

Neste sentido, é importante trazer o pensamento de Vattimo (2010) que teoriza a importância do processo interpretativo na criação de verdades, evocando a

¹³¹ Nosso entendimento, a partir das leituras de alguns teóricos do grupo os espaços histórico-geográficos dos teóricos não são determinantes, embora as experiências dos corpos, localizados e situados em um determinado contexto e que carregam as histórias de contextos e experiências de vida, produzem determinados sentidos. Sublinhamos novamente que nosso entendimento de Sul/Norte é, portanto, epistêmico e relacional, embora levamos em conta o “corpo de enunciação” teórico.

necessidade de interpretar o ser como acontecimento. Escreve:

Il trascendentale, quello che rende possibile ogni esperienza del mondo, è la caducità: l'essere non è ma accade; forse anche nel senso che accade presso, che accompagna in quanto caducità ogni nostra rappresentazione. Ciò che costituisce l'oggettività degli oggetti non è il loro star di fronte stabilmente resistendoci (*gegen-stand*), ma il loro accadere, cioè il loro consistere solo in virtù di una apertura che è costituita come tale [...] il pensiero della verità non è il pensiero che "fonda", come pensa la metafisica, anche nella sua versione kantiana; bensì quello che, esibendo la caducità e la mortalità proprio come ciò che fa l'essere, opera uno *sfondamento* (VATTIMO, 2010, p. 23, grifos do autor).

Como coloca (2012, p.195), usando o pensamento do filósofo italiano para desenvolver uma tese sobre o pensamento fundamentalista, "é preciso abandonar a ideia da existência estável dos objetos no mundo 'lá fora' independentemente de qualquer interpretação". Pois a história do Ser não pode ser entendida como "totalidade fixa de objetos independentes do meu conhecimento, mas sim a herança de outras interpretações, por sua vez inseparáveis do que se apresenta a elas como objeto" (VATTIMO, 2001, p. 42).

A verdade *debole* não é, portanto, uma interpretação sem fundamentos, mas é construída no contexto e com o contexto, sem impor a violência das Verdades que se colocam como únicas, universais e neutrais.

Assim como defendem outros autores, o saber é sempre histórico e geograficamente localizado. Como evidenciaram os dados apresentados no capítulo anterior, o pensamento moderno/colonial está imbricado nos paradigmas epistêmicos do Norte. Cabe ressaltar novamente, que Norte/Sul não são posições geográficas, mas posições epistêmicas, embora com exata origem histórico/geográfica: isso explica, por exemplo, o relato de um migrante angolano ao ser interpretado por um brasileiro como inculto e incivilizado ou os migrantes da Síria que, considerando a Itália como Sul da Europa, querem ir para o Norte desenvolvido, ou seja a Alemanha; esta mesma interpretação foi compartilhada por uma operadora italiana ao dizer que na Itália só permanecem os migrantes iletrados e incivis, enquanto "a Merkel abarca os melhores" (Diário da Pesquisadora - 10 de dezembro de 2016). Os dados gerados evidenciam que, como colocam os pensadores latino americanos, não é possível fugir da hierarquização do "sistema mundo moderno/colonial capitalista/patriarcal" de acordo com classe, sexo, gênero, espiritualidade, língua, geografia e raça, esta hierarquização, porém, não se constitui

de forma dicotômica, mas complexa e rizomática.

Para Walsh (2010), em um artigo que analisa as diferentes tipologias de interculturalidade, o mero reconhecimento da diversidade cultural e a defesa de valores como tolerância, diálogo e convivência pacífica, com o intento de integrá-la à estrutura social estabelecida, define-se como “interculturalidade funcional”¹³². Essa funcionalidade é traduzida nos documentos analisados da União Europeia e da Unesco, que reproduzem um paradigma epistêmico do sujeito em um não-lugar, visando a controlar, gerenciar e integrar a diversidade, sem perceber as relações desiguais e assimétricas nas quais estão inseridas e sem querer mudar as regras do jogo.

Ao mesmo tempo, entendemos que há um embate antagônico¹³³ com a perspectiva essencializada/inerte das margens: a figura do branco-europeu rico é usada para prover assistencialismo, percebido, em alguns casos, como fácil solução instantânea; a tolerância que quer impor a própria Verdade é presente, também, do lado do outro, como evidenciaram nossos dados, um outro muçulmano, por exemplo, que tolera o cristão, pois mora no país do Vaticano, mas pensa a partir de dualidades: o certo – eu, muçulmano – e o errado – o outro, cristão; além disso, o universalismo da superioridade da humanidade e humanismo é constante nos discursos analisados e nos dados gerados, tanto nas culturas do Norte quanto nas do Sul.

Frente a este discurso de neutralidade e universalidade, as forças, que criaram e continuam alimentando os fluxos migratórios, têm exata localização sócio-histórica, bem como as relações desiguais das forças que definimos como polícia (RANCIÈRE, 1996), que abrem espaços definidos e limitados para a diversidade, fechando outros, em um monólogo de superioridade. Além disso, as lógicas de acolhimento, como perfeitamente colocado por um entrevistado, encontram-se em uma duplicidade de ações entre integrar forçadamente – criando a ilusão da igualdade com cursos de língua forçados; formação profissional imposta; percurso escolar imperativo desde a primeira série, desconsiderando completamente os

¹³² Para Walsh (2010, p.77) la interculturalidade funcional esta enraizada no reconhecimento da diversidade e da diferença cultural visando a inclusão desta nas estruturas já existentes, promovendo o dialogo, a convivência e a tolerância, sem tocar as causas das asimetrias de poderes e da desigualdade social e cultural. É portanto funcional ao sistema, pois não questiona sua regras e é compatível com o sistema neoliberal atual.

¹³³ Para Ahmed (2000), a diferença de Mouffe (2013), o encontro é sempre antagônico sendo um encontro violento de diferenças.

saberes que a pessoa carrega – e mantendo “a uma justa distância”¹³⁴, acreditando que exista um risco de perda da identidade do nós. Claramente, esta atitude dupla, que já definimos como esquizofrenia funcional, serve para manter uma fachada de defensores dos direitos humanos, da paz, da tolerância e respeito, enquanto se constroem muros; pessoas são deixadas para morrer no mar; jovens negros são insultados ou sofrem tentativa de assassinato e, sobretudo, alimentam-se espaços com pessoas sem esperança, prontas a aceitar quase qualquer condição de trabalho, alimentando o sistema capitalista da divisão do trabalho.

Consideramos, pois, que ignorar o contexto sem levar em conta a corporalidade dos sujeitos envolvidos e seus *loci* de enunciação (GROSFOGUEL, 2005; SOUZA, 2010) alimenta a violência. Perpetuar o entendimento dualista das forças, entre um Nós que explora um Outro, que respondem antagonicamente a estas forças, seria reducionista, lógica que o pensamento complexo (CILLIERS, 2005; SANTOS, 2010) tanto evita.

Já o *border thinking* critica esta postura epistêmica hegemônica de não-sujeito, afirmando a sua funcionalidade para a imposição da categorização colonial de seres superiores e inferiores, hierarquização que justifica todas as outras – sexual, política, econômica, espiritual, linguística e racial. A principal diferença dos pensadores latino-americanos dos pós-colonialistas e dos teóricos do sistema mundo é que as relações de poder não são mais vistas de forma dicotômica, especificadamente em termos de classe derivadas do acúmulo de capital, que continua central no entendimento do sistema mundo dos pensadores latino americanos, mas se articula em uma hierarquia “racial/étnica global y sus clasificaciones derivativas de superior/inferior, desarrollo/subdesarrollo, y pueblos civilizados/bárbaros (CASTRO-GOMÉZ; GROSFOGUEL, 2007, p.19)”. Para sair da lógica desta hierarquização moderna/colonial, que de acordo com Quijano (2000) se irradia a partir de um “padrão do poder colonial”¹³⁵, a proposta de Grosfoguel (2008)

¹³⁴ Lembramos o filme *La giusta distanza* (2007) que narra a relação de uma professora italiana e um mecânico tunisino em uma pequena cidade da Itália.

¹³⁵ De acordo com Quijano (2000, p. 552) as duas principais consequências da imposição do padrão de poder colonial foram: “This resultant from the history of colonial power had, in terms of the colonial perception, two decisive implications. The first is obvious: peoples were dispossessed of their own and singular historical identities. The second is perhaps less obvious, but no less decisive: their new racial identity, colonial and negative, involved the plundering of their place in the history of the cultural production of humanity. From then on, there were inferior races, capable only of producing inferior cultures. The new identity also involved the irrelocation in the historical time constituted with America first and with Europe later: from then on they were the past. In other words, the model of power based on coloniality also involved a cognitive model, a new

é o *border thinking* como saída do dualismo dentro/fora da modernidade, pois não existe um lugar totalmente externo ao sistema moderno/colonial. O sociólogo porto-riquenho, partindo da teorização do colega Mignolo (2012), define o *border thinking* como:

The **epistemic response** of the subaltern to the Eurocentric project of modernity. Instead of rejecting modernity to retreat into a fundamentalist absolutism, border epistemologies **subsume/define** the emancipatory rhetoric of modernity from the **cosmologies and epistemologies** of the subaltern, located in the oppressed and exploited side of the colonial difference, towards a decolonial liberation struggle for a world beyond eurocentered modernity. What border thinking produces is a **redefinition/subsumption of citizenship, democracy, human rights, humanity, economic relations** beyond the narrow definitions imposed by European modernity (GROSFOGUEL, 2008, p.35).

Esta conceitualização de resposta epistêmica ao fim de uma redefinição de significados segue aquela da pensadora Gloria Anzaldúa (2007, p.100). Para ela, o *nepantlism*, que em língua azteca significa “dividido entre formas/caminhos”, se produz através da transferência de valores, tanto culturais quanto espirituais, entre grupos culturais e identitários, sendo uma transferência perpétua. Como Grosfoguel (2008), a autora (ANZALDUA, 2007, p.100) coloca que, saindo do pensamento dualista opressor/oprimido, pois ambos compartilham um mesmo denominador de violência, é possível partir do ponto “act and not react” e essa decisão abre um amplo leque de possibilidades: o olhar entre culturas – “see through serpent and eagle eyes”; o estar consciente da ligação/ação da cultura dominante e o cruzar a fronteira para um outro novo território, ou ainda outros caminhos.

Cabe ressaltar, portanto, que essa narrativa está tratando de encontros epistêmicos: é através da ressignificação dos encontros epistêmicos que temos a possibilidade de engendrar outros caminhos, enxergar mundos outros, operar em modalidades múltiplas. O projeto decolonial parte de uma ressignificação dos sentidos da modernidade a partir de um ato de *grounding* e, ao mesmo tempo, de um deslocamento do sujeito enunciativo. A partir da teorização que oferecemos no segundo capítulo com o primeiro termo – *grounding*- entendemos uma identificação do sujeito enunciativo e sua localização em um espaço histórico-geográfico, enquanto o deslocamento permite a heteroglossia do discurso.

perspective of knowledge within which non-Europe was the past, and because of that inferior, if not always primitive”.

Santos (2010) é um autor que está em contato com o grupo latino-americano e pensa a relação entre privilégio epistêmico e privilégio sociológico, quer dizer o impacto social de uma determinada forma de conhecimento. O ponto-chave dessa relação, de acordo com o autor, é que “se aceitarmos que há uma pluralidade de explicações ou concepções da realidade – o que me parece consensual – a preferência por uma delas depende dos critérios epistemológicos que adotamos” (SANTOS, 2010, p.140)¹³⁶. Colocando em relação a episteme/epistemologia à ontologia de seres e sociedades, o sociólogo português individua como perspectiva intercultural o reconhecimento da existência de outros sistemas de saberes como alternativa à ciência moderna, capazes de articular novas configurações de conhecimento. Essas articulações são definidas como “ecologias de saberes”, ou seja “epistemologia da corrente e da contra-corrente” (SANTOS, 2010, p. 156), pois não recusam a ciência moderna mas convidam ao reconhecimento de saberes outros.

Trata-se de uma ecologia porque assenta no reconhecimento da pluralidade de saberes heterogêneos, da autonomia de cada um deles e de articulação sistêmica, dinâmica e horizontal entre eles. A ecologia de saberes assenta na independência complexa entre os diferentes saberes que constituem o sistema aberto do conhecimento em processo constante da criação e renovação. O conhecimento é interconhecimento, é reconhecimento, é autoconhecimento. Na ecologia de saberes cruzam-se conhecimentos e, portanto, também ignorâncias (SANTOS, 2010, p. 157).

Esta teorização, explicada pelo autor com mais vagar em sua obra através de dezessete pontos principais, interessa esta narrativa por algumas principais razões: primeiramente, parte da articulação de saberes e da visão que o real é acessado e construído através de conceitos epistêmicos; advoga a percepção da existência e prática de outras racionalidades; combate hierarquias e poderes abstratos, focando nas relações entre saberes e os poderes que circulam entre elas; considera a incomensurabilidade e incompletude de cada saber, pois propõe orientações múltiplas, capazes de dar conta das diferentes epistemes/epistemologias e, portanto, oferecer respostas múltiplas.

¹³⁶ Ressalta-se que, embora cite as políticas ontológicas de Anne Marie Mol (2007) e parta de uma interpretação de intervenção sobre o mundo do ato de conhecer, a leitura de Boaventura de Sousa Santos (2010) parece-nos ainda pensar a um único mundo, única realidade mas perspectivas ou intervenções plurais. Partindo das leituras do perspectivismo antropológico, nossa leitura das políticas ontológicas da autora, pensa a mundos diferentes, construídos pelas interações entre sujeitos e enraizados em determinadas tradições epistêmicas.

Para terminarmos, combinando as teorizações dos dois autores, propomos o uso de *border ecologies*, que traz uma reconfiguração de conceitos e sentidos epistêmicos heterogêneos, ressaltando que estas mudanças se constroem na interação do encontro entre migrantes e sociedade hóspede. Esta composição de saberes novos a partir da diferença possibilita a construção de novos mundos, mas não transcende a presença de limites nem as histórias que constituem o sujeito: limites dos sujeitos, inseridos socialmente, e limites dos contextos, co-criados em interação com os sujeitos.

Defendemos o poder criativo do encontro e, baseando-nos nas palavras de outros autores, convidamos a pensar o encontro intercultural a partir de outros paradigmas:

Más que la idea simple de interrelación (o comunicación, como generalmente se lo entiende en Canadá, Europa y EE.UU.), la interculturalidad señala y significa procesos de construcción de un conocimiento otro, de una práctica política otra, de un poder social (y estatal) otro y de una sociedad otra; una forma otra de pensamiento relacionada con y contra la modernidad/colonialidad, y un paradigma otro que es pensado a través de la praxis política (WALSH, 2007, p. 47).

Esta construção de práticas outras, como explica também Boaventura de Sousa Santos (2010), não pode recusar a ciência moderna com uma recusa que os decolonialistas definiriam fundamentalista, pois seria uma reação ao epistemicídio¹³⁷ eurocêntrico, ao invés de uma ação política e ética. O termo ecologia foi escolhido pelo sociólogo porque assenta no reconhecimento de saberes heterogêneos, cuja articulação é autônoma, enquanto, sendo sistemas incompletos e abertos, engendram um processo contínuo de criação e renovação. Dessa maneira, qualquer processo de “conhecimento é interconhecimento, é reconhecimento, é auto-conhecimento” (SANTOS, 2010, p.157).

Assim sendo, compartilhamos o termo ecologias do autor português, para ressaltar a composição de saberes heterogêneos, ao qual adicionamos o vocábulo *border* para evidenciar que esta heterogeneidade emerge de movimentos fronteiriços, situada em um contexto limitado e historicamente colocado.

¹³⁷ Boaventura de Sousa Santos (2010, p.155) define “epistemicídio” como o complexo histórico e contraditório no qual a ciência moderna marginalizou, descreditou e arrasou todos os saberes que lhe eram alternativos e, portanto, considerados não científicos.

3.2 CRISE É CRÍTICA: UMA ESCOLHA AGÔNICA

Considerando que o encontro epistêmico convida a uma reconfiguração dos sentidos, apresentamos, a seguir, nosso entendimento de crise, resgatando, entre seus sentidos, aquele aqui privilegiado e inserido em um processo de reconfiguração crítica.

Partimos do nosso entendimento de crítica como ampliação de possibilidades de racionalidade, quer dizer que, não querendo rejeitar ou superar a racionalidade moderna, aceitamos que existem diferentes formas de racionalidade. Este entendimento é fundamental para pensarmos outras ontologias, pois “o reconhecimento da diversidade¹³⁸ epistêmica do mundo sugere que a diversidade também é cultural e, em última instância, ontológica, traduzindo-se em múltiplas concepções de ser e estar no mundo” (SANTOS, 2010, p.142). O autor português coloca a importância da pluralidade das práticas científicas que partem do reconhecimento de outras racionalidades, ou seja, o projeto decolonial baseia-se na desconstrução da neutralidade e universalidade do olhar moderno para deixar emergir modelos epistêmicos distintos que estejam ligados às práticas científicas situadas em tempos e espaços específicos.

Stengers (2012), em um texto cujo título já convida para uma releitura crítica da ciência moderna, discute a divisão entre “crença” e “ciência”: ao dizermos, por exemplo, que as pedras têm realmente subjetividade e intenções, o uso de “realmente” impõe uma divisão dualista entre ciência e crenças. Esta divisão, porém, não tendo caído do céu, convida para uma reconstrução das narrativas históricas que moldaram o dualismo cultura/natureza (SANTOS, 2007; STENGERS, 2012). A filósofa e química belga, todavia, coloca a importância de não nos limitarmos a contextualizar saberes, mas convida a reclamá-los – *reclaiming* - ; ou seja, ao nosso entendimento, começar da diferença, do espaço intersticial que se configura, inclusive, como espaço de separação:

Reclaiming means recovering what we have been separated from, but not in the sense that we can just get it back. Recovering means recovering from

¹³⁸ Embora prefira-se o uso do termo “diferença” pelas razões explicadas no capítulo anterior, mantém-se o original usado no texto do sociólogo Boaventura de Sousa Santos (2007), que não parte desta diferenciação linguística, embora interprete a diversidade como espaço de emergências.

the very separation itself, regenerating what this separation has poisoned. The need to struggle and the need to heal, in order to avoid resembling those we have to struggle against, are thus irreducibly allied. (STENGERS, 2012, s/p).

Este entendimento de saberes e racionalidades metamórficas e tentaculares (HARAWAY, 2016) fundamenta nosso entendimento de crítica como oportunidade do encontro epistêmico, cujos tentáculos afundam na diferença colonial. Antes de continuarmos explicando com mais vagar quanto até agora colocado, cabe ainda ressaltar que este encontro, vindo de racionalidades e ontologias diferentes, não pode constituir-se como troca harmônica.

Para Mouffe (2013), o conjunto de práticas e instituições, cujo intento é organizar o viver-juntos dos seres humanos, constitui-se sempre como conflituoso, pois refere-se à esfera ontológica do antagonismo, que a autora define como “a política”, em oposição às “políticas”¹³⁹.

A política liberal pensa o pluralismo como composição harmônica fundamentada no consenso universal da razão, apagando a potencialidade conflituosa que é inerente às sociedades humanas e negando apresentar as possibilidades políticas de forma adequada, quer dizer como movimento democrático; negar o conflito antagônico e sua violência em nome de uma racionalidade universal significa negar a política como relação que conecta, pois políticas são as escolhas contínuas que nos são apresentadas diariamente como alternativas diferentes e são, portanto, constitutivamente conflituosas.

Mouffe (2013), oferecendo uma teorização do espaço político que ecoa a teoria rancieriana apresentada no capítulo anterior, coloca a impossibilidade de não refletir sobre o conflito ao tratar da formação de identidades políticas. O que, ao invés, está em discussão é a forma que este embate pode tomar: entre inimigos a serem eliminados – antagônicos -, ou entre adversários¹⁴⁰, que podem ser

¹³⁹ Para Mouffe (2013, posição *e-book* 5%): “In inscribing the dimension of radical negativity in the political domain, I proposed in that book [The Return of the Political] to distinguish between ‘the political’ and ‘politics’. By ‘the political’, I refer to the ontological dimension of antagonism, and by ‘politics’ I mean the ensemble of practices and institutions whose aim is to organize human coexistence. These practices, however, always operate within a terrain of conflictuality informed by ‘the political’”.

¹⁴⁰ Cabe ressaltar que Mouffe (2013) distingue claramente a interpretação de adversário daquele de competidor, entendido de acordo com a política liberal. Enquanto, no primeiro caso, trata-se de duas elites que competem para a posição de hegemonia em um espaço político neutro, no segundo caso, no espaço de conflito antagônico, sempre presente, um dos adversários é sempre vencido, pois trata-se de um embate de racionalidades diferentes para as quais não existe

enfrentados com força e até violência, mas cujo direito a defender a própria posição nunca pode ser negado. Este embate agônico entre identidades políticas é aquele que cria o movimento da democracia, enquanto o consenso leva à imobilidade.

In my view, the fundamental question is not how to arrive at a consensus reached without exclusion, because this would require the construction of an “us” that would not have a corresponding “them”. This is impossible because, as I have just noted, the very condition for the constitution of an “us” is the demarcation of a “them” (MOUFFE, 2013, posição *e-book* 12%).

Ao entender o movimento político como embate agônico, podemos pensar o processo de encontro entre migrantes e nação, nas suas diferentes representações, como crítica e ruptura política de padrões naturalizados. Este movimento constitui-se de forma dupla, em ambas as direções.

No entanto, como movimento de abertura de espaços no sentido instituições-migrantes ou de busca de embates agônicos, os casos encontrados foram extremamente limitados, pois a anulação do outro, acontecia nos contextos observados, ou pelo viés do silenciamento nas formas de vitimização/assistencialismo ou pela indiferença/violência, que, em ambos os casos, anulam a subjetividade do adversário. No mesmo sentido, o que definimos como interculturalidade funcional (WALSH, 2010), ou seja, o discurso europeu de interculturalidade e diálogo intercultural - que nada mais é que a pregação de valores universais - como já ressaltado no capítulo anterior, e que prevê convivência e diálogo harmônico, elimina a possibilidade política de participação dos sujeitos outros no jogo democrático.

Consideramos, portanto, que uma forma de ressignificar a crise migratória é reconhecer as relações de poder existentes entre saber e poder, recuperando os sentidos da *critique*¹⁴¹ foucaultiana, mostrando as relações de poder hegemônicas que ordenam o mundo, bem como seguindo e encontrando os pontos de ruptura (BUTLER, 2005). Crítica e crise compartilham a mesma etimologia. “Crise” vem do grego κρίσις que significa escolha, separação, decisão, fase decisiva de uma

reconciliação. A diferença é que, no primeiro caso, ou seja em um espaço agônico, as regras que regulam o conflito são escolhidas e aceitas por ambas as partes.

¹⁴¹ Como observa Monte Mór (2013), em português os dois termos ingleses *critique* e *criticism* convergem para crítica. Na literatura consultada pela autora, o primeiro termo refere-se ao conhecimento e aos estudos, como um crítico de arte, crítico literário, etc.; enquanto o segundo atrela-se à crítica social e independe de escolarização ou da especialização, configurando-se como capacidade de análise da situação social ou de um pensamento expresso em um dado contexto.

doença; etimologicamente vem do verbo grego (κρίνω), que significa distinguir, separar, julgar (CRISI, 2016).

Pereira (1983) explica como o termo começou a ser usado em âmbito jurídico, passando a designar, além de disputa, o momento da sentença definitiva e se atrelou à ordem das coisas. Com o tempo, essa palavra começou a ter uma acepção negativa, especialmente em campo sociológico e econômico, embora o sentido que reclamamos, através da interpretação que Butler (2005) faz de Foucault, indica um ato de ruptura e mudança, um movimento de escolha.

Monte Mór (2013, p.38), apoiando-se em Ricoeur (1978), analisa a ligação entre os dois termos pelo viés interpretativo, entendendo o binômio como “ruptura de um padrão tradicional ou do andamento regular de um determinado raciocínio, ou rompimento e abertura do que ele [Ricoeur] denomina círculo interpretativo”. A partir do conceito de escola da suspeita, ainda do autor francês, Monte Mór entende que a expansão interpretativa pode criar uma ruptura do círculo, desestabilizando visões e certezas, possibilitando a construção crítica.

Pelas menções feitas, pensamos a possibilidade de interpretar e reconfigurar a assim definida “crise dos migrantes” como uma forma de ruptura dos padrões eurocêntricos/modernos/coloniais. Nos últimos anos, especialmente em 2015, o aumento do número de migrantes que chegaram às fronteiras europeias fez com que fosse difundido, principalmente pelas mídias, o termo “crise dos migrantes”¹⁴² como um sinônimo de ruptura da ordem política/econômica dos países do sul do mundo e decorrente invasão da Europa, com conseqüente perda de identidade, valores e privilégios, embora nunca reconhecidos como tais pelos brancos/cristãos/europeus.

Seguindo o convite da *critique*, pelo viés do pensamento decolonial, convidamos a pensar as responsabilidades da colonização na imposição da citada ordem nos países do Sul global, bem como o papel do Norte na ruptura dessa ordem. Longe de querer encontrar um responsável único, pois forças complexas agem entrelaçadas, queremos chamar atenção para a ligação do processo de colonialismo com a colonialidade: para Maldonado-Torres (2007) o processo de colonialismo é o ato de soberania política e econômica de um povo sobre outro, enquanto a colonialidade é o padrão de poderes que se manteve e se perpetuou

¹⁴² Sobre o questionamento do termo “crise”, no contexto migratório atual na Europa, cf. Blommaert (2015).

através das relações do capitalismo e da raça.

Á diferença entre as motivações colocadas pelos migrantes em São Paulo ao explicar os motivos que os trouxeram a escolher o Brasil, já apresentadas no primeiro capítulo e resumíveis como escolha legalmente limitada por razões de visto, os migrantes encontrados na cidade de Pádua colocavam sempre razões quais: maior segurança, possibilidade de um bom emprego e de maior riqueza, desejos que aos poucos diminuía sensivelmente até chegar a desilusão e até demonstrarem vontade de irem embora da Itália.

Lembramos um caso específico de um entrevistado que chegou ao ponto de querer voltar para o próprio país, na África, pois as condições de vida na Itália não eram aquelas imaginadas; outro entrevistado explicou o apoio às políticas migratórias restritivas em termos de desistência para outros migrantes:

Estávamos andando pelo centro da cidade, como fazemos sempre em nossos encontros. Pergunto sempre como vai. “Mal.” Me assustei porque normalmente a resposta era sempre que estava tudo bem, com um grande sorriso no rosto, embora as condições contadas a seguir fossem bastante desafiadoras. “Está se tornando italiano, pensei – sorrindo - vai começar a se queixar da vida”. Como sempre o problema era o trabalho: não conseguia encontrar nada, continuava fazendo bicos mal pagos, o último - me contou - era um trabalho de pintor com um chefe chinês que o pagava muito pouco. “Quero um trabalho para poder sair do apartamento da cooperativa”. D. me fala sempre isso, mas, como não consegue encontrar nada com carteira assinada, continua dependendo do dinheiro que eles passam semanalmente, mais um pouco que consegue revendendo produtos tecnológicos usados. O sonho dele é poder comercializar produtos com países da África e, enquanto isso, fazer um curso técnico. Está na Itália há mais de dois anos e ainda não conseguiu nada disso. [...] Passeando, começamos a comentar sobre a nova lei das migrações na Itália^[143] - criticada por muitos especialistas da área por limitar ainda mais a entrada de migrantes - até que ele me conta que é a favor dessa lei. Achei que devia ter entendido errado e perguntei de novo. O entrevistado me disse que seria melhor, assim os jovens da África não ficariam sonhando e arriscando a vida para chegar na Europa, porque não é nada do que se imagina. Nenhum Eldorado de riqueza e trabalho. Discutimos um pouco sobre a lei e pergunto, talvez ingenuamente, porque não são eles, migrantes que moram na Europa, a contar como veem a situação e qual a experiência deles. “Eu conto, mas eles não acreditam, acham que quero ficar com toda a riqueza daqui para mim” (Diário da pesquisadora - 21 de agosto de 2017).

Este é só um dos vários exemplos de crítica ao projeto de interculturalidade europeia que mostra como a apropriação do discurso intercultural por parte do Estado torna-se cada vez mais um gancho do mercado (WALSH, 2007), criando

¹⁴³ Estamos nos referindo a lei Minniti- Orandi (Decreto Legge 46/2017).

peessoas desesperadas e prontas para qualquer condição de trabalho, longe de se tornar um projeto político. Além disso, a geopolítica mundial está aqui bem delineada: a Europa se apresenta ao mundo como terra prometida de felicidade, sucesso e riqueza, criando um desejo colonial de igualdade ao sujeito que detém o poder colonial, desejo que é rachado até se quebrar com o passar dos meses, em um contexto europeu.

Como antecipamos anteriormente nesta discussão, compreendemos que o encontro intercultural propicia a possibilidade de uma “interculturalidade epistêmica” (WALSH, 2007, p. 48), como possibilidade de reconhecimento e auto-conhecimento (SANTOS, 2007) para uma movimentação das racionalidades de poder.

Se pensarmos as fronteiras como instituições de natureza social e histórica, às quais são atribuídas características naturais e essenciais, como evidenciamos no primeiro capítulo, a “crise dos migrantes” pode ser lida como uma crítica ou uma crise das narrativas da modernidade/colonialidade, por meio de rachaduras em suas instituições: convite a repensar as bases epistêmicas que levaram às atuais construções sociais e a questionar o espaço histórico-social da norma, que se coloca como natural e universal. O mundo está em um momento de escolhas, de possibilidade de análise crítica epistêmica para pensarmos quais bases epistêmicas fundamentam as políticas da diversidade e qual relação Europa/outros criam.

No primeiro capítulo já colocamos alguns números sobre migrações, nos limitamos aqui a ressaltar como o uso desses dados é usado de forma estratégica para criar determinados sujeitos através da circulação de emoções nas relações com a comunidade local, pois “the accumulation of affective values hapes the surfaces of bodies and worlds” (AHMED, 2004, p.122).

A teorização de Ahmed (2004; 2008; 2013) dos encontros e de como as emoções, circulando entre-sujeitos os criam, é fundamental para esta narrativa que convida a outras racionalidades. Para a autora britânico-australiana-paquistanesa, a circulação das “economias afetivas”, termo que pensa a partir da crítica do sujeito lacaniano e dialogando com a materialização de Butler (2005), perfaz sujeitos coletivos:

In contrast, my account of hate as an affective economy shows that emotions do not positively inhabit any-body as well as any-thing, meaning that “the subject” is simply one nodal point in the economy, rather than its origin and destination. This is extremely important: it suggests that the sideways and backward movement of emotions such as hate is not

contained within the contours of a subject. The unconscious is hence not the unconscious of a subject, but the failure of presence—or the failure to be present—that constitutes the relationality of subjects and objects (a relationality that works through the circulation of signs). Given this, affective economies need to be seen as social and material, as well as psychic (AHMED, 2004, p.121).

O discurso da “crise dos migrantes” usa imagens de barcos que chegam às costas da Europa - entupidos de “migrantes” -, estações cheias de “migrantes” que querem chegar ao Norte da Europa, fronteiras com miríades de “migrantes” pedindo a sua abertura. “Migrante” esfaqueia policial; “migrante” rouba barco; “migrantes” morrem afogados; “migrantes” vítimas de trabalho escravo, etc. Este discurso cria uma realidade de ataque, invasão, medo, ódio ou piedade que, sem querer defender que não seja uma das realidades existentes, coloca-se como história única (ADICHIE, 2009). Este discurso de invasão, ao invés de criar a abertura do espaço intersticial da emergência, está inserido em um discurso que Bauman (2008, p.191) definiria “NEOA: não existe outra alternativa”.

O sistema de medo do outro, que os discursos sobre a invasão da Europa criaram, sustentam o consenso da opinião pública que, petrificada em uma única perspectiva, não consegue enxergar outros horizontes possíveis e ainda menos a complexidade das redes nas quais está inseridas.

Em um conjunto de palestras dadas em Frankfurt para os 500 anos da chegada de Colombo no continente americano, Enrique Dussel (1993) oferece o olhar sobre o des-cobrimento do outro como encontro violento que criou a modernidade europeia quando os europeus chegaram ao continente americano. O conseqüente não reconhecimento do outro, ou melhor, o reconhecimento do outro como redução de si mesmo deu início às relações desiguais e exploradoras da modernidade/colonialidade. Dussel expõe como o encontro entre os dois mundos, o europeu e o indígena, foi um encobrimento do outro através da negação da sua identidade, espiritualidade e dos seus conhecimentos.

Defendemos que a relação que o Norte, em específico a Europa – como continente - instaura com o outro não mudou nestes séculos: a incapacidade de deixar que o outro emergja no espaço intersticial que se cria no encontro sem reduzir o outro a si mesmo continua imutada.

O outro é inventado (WAGNER, 2010) pelos discursos políticos europeus que defendem a identidade nacional, sua tradição como entidade essencial e estática em

nome dos fundamentos da democracia e dos direitos humanos, como valores universais e neutros, alimentando uma leitura homogênea, dicotômica e violenta do mundo. De um lado temos a invasão dos migrantes, os discursos de ódio e de essencialismo; do outro, protestos de ativistas, revoltas dos migrantes, manifestações políticas. Essa dicotomia, porém:

En ningún momento insinúan que la lógica de la colonialidad, escondida bajo la retórica de la modernidad, genera necesariamente la energía irreductible de seres humanos humillados, vilipendiados, olvidados y marginados. La decolonialidad es, entonces, la energía que no se deja manejar por la lógica de la colonialidad, ni se cree los cuentos de hadas de la retórica de la modernidad (MIGNOLO, 2007b, p. 27).

Como nos lembra Said (2007), o patriotismo e o nacionalismo xenófobo são respostas ao medo da falta de fundamentos. A “modernidade líquida” é um conceito que Bauman (2001) desenvolve a partir dos anos 90: de acordo com esse conceito, a mudança ocorrida no Ocidente na segunda metade do século XX levou à liquidez de instituições no século XX. O sociólogo define liquidez como fluidez, instabilidade, flexibilidade e provisoriedade. Esta suposta e percebida liquidez levaria ansiedade e incerteza para a vida dos indivíduos, em uma erosão das identidades nacionais, nas quais os laços pessoais não são mais estáveis, fazendo com que a vida perca seu sentido. Neste quadro de incerteza e ansiedade, onde tudo parece ser fluido e instável, a “crise dos migrantes” tornou visível a diversidade forçando a norma, os lugares de poder, como, por exemplo a Europa, a dar respostas.

Como colocado anteriormente, para Ahmed (2004), as emoções - neste caso em específico, o ódio - ligam o sujeito normativo à nação através da relação emotiva criada pela repetição contínua do significante. Em relação a nossa narrativa, compreendemos como a união do “nós” é feita através do ódio do outro, que se materializa através da contínua repetição do significante “migrante”, que não tem um significado em si mas o adquire nos discursos de ódio e na relação com o outro nos termos apresentados acima.

Cabe ressaltar, antes de continuar, que seria muito ingênuo e desesperançoso pensar que o outro fique preso na sua alteridade imposta sem tentar reações, por vezes violentas, e que estas ações não forcem a norma, visando um movimento político (MOUFFE, 2013; RANCIÈRE, 1996) ou, pelo menos, uma desconstrução dos sentidos naturalizados. Um migrante angolano, por exemplo,

contando a relação com os colegas de trabalho, diz que:

Quando eu cheguei, eu por falar português, eu comecei a tentar corrigir algumas coisas, mudar, tentar mostrar que não é só aquilo que a mídia mostra, né? A mídia é o que mostra, acho que... eu acho que não mostra o lado bom de África. É o que a mídia mostra, eles se contentam com isso. (RSP- 2017)

Podemos interpretar o tipo de interação engendrada pelo entrevistado como uma rachadura que questiona o discurso preconceituoso sobre o continente africano, ou seja, como ruptura do círculo interpretativo (RICOEUR, 1965; MONTE MÓR, 1999), somente possível porque a pessoa falava português.

Concluimos colocando que o giro decolonial (CASTRO-GOMÉZ; GROSGUÉL, 2007) se dá ao questionar as posições hegemônicas modernas – tanto no nível identitário, linguístico e social – e ao contextualizar historicamente as respostas que provêm dos lugares de poder, com o intento de abrir as portas ao pensamento outro, desde a diferença colonial (MIGNOLO, 2007a). Baseando-se na teorização de diferença colonial do colega argentino, Walsh (2007, p.51) afirma que:

La interculturalidad representa una lógica, no simplemente un discurso, construido desde la particularidad de la diferencia. Una diferencia, em la terminología de Mignolo, que es colonial, que es la consecuencia de la pasada y presente subalternización de pueblos, lenguajes y conocimientos. Esta lógica, en tanto parte desde la diferencia colonial y, más aún, desde una posición de exterioridad, no queda fijada en ella sino que más bien trabaja para transgredir las fronteras de lo que es hegemónico, interior y subalternizado.

Ao contrário desta interrogação da diferença, a Europa, filha do Positivismo/Iluminismo, respondeu analisando a diversidade do mundo atual de forma dicotômica; isso, porém, acaba em uma simplificação que não consegue abarcar a complexidade do assunto.

Em um artigo publicado no *The Guardian*, Renan Malik (2016, s/p), sobre a crise dos migrantes, escreve: “the key problem lies not at the level of policy at all, but at the level of attitude and perception”. Como argumentamos, os dois aspetos não são separáveis. Se pensarmos a linguagem como espaço de cultura e como criadora de mundos, através de sentidos sociais e culturais (HALL, 1997), podemos perceber o impacto do discurso da crise dos migrantes na realidade europeia e mundial. Este discurso se espalhou por todo o espaço europeu, chegando até a

alguns cantos do Brasil, colocando a ênfase nos aspectos que fortalecem a percepção do ataque e da invasão e colocam em segundo plano as causas e a complexidade do problema. Além disso, o debate político não coloca luz sobre a principal causa desta crise, ou seja, a incapacidade do mundo europeu/moderno/colonial de receber estas pessoas de forma digna, possibilitando serem sujeitos, e como tais, diferentes, sem tentar encaixá-los em categorias estáticas de alteridade e abrindo espaços de subjetivação.

A Europa continua a sua atitude de “esquizofrenia funcional” pela qual de um lado promove políticas de encontro intercultural e de defesa dos direitos humanos, do outro, viola os mesmos direitos que defende. Etienne Balibar (2015), em um artigo no qual contesta a capacidade da Europa de abrigar os migrantes, coloca a dualidade do discurso europeu:

What are the governments doing, now that not only militant human rights associations and people in charge of registration or emergency relief operations, but even European officials are speaking of the biggest wave of refugees and the biggest sum of misfortune on the continent since World War II? Well, they unroll several kilometers of barbed wire. They send the army or the police to push back these scraps of humanity which no one wants to keep while at the same time announcing “deliberations” and calling for “pragmatic” solutions (BALIBAR, 2015, s/p).

Entretanto, assinalar como única causa dessa percebida crise a postura europeia, seria simplificar essa relação com o outro. Como já colocamos, trata-se de um assunto complexo, pois o bom êxito de qualquer política para migrantes se baseia na possibilidade de diálogo político com o outro, em uma troca cujo alicerce é a responsabilidade mútua para possibilitar uma relação de tipo agônico (MOUFFE, 2013) ao invés do silenciamento e encobrimento antagônicos. Para tanto, porém, é necessário que os outros tenham a possibilidade de ocupar os espaços de sujeitos para ter voz neste diálogo.

3.3 HETEROGENIDADE CONSTITUTIVA: UMA EDUCAÇÃO À TRADUÇÃO EQUIVOCADA E SITUADA

Toda compreensão de uma outra cultura é um experimento com nossa própria cultura. (WAGNER, 2010, p.41).

Consideramos necessárias, para fundamentar com mais vagar a análise crítica até aqui oferecida, algumas outras considerações sobre o nosso entendimento de sujeito, corpo, posicionamento e interações no emaranhado de relações do sistema mundo, sempre lembrando a co-relação para pensarmos como podemos dialogar e coexistir com o outro a partir das problemáticas que colocamos.

Marcio Goldman, professor de antropologia social da Universidade Federal de Rio de Janeiro, enfatiza a originalidade do texto do antropólogo americano Roy Wagner: *A invenção da cultura*, escrito em 1975 mas traduzido em português só em 2010. A abordagem deste autor, para Goldman (2011), tem o mérito de sair do dualismo natureza-cultura contrapondo algo novo. Ao nosso ver, o conceito de cultura de Wagner, com olhar diferente sobre o mundo e forma de pesquisá-lo, permite olhar os encontros culturais de outra perspectiva, recordando algumas colocações de autores citados no capítulo anterior a respeito do processo migratório, ler as análises do antropólogo sobre os encontros pesquisador-pesquisado como encontros migrante/nativo, em uma ótica intercultural.

Para Wagner (2010, p.28-29) o estudo da cultura está estreitamente ligado ao fenômeno do homem, visto de uma determinada perspectiva. O fenômeno homem implica uma comparação, seja com os outros fenômenos do universo, seja com a cultura de quem está conduzindo o estudo, uma vez que é através da sua própria cultura que o estudioso analisa as outras. Neste sentido, o antropólogo convida a uma “objetividade relativa” ao assumirmos os pressupostos da nossa cultura, em prol da “relatividade cultural”, que reconhece que cada cultura é equivalente às outras, levando à uma “relação intelectual” entre as duas.

Quer dizer que o sentido que podemos fazer dos universos de pensamentos e ações culturais outros será sempre a partir dos nossos próprios e, quando relatamos, temos que fazê-los igualmente em termos que possam fazer sentido para nossa cultura. Ao conviver igualmente com uma outra cultura, o autor afirma, esta se torna “visível” e de consequência “plausível”, tanto de constituir-se como uma nova

forma de fazer as coisas, em um processo de mudança de si próprio e da própria personalidade (WAGNER, 2010, p. 30).

Relatando as relações pesquisador-pesquisado no trabalho de campo, Wagner (2010) aponta ao emaranhado de relações complexas que se colocam em ato neste encontro: o inicial distanciamento entre os dois, a solidão do pesquisador forasteiro em uma nova comunidade, o desamparo de estar imerso em uma cultura, para ele, invisível, bem como o incômodo para a comunidade em receber um estranho, potencialmente louco ou perigoso, colocam em ato um processo de contemplação e exames mútuos cujas pontes se constituem nas necessidades básicas, como fazer funcionar um fogão ou conseguir uma casa, signos da dependência do ser humano. Esses contatos, embora estremecidos por mal-entendidos, mascarados por formalidades, têm o papel essencial de humanizar os a relação, mas isso é só o começo, pois a busca de relações mais profundas salienta as dificuldades na busca de complexificação dos sujeitos envolvidos na relação, pois ninguém consegue viver em uma versão simplificada de si mesmo, bem como é extenuante ter que ensinar e explicar tudo a um estranho¹⁴⁴.

O antropólogo cultural delinea com este exemplo, que lhe é familiar, os limites do encontro entre diferentes para afirmar que é através deste tipo de choque cultural que as culturas se tornam visíveis.

A cultura é tornada visível pelo choque cultural, pelo ato de submeter-se a situações que excedem a competência interpessoal ordinária e de objetificar a discrepância como uma entidade - ela é delineada por meio de uma concretização inventiva dessa entidade após a experiência inicial (WAGNER, 2010, p. 37).

Estes “choques culturais” são necessários para perceber e ter consciência da própria cultura, pois os desentendimentos nesses encontros se constroem como rupturas do *habitus*, do qual falamos no capítulo anterior: o que se considera natural, em um contexto de diferença e dependência, através de choques abre brechas para a desnaturalização. Outro autor que trata de choques é o cientista político Samuel Huntington, autor do muito comentado “Choques de civilizações”. A diferença no uso dos termos, aqui, é essencial no entendimento do que os dois autores teorizam

¹⁴⁴ Nesse sentido, agradecendo à professora Helm pela sugestão, pensamos que a exaustão dos migrantes a ter que contar e recontar, várias vezes, a sujeitos diferentes, a própria história, sem que isso leve a mudanças significativas para eles, poderia ser uma das razões pelas quais o contexto de pesquisa italiano se mostrou mais fechado.

como “choque”: enquanto a definição de Wagner (2010) se aproxima ao intepretativismo de Geertz (2013), contemplando a multiplicidade constitutiva das culturas, Huntington (1998, p. 46) fala de civilizações, vistas como conjuntos culturais monolíticos e homogêneos.

No livro “Choques de civilizações”, publicado após o artigo homônimo em 1993, afirma: “civilização e cultura se referem, ambas, ao estilo de vida em geral de um povo, e uma civilização é uma cultura em escrita maior”. Para ele os próximos conflitos serão causados por uma predominância sempre maior da importância da cultura levando a conflitos ideológicos: os Estados-nação, aos quais reconhece ainda o papel principal na ordem mundial, estão sempre mais moldados por interesses culturais e civilizacionais; a ordem mundial está constituída por lutas e guerras tribais, mas os grandes conflitos são aqueles entre Estados e civilizações, causados pelas forças de integração no mundo que causam reações contrárias, em uma oposição Ocidente e não-ocidentais.

Brandão (2001), cientista político brasileiro, em um artigo do tom irônico e mais incisivo, afirma que Bin Laden, se tivesse sido um acadêmico, poderia ter escrito a teoria de Huntington. Além do sorriso que isso provoca, a lógica que o autor brasileiro quer apontar é a de que as culturas são apresentadas de uma forma dualista Nós-Eles, enquanto as civilizações são entidades complexas e constituídas por indivíduos com capacidades de fazer arcos transcendentais mais abrangentes do que os da etnia, da classe, do povo, da nação, da cultura. Estes são uma mistura orgânica de famílias, etnias, povos, nações e culturas, unidas todas pela língua, tradições comuns, narrativas, instituições e valores compartilhados. São, sobretudo, idênticas a si mesmas e estranhas entre si (BRANDÃO, 2001). Ao contrário, Huntington, ao falar, por exemplo, de “os muçulmanos”, “os Árabes”, “os eslavos”, torna determinadas características das qualidades humanas essenciais por pertencerem à uma determinada cultura, esquecendo-se da complexidade e do contexto. Em um livro que coleta aulas de Said nos últimos trinta e cinco anos na Universidade da Columbia, no último capítulo de título, *Clash of Definitions*, Edward Said faz uma crítica à teoria do choque de civilizações, apontando:

In both the colonial and the post-colonial context, therefore, rhetorics of general cultural or civilizational specificity went in two potential directions, one a utopian line that insisted on an overall pattern of integration and harmony among all peoples, the other a line which suggested that all civilizations were so specific and jealous, monotheistic, in effect, as to reject

and war against all others (SAID, 2001, p. 34).

Estas duas atitudes compartilham a visão de cultura separada, caracterizadas por uma identidade fixa, não somente na sua totalidade, mas também individualmente aceita e não questionada por cada membro dela, assim como Huntington considera o choque uma característica política ontológica de cada civilização; essa linguagem de separação, de acordo com Said, acarreta formas de inexatidão, diremos ignorância, sobre nós mesmos e os outros. Ao contrário, ter consciência do aspecto híbrido de cada cultura, pensada como emaranhado complexo, permite ter consciência de nós mesmos e das nossas culturas para colocarmos em condição de traduzir outros.

Tratando de hibridismo, pois, não se pode deixar de lado Homi Bhabha, cuja obra “O local da cultura” nos leva a questionar exatamente o que anuncia o título: uma localização singular para uma cultura singular. O autor convida a pensarmos os espaços, os locais de articulação de diferenças culturais, os “entre-lugares” (BHABHA, 1998, p. 20) tendo consciência da performatividade destas, para uma indagação da construção dos sujeitos e suas identidades. “A articulação social da diferença, da perspectiva da minoria, é uma negociação complexa, em andamento, que procura conferir autoridade aos hibridismos culturais que emergem em momentos de transformação histórica.” (BHABHA 1998, p. 21).

Em um discurso sobre política, que aprofundaremos mais adiante, Bhabha apresenta o conceito de negociação, essencial para nosso entendimento do espaço “entre”. O famoso hibridismo de Bhabha é, de acordo com Souza¹⁴⁵, um dos assuntos mais polêmicos do intelectual indiano. Para Bhabha, o hibridismo fundamenta-se na negociação, ou tradução, que não é entendida nos termos de síntese da dialética hegeliana, mas como relação agônica desencadeada pela percepção das fronteiras, dos limites de cada grupo social e de sua representação. Como frisamos na introdução deste texto, essa conceptualização quer dizer que o encontro de dois não leva a uma simples somatória deles, mas a algo diferente. Escreve:

Aqui o valor transformacional da mudança reside na rearticulação, ou tradução, de elementos que não são nem o Um (a classe trabalhadora como unidade) nem a Outro (as políticas de gênero) mas algo a mais, que

¹⁴⁵ Para referência, ver nota n. 19.

contesta os termos e territórios de ambos (BHABHA, 1998, p. 55).

Esta mudança não se refere simplesmente ao colonizado, bem como ao colonizador, seguindo os termos das teorias pós-coloniais colocadas por Bhabha, pois a identidade se constrói em termos relacionais (HALL, 2000; WOODWARD, 2000). No mesmo sentido, Wagner (2010, p. 36) coloca como o choque de cultura produz universos de significados que atingem os espaços culturais envolvidos, levando em conta o processo de tradução dos significados outros:

O resultado é uma analogia, ou um conjunto de analogias, que "traduz" um grupo de significados básicos em um outro, e pode-se dizer que essas analogias participam ao mesmo tempo de ambos os sistemas de significados, da mesma maneira que seu criador.

Defendemos, pois, que o encontro tenha um poder transformativo, como espaço onde emergem invenções¹⁴⁶ da cultura outra bem como da própria. Continua o autor, mais adiante, afirmando que, como a percepção dos outros acontece por analogia, por extensão do que é familiar, cada entendimento é um tipo de criatividade, no ato inventivo. Seria redutivo pensar o encontro só pelo viés cultural, pois reduziríamos nossa narrativa às mesmas bases epistêmicas que fundamentam os documentos multi e interculturais que analisamos, alternando entre uma exaltação da diversidade, em chave liberal, sua integração ou o seu entendimento como diferença superficial, pensando a relação entre sujeitos ou pelo viés do relativismo cultural; do construtivismo social ou do humanismo universalizante. Porém, continua colocada a pergunta: como é possível lidar com o outro, em contextos de diversidade¹⁴⁷ que parecem levar a um choque cultural (HUNTINGTON, 1998)?

Acolhem-se as palavras de Claude Denis (1997) que tenta superar a dicotomia entre recusa dos valores do liberalismo ou sua total aceitação e sublinha a importância de sair da Europa, cujo sentido é de entender a experiência europeia como localizada e contextualizada em um determinado tempo histórico e espaço

¹⁴⁶ Para Wagner (2010) invenção não significa um livre ato de fantasia mas um processo que, por meio de observação e aprendizado, faz experienciar uma nova cultura na qual identificam-se potencialidades e possibilidade que engendrem a transformação. Esse processo acontece de forma relacional ao tentar compreender e traduzir, em termos familiares, a cultura do outro. O efeito dessa invenção é co-representativo, pois se criam os objetos tentando representá-los ao mesmo tempo que se criam os conceitos por meio dos quais acontece a invenção.

¹⁴⁷ Usamos diversidade para atrelar o entendimento neoliberal discutidos anteriormente, em oposição a diferença.

geográfico e a filosofia do *pensiero debole* de Vattimo (2010) que evidencia a necessidade de rever a dialética do passado e pensar uma ontologia do ser como acontecimento, colocando a verdade no seu horizonte aberto de diálogo entre indivíduos, grupos e épocas.

Como frisamos ao longo desta narrativa, tendo uma atitude humilde em relação ao eu, bem como ao outro (BUTLER, 2005), é possível se deixar afetar dialogicamente estabelecendo uma comunicação que negocia significados e que não elimina o conflito. Tanto Judith Butler (2005) quanto Castro (2004) sublinham a impossibilidade de ter uma compreensão transparente durante o encontro, o que não impossibilita a comunicação, mas precisamos estar conscientes desta opacidade comunicativa. Como já ressaltamos na introdução desse trabalho, faz-se necessário estar aberto a um processo de antropologia de nós mesmos (LATOUR, 1994).

Souza¹⁴⁸, citando Freire, convida a refletir sobre como o que nos parece natural se constrói nas/pelas nossas aprendizagens, experiências, posicionamento de onde estamos no mundo. Stengers (2005b) contrapõe o humor da verdade à fé na verdade, oferecendo, como em todas as suas teorias, uma chave que embaralha nossos entendimentos, permitindo ver outros mundos. Ela, como explica Latour (1997) na introdução de uma coletânea de artigos compostas pela pensadora belga em diálogo com Ilya Prigogine, Gilles Deleuze e o mesmo Bruno Latour, pensa o mundo a partir das suas componentes, quais são: ontologia, epistemologia, política e teologia.

O construtivismo social, ao qual fizemos menção na introdução deste trabalho, entende estas esferas como conectada, e separadas ao mesmo tempo; ou seja, a mente está conectada mas é separada do mundo, nenhuma ciência vai conseguir mudar a agitação política das massas e qualquer figura divina olha o mundo de cima, impotente. A grande diferença de Isabelle Stengers, bem como de seu mestre Deleuze, é o entendimento que estas esferas não existem e nem a ligação entre elas. Nas palavras de Latour:

She claims that those spheres do not exist at all and have never existed: the world is not outside, the mind is not inside, politics is not down there, and as for the physicist-God, he possesses no view from anywhere because there is no longer any need for this sort of arbitration work (LATOUR, 1997, p. XI).

¹⁴⁸ Para referência, ver nota n. 11.

Consideramos esta teorização uma das pedras angulares para entender a comunicação com os outros, e já antecipamos esta teorização, na introdução, ao explicar o entendimento de mundo no qual se baseia este trabalho. Compreender o mundo dessa forma, leva a uma reconfiguração completa – ou este é nosso intento – das possibilidades de mudança, de ação e de interpretação; ou seja, de cultura, dos seres. Latour continua explicando que se o mundo não está lá fora, a filosofia, de acordo com Stengers, não é a ciência que pensa as representações do mundo a partir de prisões linguísticas, mas é o “humor da verdade”.

Em um livro de sua autoria no qual a pensadora analisa, trazendo novos significados e conexões, a invenção da ciência moderna, Stengers (2000) explica o seu entendimento de humor apoiando-se na complexa relação entre ciência, verdade e realidade. A ciência, na percepção comum, é vista como um instrumento que permite o acesso ao mundo e à Verdade, permanecendo, no entanto, completamente separada deles. Como consequência, entendendo o mundo dessa forma, ao conviver antagonicamente com os Outros, os convidamos a deixar de lado as crenças culturais e, com o intento de unir o que está separado, recaímos no mesmo erro que causa a separação, colocando o Eu como vetor desta relação e os interpretamos com um olhar dualista, como fonte de interesse, enquanto ao mesmo tempo os condenamos. Este entendimento percebe a diferença com respaldo nas divisões ciência/cultura; subjetividade/objetividade, das quais já tratamos neste trabalho. Enquanto a filósofa, mudando o paradigma de entendimento do mundo e se arriscando por caminhos outros, afirma que o que é necessário é nos tornarmos ainda mais diferentes:

We would have to become even more “different,” that is, one in which we would have to invent, in our own terms, an antidote to the belief that makes us so formidable, the belief that defines truth and fiction in terms of an opposition, in terms of the power that makes the first destroy the second, a belief older than the invention of the modern sciences, but whose invention constituted a “recommencement.” (STENGERS, 2000, p.164).

Esta afirmação insere-se em sua crítica às ciências modernas, a partir da qual tenta entender a produção de Verdade. De acordo com a autora, nenhuma mudança de paradigma conseguiu sair de uma pretensão de Verdade e superioridade do ser humano, pois nenhuma revolução paradigmática foi suficientemente e

historicamente localizada. Para tanto, ela propõe pensarmos a ciência moderna como evento:

The event, which has constituted the invention of a new meaning for the sophistic statement “man is the measure of all things,” does not have the power to constitute us as the hallucinated heirs of this possibility of measure; it situates us in terms of a requirement and not a destiny (STENGERS, 2000, p.165).

Voltamos à nossa discussão sobre o humor, que esperamos esteja mais clara agora, inserida neste contexto mais amplo de significados e intentos stengerianos. Entendendo que, para a autora, fundamentar uma verdade quer dizer não ir à busca do lugar da Verdade objetiva, a partir do qual, abertamente ou secretamente, se quer reduzir a heterogeneidade à homogeneidade, mas ter uma atitude humorística, pois o humorismo nos permite enxergar a verdade contingencialmente e resistir vitalmente às vergonhas do presente. Isso aponta na direção de que não existe um lugar neutro do qual podemos falar, não existe uma Verdade e os Modernos não tem o “destino” (LATOURE, 1994, p. 96) de levar essa Verdade ao mundo. A ideia stengeriana do “sofista não relativista” (STENGERS, 2005b) defende a existência de realidades múltiplas, mas não plurais (MOL, 2007). As teorias stengerianas, a nosso ver, aumentam o espaço de diferença entre o eu e o outro, fazendo-se necessário pensar como comunicar com o outro sem reduzir este espaço intercultural ou sem preenchê-lo com as nossas identidades.

Eduardo Viveiros de Castro (2004) propõe a teoria da tradução equivocada controlada. Para o antropólogo brasileiro, a antropologia parte sempre de uma comparação com o outro, quer dizer, de uma tradução. As traduções, não podendo ser uma transmissão direta de sentidos, são sempre traição – como o famoso ditado lembra -, isso significa que só a intenção de uma linguagem pode ser transmitida para a outra, levando o antropólogo a afirmar que a tradução é um processo de equivocação controlada, considerada o modo de comunicação por excelência entre perspectivas diferentes. Ao tratar de ontologias, que Eduardo Viveiros de Castro pensa a partir do perspectivismo indígena, o autor afirma que as culturas se baseiam em diferenças ontológicas entre espécies que levam cada uma a perceber o próprio mundo e o sujeito nele da mesma forma que a outra espécie. Nas palavras dele “Culture” is what one sees of oneself when one says “I” (CASTRO, 2004, p. 4)”. É por isso que ele propõe o uso de multinaturalismo em oposição a multiculturalismo: não

se trata de uma forma natural comum e diferentes culturas, mas uma diferença radical que se traduz em diversidade fenomenológica. O intento de encontrar um referencial comum, pensando dessa forma, se dissolve:

The problem for indigenous perspectivism is not therefore one of discovering the common referent (say, the planet Venus) to two different representations (say, “Morning Star” and “Evening Star”). On the contrary, it is one of making explicit the equivocation implied in imagining that when the jaguar says “manioc beer” he is referring to the same thing as us (i.e., a tasty, nutritious and heady brew). In other words, perspectivism supposes a constant epistemology and variable ontologies, the same representations and other objects, a single meaning and multiple referents (CASTRO, 2004, p. 6).

Como é possível comunicar em um cenário no qual o que resta é um espaço de diferença onde a equivocação é o elemento constitutivo? Para Castro (2004, p.10, grifos nossos):

The equivocation is not that which impedes the relation, but that which founds and impels it: a difference in perspective. **To translate is to presume that an equivocation always exists;** it is to communicate by differences, instead of silencing the Other by presuming a univocality—the essential similarity—between what the Other and We are saying.

Isso quer dizer, ao nosso entender, que a comunicação depende da atitude dos interlocutores e não da mensagem transmitida, pois comunicar é traduzir e traduzir é se colocar no espaço da diferença, da equivocação, e lidar com isso. O que está em jogo no mundo globalizado não é uma pluralização de identidades, não uma multiplicação dos olhos e nem meramente de perspectivas de onde se enxerga e se interage dialogicamente com o mundo, mas uma atitude de se debruçar com coragem no espaço da diferença entre o eu e o outro.

A chave da comunicação, portanto, não é considerar essas diferenças ontológicas como obstáculos, mas ampliar a diferença entre o mundo que nossos olhos enxergam e aquele que os olhos com quem estamos interagindo refletem (CASTRO, 2004), aceitando a impossibilidade de entender o outro. Para fazermos isso precisamos desnaturalizar nossas práticas e nossas narrativas e nos apresentarmos novamente ao outro em um plano igualitário, consciente das relações de poder estabelecidas por estas mesmas práticas e narrativas. A igualdade, como afirma Rancière (2013), precisa ser entendida como ponto de partida e não como destino. Não se trata de englobar as ontologias outras na nossa, mas de se deixar

afetar pelas diferenças tendo consciência de eventuais julgamentos; ou seja, defendemos a ideia que uma relação igualitária com o outro não pode se basear na suspensão do juízo, pois seria uma violência da racionalidade para com as emoções e os sentires corporais, mas podemos engendrar genealogias não somente dos saberes mas também dos sentidos.

Partindo do entendimento de genealogia (FOUCAULT, 2008) como forma de entender a realidade discursiva instaurada pela linguagem, e, portanto, a construção do objeto de estudo nela instituído, pensamos os sentidos das “dermografias¹⁴⁹” (AHMED; STACEY, 2001). Com este termo as autoras pensam a pele não meramente como um objeto “but as a point of departure for a different way of thinking. We seek to think **about** the skin, but also to think **with** or **through** the skin (AHMED; STACEY, 2001, p.1, grifos no original)”. Nesse entendimento, o corpo não é simplesmente inserido nos emaranhados dos sentidos do mundo, mas é também materializado, ferido e cortado: “materiality of the signifier as produced by skin, by the weight of the bodies that are formed as they are marked, cut or written into the world” (AHMED; STACEY, 2001, p.15).

O corpo, entendido a partir das teorias feministas, é performado e materializado, o que implica que os corpos são compreendidos não como objetos naturais dados, mas em um conjunto no qual a subjetividade e a identidade não podem ser separadas dos corpos que habitam. Portanto, estamos falando novamente da impossibilidade de pensar dualisticamente corpo/mente e natureza/cultura: o corpo não pode ser transcendido, mas é entendido tanto como “locus of thinking” quanto “object of thought” (AHMED; STACEY, 2001, p. 3). Pensar com o corpo significa considerar aspetos como “contingency, locatedness, the irreducibility of difference, the passage of emotions and desire, and the worldliness of being” (AHMED; STACEY, 2001, p. 3).

Outra autora que pensa a materialização do corpo relacionada à identidade é Linda Alcoff. A autora está ligada ao grupo de pensadores latino americanos e pensa a impossibilidade de dividir identidades e corpos e, em sua teoria, evoca a

¹⁴⁹ Na introdução do coleta de artigos editada pelas autoras, elas explicam: “The word ‘dermographia’ is a medical term that means writing on, or marking, the skin. But here we use it to suggest that skin is itself also an effect of such marking. This is not to say that skin can be reduced to writing, for the skin matters as matter: it is a substantial, tactile covering that bears the weight of the body. But the substance of the skin is itself dependent on regimes of writing that mark the skin in different ways or that produce the skin as marked. The skin is a writerly effect” (AHMED; STACEY, 2001, p.15)

importância de pensar a identidade a partir das diferenças corporais. As identidades, pois, são: “physical, **marked** on and through the body, **lived** as a material experience, **visible**” (ALCOFF, 2006, p.102).

A teorização de identidades visíveis e vividas é fundamental para nossa crítica às teorias do multiculturalismo e da interculturalidade moderna, bem como do entendimento do homem pelo viés humanista, dado aparecido inúmeras vezes ao longo das entrevistas, como alguns trechos selecionados e analisados no capítulo anterior mostraram. No entendimento das pessoas entrevistadas, o elemento que é mantido como denominador comum entre os seres humanos e que, portanto, os coloca no plano da igualdade é a humanidade do corpo, como apontamos anteriormente. Entendemos, porém, pelo viés das identidades vividas corporalmente e do multinaturalismo, que as experiências, as histórias de vida, bem como as do grupo no qual nascemos e daqueles pelos quais transitamos, se inscrevem em nossa pele.

Apresenta-se dizendo que é J., congolês e democrático. [...] Algumas horas mais tarde me conta que para ele a democracia é muito importante: a República Democrática do Congo é o único país que tem “democrático” no seu nome. Ele teve que fugir do Congo por questões políticas: era engenheiro, mas também tinha fundado uma ONG que, durante as eleições, foi escolhida pela União Européia como observadora para as eleições. Me diz que, após as votações, todos sabiam o nome do candidato mais votado, mas, quando foi o momento de declarar o novo presidente, o nome foi outro. Ele decidiu começar a fazer palestras para contar o que tinha acontecido e, por este motivo, após não muito tempo, foi preso pela polícia congoleza e levado para cadeia – me mostra as cicatrizes no braço e na mão. “Queriam cortar o braço inteiro e percebi que tinha que fugir” (Diário da Pesquisadora - 2 de novembro de 2017).

Cerca de um mês antes da entrevista, a notícia principal que circulou tanto nas mídias oficiais quanto nas redes sociais foi a “descoberta” pela União Européia das torturas que acontecem nas prisões líbias¹⁵⁰, em consequência dos financiamentos da União Européia para “limitar” o número de migrantes que chegam nas costas italianas. Perguntamos qual o significado de pensar o mundo partindo de uma humanidade compartilhada: todos nós, humanos, temos pele, ossos e sangue,

¹⁵⁰ Cf. Repubblica, 02 de outubro de 2017. Disponível em: <http://www.repubblica.it/solidarieta/immigrazione/2017/10/02/news/rotte_migratorie_dai_paesi_sahariani_verso_l_europa_la_nuova_mappa_raccontata_dai_migranti-177179405/>. Acesso em: 10 out. 2017. ; Internazionale - <<https://www.internazionale.it/notizie/annalisa-camilli/2017/11/29/italia-libia-migranti-accordo>>. Acesso em: 15 nov. 2017. ; Il sole 24 ore. <http://www.ilsole24ore.com/art/mondo/2017-11-14/dopo-l-accordo-la-ue-libia-migranti-condizioni-disumane-190005.shtml?uid=AE2vbRBD&refresh_ce=1>. Acesso em: 11 dez. 2017.

mas os sentidos e as experiências inscritas em nossos corpos abrem espaços de diferenças interculturais impreenchíveis. Os sentidos de uma pele branca nunca serão os mesmos de uma pele negra; a decisão de colocar o corpo em risco em um barco para salvar a vida não produz o mesmo corpo de quem pode pegar um avião; as cicatrizes inscritas no corpo contam histórias vividas e sentidas: a memória dos encontros presentes e passados está inscrita nos corpos. O corpo tem memória e produz corporalidades diferentes.

Se de um lado o humanismo universalizante leva a um achatamento das diferenças em chave liberalista, as políticas de identidade, baseadas na diversidade, descorporalizam a diversidade em um nível etéreo no qual os sujeitos do encontro não têm corpo, nem sexo e nem história. Da análise documental efetuada, percebe-se que o outro, no discurso intercultural europeu, é um ser sem rosto nem corpo, criado através de uma operação de idealização do encontro que nunca se traduz desta forma no mundo terrestre. A nosso ver, esta idealização do discurso europeu/moderno ecoa o mundo das ideias platônicas, no qual as ideias são entidades homogêneas, imutáveis, inelegíveis divididas no caos do mundo e essa divisão de ideias-coisas torna imperativa a composição que percebe a heterogeneidade constitutiva de cada ser.

Ao teorizar o pensamento tentacular, Donna Haraway (2014) propõe o devir-com, que se assenta no entendimento que o “ser um” é sempre “ser muitos”, não em sentido metafórico, pois, como continua a pensadora, nunca fomos singulares, uma vez que a vida é um evento complexo, endossimbiótico e heterogêneo no seu existir. O ser humano se mantém vivo pela interação de muitos seres. Essas premissas trazem a necessidade vital de entendermos a diferença como espaço intercultural, sem querer reduzi-la com atitudes violentas, e da percepção de heterogeneidade que cada ser é na sua própria constituição.

O processo de percepção da heterogeneidade vital e constitutiva pode ser pensado em termos de indivíduo bem como de coletivo. Pensando em termos de sociedade, no momento em que a maioria político-econômica codifica os elementos culturais distintivos de um determinado país e o Estado os institucionaliza como símbolos representativos da identidade nacional e cria, desta maneira, a norma e a unidade na qual inserir a diversidade, reduzindo a diferença à mesmice.

Como mostramos no capítulo anterior, o Estado-nação se fundamenta no triângulo território – língua – identidade (RIZVI; LINGARD, 2010). A globalização

multiplicou o elemento território enquanto é mantida uma concepção homogênea e essencialista dos outros dois fatores; a língua, a cultura e a identidade são frutos da “nação imaginada” e, como suas manifestações, são vistas como homogêneas (HOBSBAWM; RANGER, 1983). Pensar as linguagens como sistemas fechados significa, novamente, impor uma homogeneidade imaginada sobre uma realidade heterogênea e rizomática.

Communication does not neatly break into languages. The idea that language does not break down into neat categories also has radical implications for the nature of analysis because language does not present itself for study as a neatly disengaged range of homogeneous phenomena, patiently awaiting description by an impartial observer, as suggested by the misleading expression “linguistic data” (MAKONI, 2012, p.190).

Se estamos em um mundo múltiplo, interconectado, complexo e diferente, por que o conceito de língua é visto como um sistema fechado em si e autossuficiente (RAJAGOPALAN, 2009)? Isto acontece porque o conceito de língua também nasceu em determinado contexto sócio histórico – na Europa do século XIX, durante a formação das principais nações européias - e assim foi exportado para o mundo através da Linguística; o que se precisa olhar são as línguas dentro de outro paradigma. Rajagopalan (2009, p. 25), professor e linguista, abordando a necessidade de uma reconfiguração das disciplinas linguísticas, afirma que:

Devemos, com urgência, rever muitos dos conceitos e das categorias com os quais estamos acostumados a trabalhar, no intuito de torná-los mais adequados às mudanças estonteantes, principalmente em nível social, geopolítico, e cultural, em curso neste início de milênio.

Nas palavras do linguista indiano Khubchandani: “Thus rejecting a theory of language in favour of a theory of languages” (KHUBCHANDANI, 1991, p. 51).

Em sociedades plurais, a aplicação de políticas que promovem uma identidade linguística homogênea e que se baseiam em um modelo purista e universal de língua leva a um sistema do espaço linguístico dicotômico com a imposição de uma língua dominante em detrimento das outras. Esta mudança de paradigma é necessária para podermos agir politicamente na sociedade. Se pensarmos na relação que ocorre entre língua-política e língua-identidade, podemos perceber a importância da mudança de atitude para com as línguas e suas políticas. Lo Bianco (2002, p. 25) escreve: “[The] historical settings of culture, legal and political

environment, ethnic relations, socio-legal parameters of policymaking and memory influence not only what is possible in any specific setting but also serve to shape its form and its content”.

Contexto sociocultural, relações étnicas, política e línguas têm uma influência criadora mútua, como mostramos anteriormente através das teorias de Stengers. Se pensamos na ideia de política ranceriana como redistribuição das parcelas e questionamento da norma (RANCIÈRE, 2005), agir com as línguas também tem força política. Dar novos espaços às identidades de seus falantes, à comunicação como encontro de sistemas epistêmicos, aceitando formações híbridas e desvelando a ação de narrativas homogeneizadoras é, a nosso ver, uma atitude intercultural.

O reconhecimento e a coragem de ampliar e lidar com a heterogeneidade, seja cultural, linguística, identitária ou ontológica permite a sobrevivência de saberes, línguas, culturas e identidades que, de forma contrária, em um sistema binário excludente, irão anular uma à outra.

3.4 COSMOPOLITISMO E COMUNIDADE: AFETO E RESPONSABILIDADE

Os afetos não respeitam fronteiras. O que você quer da vida não respeita fronteiras. Não poder voltar para visitar a família, não poder essas coisas são bem fortes a nível corporal mesmo e emocional (HSP-2017).

Debatemos a necessidade de expandir o espaço da diferença para permitir a emergência do outro e como a comunicação se baseia em uma atitude de coragem e risco ao traduzir o outro. Cabe nos perguntar agora como podemos co-existir e agir politicamente em comunidade.

Primeiramente, partimos da afirmação da antropóloga Ana Tsing (2012) que, em um artigo sobre os fungos como espécies companheiras, em aberto diálogo com o texto de Dona Haraway “Companion Species Manifesto”, afirma que uma das limitações da herança que recebemos das narrativas da ciência é o excepcionalismo humano, quer dizer a interpretação da espécie humana como autônoma e capaz de se manter sozinha em uma relação de exploração e controle da natureza.

Para Dardot e Laval (2016) o neoliberalismo é uma racionalidade e, como tal estrutura a forma de agir e ser não somente dos governantes, bem como dos

governados. Os autores o definem como “o conjunto de discursos, práticas e dispositivos que determinam um novo governo dos homens segundo o princípio universal da concorrência”.

Como os autores explicam, delineando as características do sujeito neoliberal, por eles definido como “homem empresarial”, a concepção de concorrência do neoliberalismo atinge a economia neoclássica: no programa neoclássico, a concorrência é entendida como a ação dos agentes no mercado, visto como eficiente, no qual a concorrência pura e perfeita dos agentes leva, idealmente, ao equilíbrio. No neoliberalismo, nascido em relação ao ilimitado lucro do mercado financeiro, a concorrência é entendida como capacidade do sujeito de descobrir novas formas de lucro superando e ultrapassando os outros. Ao individualismo do liberalismo adiciona-se o entendimento do outro como adversário, passando “da competição à rivalidade” (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 135) e configurando uma dimensão que os autores definem como “agonística”.

Já para Mouffe (2013), como já colocado, o conflito agônico se desenha no conflito entre adversários inimigos que devem ser eliminados. Ao continuar a leitura de Dardot e Laval (2016), entendemos que a análise que os autores oferecem parte de uma concepção horizontal das relações, sem considerar a desigualdade, a violência e a exploração – considerações trazidas pela lógica da colonialidade/modernidade - que derivam, quase automaticamente, de um sistema que vê no outro um rival a ser eliminado.

Baseando o mundo nesta racionalidade, torna-se muito fácil engendrar discursos de ódio, enraizados no individualismo cobiçador e no entendimento que a felicidade, o bem-estar e a riqueza do outro atinjam a parcela limitada do eu neoliberal. É nesse sentido que entendemos os discursos contra migrantes: de um lado, os políticos se servem do ódio para fortalecer o sentimento de pertencimento à comunidade nacional; do outro, os governados não saem do paradigma neoliberal e continuam a ver o outro como rival. Além disso, pensando em uma escala global, observando os números de migrantes, a direção dos fluxos, as motivações das pessoas na escolha de uma determinada meta, salienta-se a relação de desigualdade entre as populações colonizadas e quem as colonizou, mantendo inalterada a linha de inequidade. Para Quijano (2007b, p.169):

In fact, if we observe the main lines of exploitation and social domination on

a global scale, the main lines of world power today, and the distribution of resources and work among the world population, it is very clear that the large majority of the exploited, the dominated, the discriminated against, are precisely the members of the “races”, “ethnies”, or “nations” into which the colonized populations, were categorized in the formative process of that world power, from the conquest of America and onward.

Neste panorama entendem-se os motivos, como apontam Dardot e Laval (2016), pelos quais a coletividade se fundamenta na solidariedade e seja vista como uma ameaça à manutenção de um sistema cujo valor fundante é o individualismo. Os autores alertam sobre o perigo de um sistema que se coloca em um patamar superior a qualquer conflito, como pode ser aquele entre esquerda e direita política, por exemplo, impondo a lógica da rivalidade em todos os níveis, enfraquecendo as instituições que funcionam com uma lógica social e comunitária, semeando o medo e o pânico, que justificam ações extremas, antidemocráticas, des-humanas e des-humanizantes.

Voltando a Ana Tsing (2012) e à interdependência das espécies - que a autora narra a partir da história dos fungos - cabe ressaltar que as teorias feministas, que inspiram os trabalhos teóricos de Ana Tsing e Dona Haraway, não são acerca da união harmoniosa e amorosa, sem violência ou danos, mas de como, em um mundo heterogêneo e conflituoso, podemos ser responsáveis e amar o outro de forma menos violenta.

O conceito de união amorosa e harmônica remanda a teorização do cosmopolitismo kantiano. Para o filósofo, o cosmopolitismo é a transformação de um mundo violento em um mundo no qual uma existência digna permite o pleno desenvolvimento das capacidades humanas, alcançando a união civil perfeita e a paz perpétua. Para Stengers (2005b), o cosmopolitismo kantiano ou as outras concepções do antigo cosmopolitismo como um globo unido onde cada indivíduo é cidadão do mundo - como ela declara logo no começo do seu artigo “A proposta cosmopolita” - não tem nenhuma relação com o mundo existente.

A busca da paz perpétua, em uma leitura através das teorias de Mouffe (2013), é impossível, porque chegar a um consenso sem exclusões impossibilita a criação de um “nós” que depende da existência de um “eles”; sem isso, o movimento democrático do qual falamos anteriormente neste capítulo é imobilizado. A autora ressalta como o dissenso é sempre presente como oposição a projetos hegemônicos que não podem ser resolvidos racionalmente, sendo impossível

entender as políticas democráticas sem considerar as paixões, os afetos e, portanto, o conflito e o desentendimento.

Outro autor que pode dialogar em contraste ao projeto kantiano é Jean-Luc Nancy (1991) que introduz o conceito de “comunidade inoperante”. Para o autor francês, existe na sociedade moderna uma nostalgia da comunidade que, partindo de Rousseau, percorre a modernidade até a contemporaneidade. Temos respaldo disso nos discursos antimigratórios ou contra a abertura das normas de acesso de cidadania, que defendem uma comunidade fechada, homogênea e estática, localizada em um passado mítico. Nancy (1991, p. 21) fala de “comunidade perdida”, ressaltando este desejo de totalidade, homogeneidade, relações horizontais e fraternas, justiça na divisão de tarefas, caracterizada por “una identidad en una pluralidad donde cada miembro, al mismo tiempo, sólo se identifica a través de la mediación suplementaria de su identificación con el cuerpo viviente de la comunidad”.

Ao contrário, o que ele propõe é pensar a comunidade de forma contingente como um “estar comunidade”¹⁵¹, evitando qualquer metafísica, imanência e totalidades.

¿Hay algo más común que el ser, que estar? Estamos. Lo que compartimos es el ser, o la existencia. No estamos para compartir la no-existencia, ella no está para ser compartida. Pero el ser no es una cosa que poseamos en común. El ser no es en nada diferente de la existencia cada vez singular. Se dirá, pues, que el ser no es común en el sentido de una propiedad común, sino que está en común. El ser está en común. ¿Hay algo más simple de constatar? Y, con todo, ¿qué ha sido más ignorado, hasta ahora, por la ontología? (NANCY, 1991, p. 97).

O “estar-com” proposta da Nancy fundamenta-se sem dúvidas na filosofia heideggeriana e evoca o entendimento de Vattimo, já apresentado anteriormente, do ser como evento. Entendemos que, novamente, estamos apresentando uma teoria que pensa a contingência e o movimento, tanto que Nancy (1991) fala de “morte da comunidade” referindo-se a sua imanência.

Os autores citados (MOUFFE, 2013; NANCY, 1991, 2001; RANCIÈRE, 1996; 2010) pensam a política e a democracia como movimento da diferença, sem eliminação do conflito, em composições políticas contingentes, heterogêneas e

¹⁵¹ Na língua portuguesa existe uma diferença entre o verbo “ser” que comunica estabilidade e permanência, e o verbo “estar” que indica um característica não estavel e não fixa.

plurais. A contingência e a singularidade da comunidade de Nancy (1991) entendem o ser como ser plural, conceito que o autor desenvolve em outro texto (NANCY, 2001).

Detto altrimenti: l'essere può essere soltanto **essendo-gli-uni-con-gli-altri, circolando** nel con e come con di questa **co-esistenza singolarmente plurale**. Non c'è altro senso, se mi passate l'espressione, che il senso della circolazione – e questa va in tutti i sensi simultaneamente, in ogni senso di ogni spazio-tempo aperto **dalla presenza alla presenza**. Ogni cosa, ogni essente, ogni esistente, ogni passato e ogni avvenire, ogni vivente e ogni morto, ogni cosa inanimata, le pietre, le piante, i chiodi, gli dei – e 'gli uomini', vale a dire coloro che espongono la spartizione e la circolazione come tali, dicendo 'noi', dicendosi noi in tutti i sensi possibili dell'espressione, e dicendoselo per la totalità dell'essente (NANCY, 2001, p. 423-429, grifos nossos).

A existência tem sentido como estar- com, como circulação, como presença. A contingência, explicada por Latour (1997) na análise do pensamento de Haraway (2014) é pensada em termos de construção: a diferença está entre verdades bem construídas e mal construídas, que ela define “cosmopoliticamente corretas”, colocando como critério de correção o risco, o que quer dizer que uma verdade bem cosmopoliticamente construída é uma verdade na qual o mundo, a palavra, o cosmo e a ciência levam riscos e, portanto, precisam fazer parte do mundo científico e social. Portanto, para Haraway (2014) e Latour (1997, p. xiii), a política é reconfigurada em termos de contingência e de outras racionalidades: “Politics is not about quieting down passions and emotions by bringing in rationality from above, but about deciding, on the spot, what is the good proposition that does justice to an event”.

Já não estamos mais falando de emoções como medo ou ódio - exemplificado por Ahmed (2000) - teoria que apoiamos com dados no capítulo anterior, mas ainda se trata de mundos criados pela circulação de sentidos e emoções. É a relação, o estar-com que faz emergir mundos.

O tipo de relação que construo com o outro e com o contexto é o que configura determinados mundos, ao invés de outros. Para possibilitar novos mundos, é necessário ressignificar o sentido dos encontros, considerando as relações de poder, desigualdade e conflito.

Cabe, portanto, frisar primariamente que, para possibilitar relações agonísticas faz-se necessária uma redistribuição de poderes e recursos. Pensamos, a partir de Fraser (2000; 2014), que a participação no jogo democrático precisa de

reconhecimento e redistribuição, além de pensar a esfera de ação em termos transnacionais, ao invés que nacionais.

No primeiro texto escrito pela filósofa crítica, a discussão é se é mais importante o reconhecimento - as políticas identitárias - ou a redistribuição - a justiça social. Fraser aceita a importância das duas, embora Alcoff (2006) objetaria que as políticas identitárias essencializam a identidade, criando uma ordem social fixa e ordenada com base na etnicidade. Já Fraser (2000) oferece a teorização de “participação paritária” definida por um viés duplo, designando quem pode participar de discussões políticas e como; ou seja como os interlocutores interagem com os outros:

For participatory parity to be possible, I claim, at least two conditions must be satisfied. First, the distribution of material resources must be such as to ensure participants “independence” and “voice.” [...] In contrast, the second condition requires that institutionalized patterns of cultural value express equal respect for all participants and ensure equal opportunity for achieving social esteem. This I shall call the intersubjective condition of participatory parity (FRASER, 2007, p. 27).

Agora, é interessante focar no aspecto de quem pode participar do discurso e quem o decide. Recursos e vozes são os dois instrumentos para poder participar da esfera pública, que em Fraser (2014) é pensada transnacionalmente, mas novamente em termos de sujeitos participantes. No caso dos recursos, já mostramos que o padrão colonial/ moderno criou uma divisão de recursos que impõem, mantêm a desigualdade e engendram a violência.

Pensar a esfera transnacional, que, de acordo com Fraser (2014) requer repensar o “quem” e “como” poder participar da esfera pública não mais em termos pós-paz de Westfalia – em termos de comunidade nacional - nos interessa particularmente, pois os migrantes são excluídos da esfera pública sem ter voz e tendo que pensar em outras formas de fala, de representação e de participação.

Como já frisamos, Rancière (2005), a partir da arte como forma de comunicação e redistribuição das parcelas, nos faz pensar em outras formas de comunicação que partam de outros paradigmas.

O estar- com precisa se basear em uma relação ética de responsabilidade. Pensamos, nesse sentido, no conceito de responsabilidade a partir de Appiah (2007), que propõe o termo cosmopolitismo em paralelo àquele de responsabilidade, pois, em um mundo conectado, a justiça de uns está relacionada à justiça de outros,

superando o cosmopolitismo neoliberal, do igual como id-êntico, mas ainda em termos habermasianos, quer dizer, sem questionar quem pode participar da mesa redonda desse mundo conectado.

Já Fraser (2014) pensa o mundo conectado da globalização em termos de afeto¹⁵²: como as ações de um afetam o mundo do outro em um mundo interconectado?

É neste sentido que entendemos o conceito de responsabilidade intercultural: como necessidade de dar res-postas (BUTLER, 2005), a partir do contexto contingente e mutável do sujeito para poder articular o estar-com de acordo com o intento comum e de pensar na capacidade de afetar o mundo dos outros com decisões individualistas.

3.5 CONCLUSÕES DO CAPÍTULO

Depois de discutirmos no capítulo anterior alguns dos exemplos de encontros, colocando-os em diálogo com as teorias multi e interculturais e oferecendo uma análise crítica de alguns aspectos epistêmico que os fundamentam, neste último capítulo apresentamos algumas reflexões, pensadas como ferramentas que o leitor pode usar ao querer se aventurar em caminhos de quebra de paradigmas e construção de pensamentos outros.

O capítulo foi organizado em quatro pontos-chave. Começamos propondo a ideia de “*border ecologies*”, colocando em diálogo o pensamento de Grosfoguel (2005; 2008) e Anzaldúa (2007), que teorizam o pensamento fronteiriço como perspectiva epistêmica que se movimenta entre fronteiras, entrando em relação com a complexidade das realidades analisadas, como crítica ao pensamento universalizante e neutro eurocêntrico. O pensamento fronteiriço foi colocado em diálogo com aquele de “ecologia dos saberes”, de Boaventura de Sousa Santos (2007), no o qual o autor reconhece a heterogeneidade de saberes incompletos, que, no encontro com saberes outros, compõem um sistema aberto, ao qual é convidado também o pensamento da modernidade. “*Border ecologies*” visa,

¹⁵² Ressalta-se o significado de afeto como sentimento de afeição e/ou como verbo “afetar” sinônimo de atingir, dizer respeito a algo ou a alguém.

portanto, propor um pensamento intercultural que, a partir da composição de saberes outros, propõe um deslocamento epistêmico, sem se desconectar do contexto e seus limites.

Colocada a possibilidade de uma mudança epistêmica, partimos para a discussão do encontro como ruptura: a “crise dos migrantes” é pensada como crise das onto-epistemologias engendradas pelo padrão de poder da modernidade/colonialidade. Trazemos o pensamento de Mouffe (2013) do conflito constitutivo na ação política, fonte do movimento democrático, quando entendido em termos de agônico entre adversários; ao contrário, a imobilidade do consenso implica o silenciamento violento do outro. Este entendimento é colocado em relação à teorização de interculturalidade funcional de Walsh (2010), de matriz europeia, ao qual a autora contrapõe paradigmas políticos, sociais e epistêmicos.

Tendo analisado o encontro como possibilidade de ruptura epistêmica, discutimos a heterogeneidade constitutiva do ser. Começamos com a análise de heterogeneidades identitárias para depois passar a discutir a heterogeneidade linguística e chegar a apresentar o nosso entendimento de vida como processo complexo, endossimbiótico e heterogêneo. Tomada consciência da heterogeneidade e aumentado o espaço da diferença, analisamos o processo comunicativo como tradução equivocada controlada que, ao intensificar o desentendimento, convida a uma atitude intercultural ao se arriscar e se debruçar nesse espaço inter-, o qual continua construindo pontes, embora contingentes e instáveis.

O quarto elemento apresenta nosso entendimento de cosmopolitismo em contraste com o entendimento kantiano de paz perpétua. Apoiamo-nos na teorização de comunidade inoperante de Nancy (1991) com o intento de pensar o estar-com do ser singular-plural, localizado em um espaço aberto pelo reconhecimento das suas identidades múltiplas em conjunto a processos de redistribuição de recursos, permitindo novas formas de participação transacional à esfera pública, animada e com novas vozes. Terminamos convidando o leitor a posicionar-se nesse espaço da diferença com uma atitude de responsabilidade intercultural, conceito pensado como ação de subjetivação ao relatar-se ao outro.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

You can add up the parts
but you won't have the sum
You can strike up the march,
there is no drum
Every heart, every heart
to love will come
but like a refugee.

Ring the bells that still can ring
Forget your perfect offering
There is a crack, a crack in everything
That's how the light gets in
(COHEN, 1992)¹⁵³

“Você pode acrescentar as partes, mas você não vai encontrar a soma”, recita a música. A heterogeneidade e o conflito são duas características que, quando pensava o estar juntos, nos paradigmas modernos, eram palavras excludentes: se estou-com não há conflito, se há conflito, não estou-com; para estarmos juntos precisávamos, no meu entender, encontrar algo em comum.

Gostaria de concluir esta pesquisa de uma forma pouco ortodoxa, academicamente falando: voltando à primeira pessoa e voltando a me incluir nela, declaradamente, pois essa pesquisa foi, e ainda é, um percurso pessoal de entendimento e descoberta. Escrevendo o último capítulo, não consegui resistir à tentação de comunicar ao meu orientador que, finalmente, depois de quatro anos de leituras, tinha entendido, corporalmente, o que significa “viver com a diferença”, através da tradução equivocada controlada. Entendi corporalmente e isso entrou em cada célula do meu corpo.

Porém, estou consciente de que o conhecimento é limitado, nunca total. Ainda tenho muito a entender e esta pesquisa, esta narrativa, colocam-se como um convite, a partir de um determinado entendimento, que depende do contexto de pesquisa, do contexto de escrita, de normas, das pessoas encontradas, etc. É uma possível narrativa entre outras várias e é, ela mesma, uma construção inacabada. Com certeza, se voltasse agora a reler o texto, eu o mudaria em um círculo contínuo: decidi deixar, ao invés, os traços desta construção, querendo desconstruir,

¹⁵³ Texto da música *Anthem* de Leonard Cohen.

para os futuros doutorandos, a ideia de que o conhecimento é estável, total e imutável.

A minha experiência de pesquisa em São Paulo me ofereceu, entre outras, a aprendizagem da interculturalidade pelo corpo. O corpo é cultural, os encontros interculturais são corporais. O corpo é pensado, performado, os saberes estão inscritos na pele e através da pele tocamos o mundo.

Por essa razão, escolhi começar esta narrativa falando de fronteiras. Fronteiras que são tanto epistêmicas quanto ontológicas: elas existem e precisamos lidar com a presença delas. Porém, isso não quer dizer que elas não possam ser forçadas, criando brechas e rachaduras, compondo pensamentos outros e paradigmas diferentes e contingentes.

Não desejo, com isso, reproduzir a lógica ingênua ou funcional da horizontalidade liberal — baseada em uma ideal comunicação livre e transparente — mas entendo que, considerando a performatividade das fronteiras e ressaltando como a relação de embate com elas co-constrói o sujeito migrante, podemos pensar os encontros inseridos em determinados contextos e, portanto, perpassados por um emaranhado de fios narrativos do presente e do passado. O contexto, coloquei várias vezes nesta narrativa, é sempre geograficamente e historicamente localizado, pois nenhum encontro pode ser igual ao outro, sendo que cada relação acontece de forma complexa, em interações que deixam emergir e afetam sujeitos e contextos.

O primeiro capítulo, portanto, tem o objetivo de apresentar os contextos dos encontros dessa pesquisa, em relação às identidades migrantes: primeiramente, o entendimento das migrações está localizado no sistema mundo, que compreendo a partir das teorias dos pensadores latino americanos como colonialidade do saber, que performam os encontros, entendidos como encontros epistêmicos. Nesse sentido, considere relevante apresentar o entendimento de cidadania italiana, considerando que é um assunto atual e relaciona-se com a forma com a qual a Itália entende a comunidade e o estar-juntos, qual movimento político é permitido.

Para não recair em uma visão de horizontalidade e harmonia, escolhi terminar o primeiro capítulo apresentando algumas questões relacionadas com o sistema de *accoglienza*, a fim de ressaltar como as relações de poder perpassam os contextos de uma forma complexa: nesse sentido, foi fundamental a leitura de Butler (2005), para pensar a performatividade dos sujeitos em relação às normas e leis migratórias, de cidadania e de participação política: entendo, relendo esta narrativa - e após ter

terminado o percurso de resignificação pela escrita - que a relação entre os coletivos cria e afirma a identidade. É, portanto, funcional para o discurso de italianidade construir um Outro externo; o entendimento de como esta relação pode ser construída, no entanto, pode alimentar a violência ou o movimento político, vital para a comunidade.

No entanto, a apresentação do paradigma moderno/colonial mostra como a interpretação do mundo de forma dicotômica e de acordo com categorias fixas, engendra relações violentas e de silenciamento do outro. Enquanto o entendimento de um intento comum, como alguns exemplos ressaltaram, permite a formação de comunidades que são mutáveis, contingentes e, portanto, vitais.

Colocados os contextos, passei a analisar as teorias interculturais, em diálogo com as vozes da pesquisa. Cabe ressaltar aqui que essa pesquisa, nasceu e emergiu pelos encontros e pelas relações criadas e que, resistindo a um desejo de totalidade, tive que limitar o uso delas, embora cada encontro esteja presente na escolha das palavras, assuntos e escolhas das teorias.

O segundo capítulo segue uma lógica não linear de – convívio - interação e encontro com o leitor que pode escolher qual relação construir com o texto. Pensamos as teorias multi e interculturais em relação às teorias dos pensadores latino americanos, com o intento de evidenciar as relações entrelaçadas entre culturas, epistemes e processos político-econômicos.

A primeira dupla de palavras que escolhi oferecer ao leitor foi diversidade/diferença. Entendo que a compreensão de diversidade como redução do Outro ao Eu, sem deixar que as subjetividades e a relação emergjam no espaço intersticial da diferença, seja a primeira possibilidade de ruptura das teorias multi e interculturais europeias. Ainda, entendo que a Europa deve sair de si mesmo e colocar-se em relação ao mundo: valores universalizantes, defesa dos direitos humanos e democracia para todos são projetos que, de uma forma *top-down*, impõem o Eu europeu ao resto do mundo. Da mesma forma, a integração para migrantes é pensada em termos de mesmice do sujeito legislador que ao não aparecer, naturaliza os sentidos.

Entendo essas normas, impostas de cima, em termos de polícia ranceriana: começa aqui um conjunto de teóricos, que funcionam como fio condutor, ao longo dessa narrativa, que trazem o conceito de conflito como movimento político: a meu ver, os projetos de revolução frente a frente, ainda presentes nos discursos de

ativistas, não funcionam mais, pois o poder perpassa as relações. No entanto, a possibilidade de forçar a norma, ainda existe e requer, talvez, mais criatividade e pensamentos outros para pensar políticas outras.

Considero necessário ainda pensar os encontros em termos de racismo e relações históricas: se não mudarmos a lógica moderna/colonial/capitalista de ver o mundo, o mundo continuará a ser o mesmo. Para podermos forçar esses mecanismos precisamos encontrá-los, pensar seus processos históricos, que levaram a um determinado contexto com determinados encontros, cujas relações acontecem de uma determinada forma por razões históricas. Nesse sentido, é necessário pensar as migrações historicizando esse processo: não é uma invasão, existem motivos geopolíticos que fazem com que esses movimentos aconteçam. A decolonialidade, a meu ver, oferece algumas ferramentas interessantes para pensarmos esses processos contemporâneos.

O último capítulo oferece chaves de leituras outras do mundo, de acordo com minha visão. Novamente, decidi oferecer as chaves como ferramentas transversais para que cada um possa usá-las - ou não - da maneira como melhor acredita. Cabe ressaltar aqui alguns pontos principais: primeiramente, se conseguimos nos enxergar como filhos da modernidade e que, como tais, tendemos a querer a homogeneidade e a paz, podemos nos aventurar no caminho da heterogeneidade e deixar que o outro aconteça, juntos com o eu e com o mundo.

Ao entender o ser como acontecimento, permito que, a partir do espaço intersticial do encontro, emergja um outro “eu/sujeito”, não um “outro/objeto”: a relação do encontro se transforma, pois, em encontros de sujeitos, ambos heterogêneos, ambos com vozes distintas e é nesse momento que começa o conflito de estar-com, estar juntos sujeitos, estar juntos comunidade, estar juntos movimento político.

Estar – com: este traço é essencial. É o espaço inter, onde acontece o mundo, o encontro, o conflito. E este espaço inter- nunca é igual, nunca é estável e, portanto, a relação requer risco, curiosidade, aventura e esperança no mundo, no outro.

O encontro é um risco. Mas se não tomamos esse risco, vamos morrer imóveis, sem vida, petrificados pelo medo e pelo terror. A meu ver, o intento não cai longe disso: é muito mais fácil governar um corpo morto do que um ser vivo, heterogêneo, borbulhante de vida. Mas para isso, precisamos acolher o conflito, a

diferença emergente e nos jogarmos sempre na linha abissal para o outro.

Devemos nos deixar afetar pelo outro, tendo uma atitude humilde, que Stengers, define cosmopolitismo: “slow down the construction of this common world [...] bethink that you may be mistaken!” (STENGERS, 2005b, p. 995-996).

Posicionar-se, de uma forma contingente, não-fixa, mas posicionar-se, e desta posição dar resposta, ser respons-aveis (*respons-ability*): “começamos com uma resposta, uma pergunta que responde a um ruído, e o fazemos no escuro” (KEENAN, 1997 apud BUTLER, 2015, p.20).

E se deixar maravilhar pelo outro: “do we prefer living with predictable sheep or with sheep that surprise us and that add other definitions to what ‘being social’ means?” (DESPRET, 2005, p.367).

Minhas considerações finais ficam nesses termos, um convite à uma postura intercultural responsável e ética: respostas contínuas, contingentes e mutáveis da ação na relação, com o outro, com o mundo, com as normas. Embora limitadas, sempre há possibilidades de movimento.

REFERÊNCIAS

- ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **The Danger of a Single Story**. July 2009. Palestra proferida no TED Talks. Disponível em: <https://www.ted.com/talks/chimamanda_adichie_the_danger_of_a_single_story?language=pt-br#t-26461>. Acesso em: 2 set. 2015.
- AGAMBEN, Giorgio. Archeologia di un'archeologia. In: MELANDRI, E. **La linea e il circolo: studio logico-filosofico sull'analogia**. Macerata: Quodlibet, 2004. p. 9-29.
- AGAMBEN, Giorgio. **The Signature of All Things: On Method**. New York: Zone Books, 2009.
- AHMED, Sara. Affective Economies. **Social text**, v. 22, n. 2, p.117-139, 2004.
- AHMED, Sara. Multiculturalism and the Promise of Happiness. In: _____. **New Formations**, v.63, p. 121-137, Winter 2008. Disponível em: <https://www.mcgill.ca/igsf/files/igsf/Ahmed1_multiculturalism.pdf>. Acesso em: 4 jan. 2017.
- AHMED, Sara. **Strange Encounters: Embodied Others in Post-Coloniality**. London: Routledge, 2000.
- AHMED, Sara. **The Cultural Politics of Emotion**. London: Routledge, 2013.
- AHMED, Sara; STACEY, Jackie. Introduction: dermatographies. In: _____. **Thinking Through Skin (Transformations)**. London: Routledge, 2001. p. 1-18.
- ALCOFF, Linda Martin. **Visible Identities: Race, Gender and the Self**. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- ALLEMANN-GHIONDA, Cristina. From Intercultural Education to the Inclusion of Diversity: Theories and Policies in Europe. In: BANKS, J.A. **The Routledge International Companion to Multicultural Education**. London: Routledge, 2009.
- ALLIEVI, Stefano. Immigration and Cultural Pluralism in Italy: Multiculturalism as a Missing Model. **Italian Culture**, v. 28, n. 2, p. 85-103, 2010.
- ALLIEVI, Stefano; DALLA ZUANNA, Giampiero. **Tutto quello che non vi hanno mai detto sull'immigrazione**. Roma: Laterza, 2016.
- ALTO COMISSARIADO DAS NAÇÕES UNIDAS PARA REFUGIADOS. Disponível em: <<http://www.acnur.org/portugues/>>. Acesso em: 1 nov.2017.

AMBROSINI, Maurizio. **Richiesti e respinti**: l'immigrazione in Italia – come e perché. Milano: Il Saggiatore, 2010.

AMBROSINI, Maurizio. **Sociologia delle migrazioni**. Bologna: Il Mulino, 2005.

ANANASSO, Agnese. Raid razzista a Macerata, spari contro gli africani: 6 feriti. Fermato italiano incensurato. **La Repubblica.it.**, 3 feb. 2018. Disponível em: <http://www.repubblica.it/cronaca/2018/02/03/news/macerata_sparatoria-187934230/>. Acesso em: 4 fev. 2018.

ANDREOTTI, Vanessa de Oliveira. (Towards) Decoloniality and Diversity in Global Citizenship Education. **Globalisation, Societies and Education**, v. 9, n. 3-4, p. 381-397, 2011.

ANZALDÚA, Gloria. **Borderlands**: la frontera. San Francisco: Aunt Lute, 2007.

APPADURAI, Arjun. Interview. **Globalizations**, London, v. 11, n. 4, p. 481-490, 2014.

APPIAH, Kwame Anthony. **Cosmopolitanism**: Ethics in a World of Strangers. New York: W.W. Norton, 2007.

ASAD, Talal. Religion, nation-state, secularism. In: _____. **Nation and Religion**: Perspectives on Europe and Asia. Princeton: Princeton University Press, 1999. p. 178-196.

ASHCROFT, Bill et al. **Post-Colonial Studies**: The Key Concepts. London: Routledge, 2000.

ASSOCIAZIONE NAZIONALE COMUNI ITALIANI. **Manuale operativo SPRAR**. 2015. Disponível em: <http://www.sprar.it/images/Documenti/Quaderni_servizio_centrale/manuale.pdf>. Acesso em: 20 jan. 2018.

BAKHTIN, Mikhail. Dostoevskij. In: _____. **Poetica e stilística**. Torino: Einaudi, 1963.

BAKHTIN, Mikhail. **Marxismo e filosofia da linguagem**: problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem. São Paulo: Hucitec, 1986.

BALIBAR, Etienne. Borderland Europe and the Challenge of Migration. **OpenDemocracy**, 8 Sep. 2015. Disponível em: <<https://www.opendemocracy.net/can-europe-make-it/etienne-balibar/borderland-europe-and-challenge-of-migration>>. Acesso em: 20 fev 2016.

BALIBAR, Etienne. **We, the People of Europe?**: Reflections on Transnational

Citizenship. Princeton: Princeton University Press, 2009.

BALIBAR, Etienne; WALLERSTEIN, Immanuel Maurice. **Race, Nation, Class: Ambiguous Identities**. London: Verso, 1991.

BANTING, Keith; KYMLICKA, Will. **Multiculturalism and the Welfare State: Recognition and Redistribution in Contemporary Democracies**. Oxford: OUP, 2006.

BARAD, Karen. **Feminist Theory Workshop Keynote**. May 2014. Palestra na Duke University. 1 vídeo (66 min.), son., color. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=cS7szDFwXyg>>. Acesso em: 30 out. 2017.

BARAD, Karen. Interview with Karen Barad. In: DOLPHIJN, R.; VAN DER TUIN, I. **New Materialism: Interviews and Cartographies**. [S. l.]: Open Humanity Press, 2012. p. 48-70.

BARAD, Karen. Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter. **Signs: Journal of Women in Culture and Society**, v. 3, n. 28, p. 801-831, 2003.

BARALDI, Claudio. **Comunicazione interculturale e diversità**. Roma: Carocci, 2003.

BÁRBARO. In: HOUAISS, Antônio. **Houaiss: Dicionário Eletrônico da Língua Portuguesa**. São Paulo: Objetiva, 2001.

BARBARO. In: TRECCANI, Vocabolario. **Il vocabolario Treccani online**. Disponível em: <<http://www.treccani.it/vocabolario/>>. Acesso em: 26 fev. 2016.

BARONI, Walter. **Contro l'interculturala: retoriche e pornografia dell'incontro**. Verona: Ombre Corte, 2013.

BAUMAN, Zygmunt. **Medo líquido**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade líquida**. Tradução de Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

BEACCO, Jean Claude et al. **Guide for the Development and Implementation of Curricula for Plurilingual and Intercultural Education**. Strasbourg: Language Policy Division, Council of Europe, 2010.

BELAUNDE, Luisa Elvira. O perspectivismo é a retomada da antropofagia oswaldiana em novos termos (2007). In: CASTRO, Eduardo Viveiros de. **Encontros**. São Paulo: Beco de Azougue, 2008. p.114-129.

BHABHA, Homi K. Cultural Diversity and Cultural Differences. In: ASHCROFT, B.;

GRIFFITHS, G.; TIFFIN, H. (Eds.) **The Post-Colonial Studies Reader**. New York: Routledge, 2006. p. 155-157.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: UFMG, 1998.

BLOMMAERT, Jan. From mobility to Complexity in Sociolinguistic Theory and Method. **Sociolinguistics: Theoretical Debates**. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.

BLOMMAERT, Jan. Jan Blommaert on the European refugee crisis: who is in crisis here? 13 nov. 2015. 1 vídeo (10 min), son., color. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=5wCWcdg0y6c>>. Acesso em: 6 mar. 2016.

BLUMER, Herbert. What is Wrong With Social Theory? **American Sociological Review**, v. 19, n.1, p. 3-10, 1954.

BOLAFFI, Guido. **I confini del patto**. Torino: Einaudi, 2001.

BOSWELL, Christina; GEDDES, Andrew; SCHOLTEN, Peter. The Role of Narratives in Migration Policy Making: A Research Framework. **The British Journal of Politics & International Relations**, v. 13, n. 1, p. 1-11, 2011.

BOURDIEU, Pierre. **Razões práticas**: sobre a teoria da ação. Campinas: Papirus, 1996.

BRANDÃO, Gildo M. Desconstruindo Huntington. **República**, São Paulo, Ano 6, n. 61, p. 108-113, nov. 2001.

BRASIL. Presidência da República. **Decreto lei nº 13.445, de 24 de maio de 2017**. Institui a Lei de Migração. Brasília, 24 maio 2017. Disponível em: <<http://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/2017/lei-13445-24-maio-2017-784925-publicacaooriginal-152812-pl.html>>. Acesso em: 7 dez. 2017.

BRASIL. Presidência da República. **Decreto lei nº 6.815, de 19 de agosto de 1980**. Define a situação jurídica do estrangeiro no Brasil, cria o Conselho Nacional de Imigração e dá outras providências. Brasília, 19 ago. 1980. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L6815.html>. Acesso em: 10 nov. 2017.

BRASIL. Presidência da República. **Decreto lei nº 7.976, de 20 de setembro de 1945**. Concede isenção de tributos incidentes sobre estabelecimentos de ensino. Rio de Janeiro, 20 set. 1945. Disponível em: <<http://www2.camara.leg.br/legin/fed/declei/1940-1949/decreto-lei-7976-20-setembro-1945-417324-publicacaooriginal-1-pe.html>>. Acesso em: 5 fev. 2016.

BRAVI, Giulio Orazio; PANZERI, Matteo. **La figura e l'opera di Giovanni Morelli**. Bergamo: Biblioteca Civica Angelo, 1987.

BRIGHENTI, Andrea Mubi. **Territori migranti**: spazio e controllo della mobilità globale. Verona: Ombre Corte, 2009.

BROWN, Wendy. **Regulating Aversion**: Tolerance in the Age of Identity and Empire. Princeton: Princeton University Press, 2006.

BRUNER, Jerome Seymour. **Making Stories**: Law, Literature, Life. Cambridge: Harvard University Press, 2003.

BUTLER, Judith. **Corpos que pesam**: sobre os limites discursivos do "sexo". In: LOURO, Guacira Lopes (Org.). **O corpo educado**: pedagogias da sexualidade. Belo Horizonte: Autêntica, 1999. p. 151-168.

BUTLER, Judith. **Cuerpos que importan**. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo". Buenos Aires: Paidós, 2002.

BUTLER, Judith. **Giving an Account of Oneself**. New York: Fordham University Press, 2005.

BUTLER, Judith. **Relatar a si mesmo**: crítica da violência ética. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

BUZZATO, Marcelo. **Critical Data Literacies: Going Beyond Words to Challenge the Illusion of a Literal World**. In: TAKAKI, Nara Hiroko; MONTE MÓR, Walkyria (Orgs.). **Construções de sentido e letramento digital crítico na área de Línguas/ Linguagens**. Campinas: Pontes, 2017. p. 119-142.

CAMERON, David. **David Cameron's Munich Speech on Multiculturalism**. 2011. 1 vídeo (19 min), son., color. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=VsGQvOq8cEs>>. Acesso em: 15 maio 2015.

CANAGARAJAH, Suresh. **Changing Communicative Needs, Revised Assessment Objectives: Testing English as an International Language**. **Language Assessment Quarterly**, v. 3, n. 3, p. 229-242, 2006.

CANCLINI, Néstor García et al. **Diferentes, desiguales y desconectados**: mapas de la interculturalidad. Barcelona: Gedisa, 2004.

CANDAU, Vera Maria. **Cotidiano escolar e cultura(s): encontros e desencontros**. In: CANDAU, Vera Maria (Org.). **Reinventar a escola**. Rio de Janeiro: Vozes, 2000. p. 61-78.

CANDAU, Vera Maria. **Educación intercultural en América Latina: distintas concepciones y tensiones actuales**. **Estudios Pedagógicos**, Valdivia, Chile, v. 36, p. 34-352, 2010.

CANEVACCI, Massimo. Transculturalidade, interculturalidade e sincretismo. Tradução de Isabela Frade. **Concinnitas**, ano 10, v. 1, n. 14, p. 137-141, jun. 2009.

CANTLE, Ted. **Interculturalism: The New Era of Cohesion and Diversity**. London: Palgrave Macmillan, 2012.

CANTLE; Ted. National Identity, Plurality and Interculturalism. **The Political Quarterly**, v. 85, n. 3, p. 312-319, jul./set. 2014.

CAPELLO, Carolo; CINGOLANI, Pietro; VIETTI, Francesco. **Etnografia delle migrazioni: temi e metodi di ricerca**. Roma: Carocci, 2014.

CARENS, Joseph H. Live-in Domestic, Seasonal Workers, and Others Hard to Locate on the Map of Democracy. **Journal of Political Philosophy**, v. 16, n.4, p. 419-445, 2008. Disponível em: <<https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/j.1467-9760.2008.00314.x>>. Acesso em: 23 dez. 2015.

CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. **O racismo na história do Brasil: mito e realidade**. São Paulo: Ática, 1994.

CASTLES, Stephen. **Ethnicity and Globalization**. London: Sage, 2000.

CASTLES, Stephen; MILLER, Mark. **The Age of Migration: International Population Movements in the Modern World**. New York: Guildford, 2003.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. **Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural**. São Paulo: Ubu, 2018.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation. **Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America**, v. 2, n. 1, art. 1, 2004.

CASTRO-GOMÉZ, Santiago. **La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)**. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2005.

CASTRO-GOMÉZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramón. Prólogo: giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico. In: _____ (Eds.). **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre, 2007. p. 9-24.

CATARCI, Marco. **L'integrazione dei rifugiati: formazione e inclusione nelle rappresentazioni degli operatori sociali**. Milano: Franco Angeli, 2011.

CAVALCANTI, Marilda. Estudos sobre educação bilíngue e escolarização em contextos de minorias linguísticas no Brasil. **D.E.L.T.A**, v. 15, p. 385-417, 1999.

CAVIEDES, Alexander. The Open Method of Co-Ordination in Immigration Policy: A Tool for Prying Open Fortress Europe? **Journal of European Public Policy**, v. 11, n. 2, p. 289-310, 2004.

CHAMBERS, Iain. **Migrancy, Culture, Identity**. London: Routledge, 2008.

CILLIERS, Paul. Complexity, Deconstruction and Relativism. **Theory, Culture and Society**, v. 22, n. 5, p. 255-167, 2005. Disponível em: <<http://tcs.sagepub.com/cgi/content/abstract/22/5/255>>. Acesso em: 14 nov. 2015.

CITTADINANZA. In: TRECCANI, Vocabolario. **Il vocabolario Treccani online**. 2016. Disponível em: <<http://www.treccani.it/vocabolario/>>. Acesso em: 26 fev. 2016.

CLARO, Carolina; FAUTH, Sady. O processo participativo na elaboração e na consolidação da política migratória brasileira. In: VASCONCELOS, Ana Maria Nogales; BOTEGA, Tuíla. **Política migratória e o paradoxo da globalização**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2015. p. 75-104.

COLOMBO, Asher. **Fuori controllo?: miti e realtà dell'immigrazione in Italia**. Bologna: Il Mulino, 2012.

COMISSÃO EUROPEIA. **Comunicação da comissão ao Parlamento Europeu, ao conselho, ao Comité Económico e Social Europeu e ao Comité das Regiões: agenda europeia da migração**. Bruxelas, 13 maio 2015. Disponível em: <https://ec.europa.eu/home-affairs/sites/homeaffairs/files/what-we-do/policies/european-agenda-migration/background-information/docs/communication_on_the_european_agenda_on_migration_pt.pdf>. Acesso em: 10 maio 2016.

COMISSÃO EUROPEIA. **Contribuição da Comissão para o debate temático dos dirigentes da UE sobre o futuro da dimensão externa e interna da política migratória**. Bruxelas, 7 dez. 2017. Disponível em: <http://www.europarl.europa.eu/meetdocs/2014_2019/plmrep/AUTRES_INSTITUTIO NS/COMM/COM/2018/01-08/COM_COM20170820_PT.pdf>. Acesso em: 10 jan. 2018.

COMISSÃO EUROPEIA. **Tratado de Amsterdão: modo de utilização**. Bruxelas: Comissão Europeia: 1999.

CONSELHO DA EUROPA. **Conclusões do Conselho e dos representantes dos governos dos Estados-Membros, reunidos no Conselho, que alteram o Plano de Trabalho para a Cultura (2015-2018) no que diz respeito à prioridade do diálogo intercultural**. Bruxelas, 15 dez. 2015. Disponível em: <[http://eur-lex.europa.eu/legal-content/PT/TXT/?uri=CELEX:52015XG1215\(05\)](http://eur-lex.europa.eu/legal-content/PT/TXT/?uri=CELEX:52015XG1215(05))>. Acesso em: 26 mar. 2016.

CONSELHO DA EUROPA. **Decisão N° 1983/2006/EC do Parlamento Europeu e**

do Conselho de 18 Dezembro de 2006 sobre o Ano Europeu de Diálogo Intercultural. Bruxelas, 31 dez. 2006. Disponível em: <<http://eur-lex.europa.eu/legal-content/EN/TXT/?uri=LEGISSUM:l29017>>. Acesso em: 20 out. 2016.

CONSELHO DA EUROPA. **Livro branco sobre o diálogo intercultural.** Strasbourg: COE, 2008.

CONSELHO DA EUROPA. **Migração.** Disponível em: <<https://www.coe.int/en/web/compass/migration>>. Acesso em: 7 out. 2016.

CORBETTA, Piergiorgio. **Social Research: Theory, Methods and Techniques.** London: Sage, 2003.

CORRÊA, Claudia Maria Fernandes. **Encontros meridionais, histórias transnacionais: quando a voz feminina (re)nasce pela poesia.** 2014. 325 f. Tese (Doutorado em Estudos Lingüísticos e Literários em Inglês) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8147/tde-08102014-164235/pt-br.php>>. Acesso em: 13 abr. 2016.

CRISI. In: TRECCANI, Vocabolario. **Il vocabolario Treccani online.** 2016. Disponível em: <<http://www.treccani.it/vocabolario/>>. Acesso em: 26 fev. 2016.

CROCI Francesco; STIACCINI, C. Tra Genova e Santos: I viaggi dei migranti nei giornali nautici (1892-1915). In: TUCCI, M.L.C; HIRANO, S. **(A cura di) Histórias migrantes: caminhos cruzados.** São Paulo: Humanitas, 2016. p. 197-214.

CUCCIOLETTA, Donald. Multiculturalism or Transculturalism: Towards a Cosmopolitan Citizenship. **London Journal of Canadian Studies** – Plattsburgh State University of New York, v. 17, p. 1-11, 2002.

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. **A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal.** São Paulo: Boitempo, 2016.

DEL GRANDE, Gabriele. **Fortress Europe.** Disponível em: <http://fortresseurope.blogspot.com.br/p/cara_17.html>. Acesso em: 7 dez. 2017.

DEL PERCIO, Alfonso. The Governmentality of Migration: Intercultural Communication and the Politics of (Dis)Placement in Southern Europe. **Language & Communication**, v. 51, p. 87-98, 2016.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia.** Rio de Janeiro: 34, 2015. v.1.

DELLA LOGGIA, Ernesto Galli. **L'identità italiana.** Bologna: Il Mulino, 2010.

DELL'OLIO, Francesca. Multiculturalismos, interculturalidades e rupturas: uma análise epistemológica desses conceitos no encontro com o Outro. **Revista Desempenho**, v. 2, n. 28, 2018. Disponível em: <<http://periodicos.unb.br/index.php/rd/article/view/26468>>. Acesso em: 25 abr. 2018.

DENIS, Claude. **We Are Not You: First Nations and Canadian Modernity**. Peterborough: Broadview, 1997.

DERRIDA, Jacques. **A escritura e a diferença**. São Paulo: Perspectiva, 1971.

DERRIDA, Jacques. **Gramatologia**. São Paulo: Perspectiva, 1973.

DERRIDA, Jacques. **O monolinguismo do outro, ou a prótese de origem**. Tradução de Fernanda Bernardo. Porto: Campo das Letras, 2001.

DESPRET, Vinciane. Sheep do Have Opinions. In: LATOUR, Bruno; WEIBEL, Peter. **Making Things Public: Atmospheres of Democracy**. Karlsruhe, Germany: MIT Press, 2005. p. 360-370.

DIRITTI DON GALLO. **Timeline**. Disponível em: <https://cdn.knightlab.com/libs/timeline3/latest/embed/index.html?source=149VBsDKhB74DACXTJTY5mnaF3j4jO7UUAqYSn5P9zL0&font=Default&lang=en&initial_zoom=2&height=650>. Acesso em: 12 ago. 2017.

DOLPHIJN, Rick; VAN DER TUIN, Iris. **New Materialism: Interviews and Cartographies**. [S. l]: Open Humanity, 2012.

DONATI, Sabina. **A Political History of National Citizenship and Identity in Italy, 1861–1950**. Stanford: Stanford University Press, 2013.

DUARTE, Rosália. Entrevistas em pesquisas qualitativas. **Educar em Revista**, Curitiba, n. 24, p. 213-225, dez. 2004. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010440602004000200011&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 14 jan. 2016.

DUSSEL, Enrique. Europe, Modernity and Eurocentrism. **Nepantla**, v.1, n. 3, p.465-478, 2000.

DUSSEL, Enrique. Meditaciones anti-cartesianas: sobre el origen del anti-discurso filosófico de la Modernidad. **Tabula Rasa**, n. 9, p.155-195, 2008.

DUSSEL, Enrique. **O encobrimento do outro**. Petrópolis: Vozes, 1993.

EAGLETON, Terry. **A ideia de cultura**. São Paulo: Unesp, 2005.

ENCONTRO. In: HOUAISS, Antônio. **Houaiss: Dicionário Eletrônico da Língua**

Portuguesa. São Paulo: Objetiva, 2001.

ESTERMANN, Josef. **Interculturalidad**: vivir la diversidad. La Paz: ISEAT, 2010.

EUROPEAN COMMISSION. **Intercultural Dialogue**. Disponível em: <http://ec.europa.eu/culture/policy/strategic-framework/intercultural-dialogue_en.htm>. Acesso em: 8 mar. 2016.

EUROPEAN COMMISSION. **Refugees, Migration and Intercultural Dialogue**. Disponível em: <https://ec.europa.eu/programmes/creative-europe/cross-sector/refugees-migration-intercultural-dialogue_en>. Acesso em: 20 set. 2017.

EUROSTAT. Disponível em: <http://ec.europa.eu/eurostat>. Acesso em: 11 ago. 2016.

EVANOFF, Richard. Integration in Intercultural Ethics. **International Journal of Intercultural Relations**, v. 30, n. 4, p. 421-437, 2006.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FAUSTO, Boris. **História concisa de Brasil**. São Paulo: Edusp, 2001.

FLEURI, Reinaldo Matias. Educação intercultural: a construção da identidade e da diferença nos movimentos sociais. **Perspectiva**, v. 20, n. 2, p. 405-423, 2002.

FLEURI, Reinaldo Matias. Intercultura e educação. **Revista Brasileira de Educação**, n. 23, p. 16-35, 2003.

FONDAZIONE INIZIATIVE E STUDI SULLA MULTIETNICITÀ. Disponível em: <<http://www.ismu.org/en/>>. Acesso em: 2 set. 2017.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Loyola, 1996.

FOUCAULT, Michel. **Ditos e escritos**: estratégia, poder-saber. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003. v. 4.

FOUCAULT, Michel. **L'archeologia del sapere**: una metodologia per la storia della cultura. 8. ed. Milano: Rizzoli, 2015.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Tradução de Roberto Machado. 21. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2005.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**. Petrópolis: Vozes, 2008.

FRANCALINO, João Henrique; PETRUS, Regina. Refugiados congolese no Rio de Janeiro: afirmação e (re)significação de identidades nas dinâmicas de inserção social. In: FERREIRA, Ademir Paccelli et al. **A experiência migrante: entre deslocamentos e reconstruções**. Rio de Janeiro: Garamond, 2010. p. 209-226.

FRASER, Nancy. Feminist politics in the age of recognition: A two-dimensional approach to gender justice. **Studies in Social Justice**, v. 1, n. 1, p. 23-35, 2007.

FRASER, Nancy. Rethinking Recognition. **New Left Review**, v. 3, p. 107-120, maio/jun. 2000.

FRASER, Nancy. Transnationalizing the Public Sphere: On the Legitimacy and Efficacy of Public Opinion in a Post-Westphalian World. In: FRASER, N. et al. **Transnationalizing the Public Sphere**. Cambridge: Polity, 2014. p. 8-42.

FREIRE, Paulo. **Educação como prática da liberdade**. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

FREIRE, Paulo. **Educação e mudança**. São Paulo: Paz e Terra, 2014.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa**. São Paulo: Paz e Terra, 2001.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2017.

GARELLI, Glenda; TAZZIOLI, Martina. The EU Hotspot Approach at Lampedusa. **Open Democracy – Free Thinking for the World**, v. 26, 26 fev. 2016.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2013.

GHILARDI, Marcello. **Filosofia dell'interculturalità**. Brescia: Morcelliana, 2012.

GHILARDI, Marcello. Pensare l'identità in Giappone: intercultura come trasformazione. In: PASQUALOTTO, G. (org.) **Per una filosofia interculturale**. Milano: Mimesis, 2008. p. 213-254.

GHILARDI, Marcello. **The Line of the Arch: Intercultural Issues Between Aesthetics and Ethics**. Milano: Mimesis, 2015.

GINZBURG, C. Clues: Roots of an Evidential Paradigm. In: _____. **Clues, Myths and the Historical Method**. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1989. p. 96–125.

GINZBURG, C. **Miti emblemici spie: morfologia e storia**. Torino: Einaudi, 2014.

GIRARD, Denis; TRIM, John. **Project No. 12: Learning and Teaching Modern**

Languages for Communication – Final Report of the Project group (Activities 1982-87). Strasbourg: Council of Europe, 1988.

GLASERSFELD, E. Von. **Radical Constructivism: A Way of Knowing**. London: Routledge, 2003.

GLAZER, Nathan. **We Are All Multiculturalists Now**. Cambridge: Harvard University Press, 1997.

GOLDBERG, David. **Multiculturalism: A Critical Reader**. New Jersey: Wiley-Blackwell, 1994.

GOLDMAN, Marcio. O fim da antropologia. **Novos estudos** – CEBRAP, São Paulo, n. 89, p. 195-211, mar. 2011. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-33002011000100012>. Acesso em: 14 maio 2016.

GROSFOGUEL, Ramón. Descolonizando los universalismos occidentales: el pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas. In: CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSFOGUEL, R. (Eds.). **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre, 2007. p. 63-78.

GROSFOGUEL, Ramón. Interculturalidad ¿diálogo o monólogo?: la subalternidad desde la colonialidad del poder en los procesos fronterizos y transculturales latinoamericanos. In: CAMPAÑA, Mario (Ed.). **América Latina: los próximos 200 años**. Barcelona: CEAL-Guaraguao; Ministerio de Cultura de España, 2010.

GROSFOGUEL, Ramón. Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI. **Tabula Rasa**, n. 19, p. 31-58, 2013.

GROSFOGUEL, Ramón. The Implications of Subaltern Epistemologies for Global Capitalism: Transmodernity, Border Thinking and Global Coloniality. In: APPLELBAUM, Richard P.; ROBINSON, William I. (Eds.). **Critical Globalization Studies**. London: Routledge, 2005.

GROSFOGUEL, Ramón. **Transmodernity, Border Thinking, and Global Community: Decolonizing Political Economy and Post-Colonial Studies**. **Eurozine**, 4 July 2008. Disponível em: <<https://www.eurozine.com/transmodernity-border-thinking-and-global-coloniality/>>. Acesso em: 11 nov. 2017.

GUILHERME, Manuela. **Critical Citizens for an Intercultural World: Foreign Language Education as Cultural Politics**. Buffalo: Multilingual Matters, 2002.

GUILHERME, Manuela; DIETZ, G. Multi-, Inter- and Trans-Culturalities: Complexities of Meaning. In: BELTRÁN, J.; TEODORO, A. (Eds.). **Educación superior e**

inclusión social: aproximaciones conceptuales y perspectivas internacionales. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2014. p. 79-90.

HAAG, Carlos. Os indesejáveis. **Revista Fapesp**, ed. 201, nov. 2012. Disponível em: <<http://revistapesquisa.fapesp.br/2012/11/12/os-indesejaveis/>>. Acesso em: 26 set. 2017.

HAAN, Arjan de; ROGALY, Ben. Introduction: Migrant Workers and Their Role in Rural Change. **The Journal of Development Studies**, v. 38, n 5, p. 1-14, 2002.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HALL, Stuart. **Da diáspora:** identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

HALL, Stuart. Quem precisa de identidade. In: _____. **Identidade e diferença:** a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 103-133.

HALL, Stuart. The Work of Representation. In: _____. **Representation:** Cultural Representations and Signifying Practices. London/Thousand Oaks; New Delhi: Sage; The Open University, 1997.

HARAWAY, Donna J. A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century. In: _____. **Simians, Cyborgs and Women:** The Reinvention of Nature. New York: Routledge, 1991. p. 149-181.

HARAWAY, Donna J. **Anthropocene, Capitalocene, Chthulucene:** Staying with the Trouble. 5 Sep. 2014. 1 vídeo (25 min), son., color. Palestra proferida na Universidade de California. Disponível em: <<https://vimeo.com/97663518>>. Acesso em: 24 set. 2016.

HARAWAY, Donna J. Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. **Feminist Studies**, v. 14, n. 3, p. 575-599, 1988.

HARAWAY, Donna J. **Staying with the Trouble:** Making Kin in the Chthulucene. Durham: Duke University Press, 2016.

HARAWAY, Donna J. **When Species Meet**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008.

HELM, Francesca; DABRE, Tejane. Engineering a “Contact Zone” Through Translanguaging. **Language and Intercultural Communication**, v. 18, n. 1, p. 144-156, 2018.

HOBBSAWM, Eric; RANGER Terence (Orgs.). **A invenção das tradições**. Tradução

de Celina Cardim Cavalcanti. São Paulo: Paz e Terra, 1983.

HUNTINGTON, Samuel P. **O choque de civilizações e a recomposição da ordem mundial**. Rio de Janeiro: Objetiva, 1998.

INCONTRO. In: TRECCANI, Vocabolario. **Il vocabolario Treccani online**. 2016. Disponível em: <<http://www.treccani.it/vocabolario/>>. Acesso em: 26 fev. 2016.

INGOLD, Tim. **Being Alive: Essays on Movement, Knowledge and Description**. London: Taylor & Francis, 2011.

INGOLD, Tim; PALSSON, Gisli (Orgs.). **Biosocial Becomings: Integrating Social and Biological Anthropology**. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

INTERNATIONAL ORGANIZATION FOR MIGRATION. Disponível em: <<https://www.iom.int/>>. Acesso em: 9 jan. 2018.

INTERNATIONAL ORGANIZATION FOR MIGRATION. **Word Migration Report: Migrants and Cities, New Partnerships to Manage Mobility**. Geneva: IOM, 2015. Disponível em: <<https://www.iom.int/world-migration-report-2015>>. Acesso em: 29 nov. 2015.

ISTITUTO NAZIONALE DI STATISTICA ITALIANA. Disponível em: <<https://www.istat.it/it/>>. Acesso em: 6 nov. 2017.

ITALIA. Carta di Lampedusa. Lampedusa, 1 feb. 2014. Disponível em: <<http://www.lacartadilampedusa.org/index.html>>. Acesso em: 9 ago. 2017.

ITALIA. **Decreto Legislativo n. 286**. Testo unico delle disposizioni concernenti la disciplina dell'immigrazione e norme sulla condizione dello straniero. Roma, 25 lug. 1998. Disponível em: <<http://www.camera.it/parlam/leggi/deleghe/98286dl.htm>>. Acesso em: 11 jul. 2017.

ITALIA. **Legge n. 91**. Nuove norme sulla cittadinanza. Roma, 5 feb. 1992. Disponível em: <<http://www.gazzettaufficiale.it/eli/id/1992/02/15/092G0162/sg>>. Acesso em: 10 jan. 2018.

ITALIA. Ministero dell'Interno. Disponível em: <<http://www.interno.gov.it>>. Acesso em: 4 dez. 2017a.

ITALIA. Ministero dell'Interno. **Le iniziative di buona accoglienza e integrazione dei migranti in Italia Modelli, strumenti e azioni**. Roma: Rodorigo, 2017b.

ITALIA. Camera dei Deputati. **Proposta di Legge d'Iniziativa Popolare**: Modifiche alla legge 5 febbraio 1992, n. 91, recante nuove norme sulla cittadinanza. Roma, 13 ott. 2015. Disponível em: <<http://www.camera.it/leg17/126?idDocumento=9>>. Acesso

em: 26 jul. 2018.

ITALIA. Senato della Repubblica. DDL S 17. **Atto Senato n. 17**. XVII Legislatura. Disposizioni in materia di cittadinanza. Roma, 23 dic. 2017c. Disponível em: <<http://www.senato.it/leg/17/BGT/Schede/Ddliter/39333.htm>>. Acesso em: 8 set. 2017.

JOSEPH, John. **Language and Politics**. Edinburgh: Edinburg University Press, 2006.

JUCÁ, Leina. **Das histórias que nos habitam**: por uma formação de professores de Inglês para o Brasil. 2017. 268 f. Tese (Doutorado em Estudos Linguísticos e Literários) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

KALANTZIS, Mary; COPE, Bill. **Literacies**. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

KATUMBA, Jean. **Conheça Jean, profissional em situação de refúgio e participante do Projeto Caleidoscópio**. Entrevistado por Instituto Yesia. 1 vídeo (5 min 49 seg), son., color. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=LNEbdWKaVdE>>. Acesso em: nov. 2017.

KEATING, Clara. Desxenofobando: dinâmicas materiais e movimentos dos sentidos nas oficinas biográficas. In: LECHNER, E. (Org.) **Rostos, vozes e silêncios**: uma pesquisa biográfica colaborativa com imigrantes em Portugal. Lisboa: Almedina, 2015. p. 145-170.

KEENAN, Thomas. **Fables of Responsibility**: Aberrations and Predicaments in Ethics and Politics. Stanford: Stanford University Press, 1997.

KELLNER, Douglas. Theorizing Globalization. **Sociological Theory**, v. 20, n. 3, p. 285-305, 2002.

KHUBCHANDANI, Lachman M. **Language Culture and Nation Building**: Challenges of Modernization. Shimla: IIAS; New Delhi: Manohar, 1991.

KINCHELOE, Joe L.; STEINBERG, Shirley R. **Changing Multiculturalism**. Milton Keynes: Open University, 1997.

KOIFMAN, Fabio. **Imigrante ideal**: o Ministério da Justiça e a entrada de estrangeiros no Brasil (1941-1945). Rio de Janeiro: José Olympio, 2015.

KUBOTA, Ryuko. Critical Multiculturalism and Second Language Education. **Critical Pedagogies and Language Learning**, v. 30, p. 52, 2004.

KUHN, Thomas S. **The Sstructure of Scientific Revolutions**. Chicago: University of Chicago Press, 1963. v. 2.

KUMARAVADIVELU, B. (Re)Visioning Language Teacher Education. In: _____. **Language Teacher Education for a Global Society: A Modular Model for Knowing, Analyzing, Recognizing, Doing, and Seeing**. New York: Routledge, 2012. p. 1-19.

KUMARAVADIVELU, B. The Decolonial Option in Language Teaching: Can the Subaltern Act? **TESOL Quarterly**, v. 50, n. 1, p. 66-85, 2014.

KYMLICKA, Will. Comment on Meer and Modood. **Journal of Intercultural Studies**, v. 33, n. 2, p. 211-216, 2012.

LANDER, Edgardo et al. **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2000.

LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos**. Tradução de Carlos Irineu da Costa. Rio de Janeiro: 34, 1994.

LATOUR, Bruno. La cartographie des controverses. **Technology Review**, n. 0, p. 82-83, 2007.

LATOUR, Bruno. **Reagregando o social: uma introdução à teoria do ator-rede**. Salvador: Edufba, 2012.

LATOUR, Bruno. Stengers's Shibboleth: Foreword to Stengers. In: STENGERS, I. **Power and Invention: situating science**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997. p. VII-XX.

LEE, Everett. A Theory of Migration. **Demography**, v. 3, p. 47-57, 1966.

LEOGRANDE, Alessandro. **La frontiera**. Milano: Feltrinelli, 2017.

LEVEY, Geoffrey Brahm. Interculturalism vs. Multiculturalism: A Distinction without a Difference? **Journal of Intercultural Studies**, v. 33, n. 2, p. 217-224, 2012.

LEWIS, Jeff. From Culturalism to Transculturalism. **Iowa Journal of Cultural Studies**, v.1, p. 14-32, 2002. Disponível em: <<http://www.uiowa.edu/~ijcs/issueone/lewis.htm>>. Acesso em: 3 maio 2014.

LIMA, Tânia Stolze. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. **Mana**, v. 2, n. 2, p. 21-47, 1996.

LO BIANCO, Joseph. Real World Language Politics and Policy. In: BAKER, S. (Ed.). **Language Policy: Lessons from Global Models**. Monterey: Monterey Institute of International Studies, 2002. p.8-27.

LOWEN, Alexander. **Bioenergética**. São Paulo: Summus, 1982.

LYOTARD, Jean-François. **O pós-moderno**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1988.

MAKONI, Sinfree. A critique of language, languaging and supervernacular. **Muitas Vozes**, Ponta Grossa, v. 1, n. 2, p. 189-199, 2012.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: CASTRO- GOMÉZ, Santiago; GROSFOGUEL, Ramón (Eds.). **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre, 2007. p. 127-168.

MALIK, Kenan. Europe's immigration bind: how to act morally while heeding the will of its people. **The Guardian**, 31 jan. 2016. Disponível em: <<https://www.theguardian.com/commentisfree/2016/jan/31/europe-bind-act-morally-on-immigrants-heed-its-citizens>>. Acesso em: 13 out. 2017.

MARTI, Felix. **Clash of Civilization or Intercultural Dialogue?** Disponível em: <<https://www.securewebexchange.com/metamodequadrant.com/Marti.html>>. Acesso em: 10 set. 2017.

MASON, Jennifer. **Qualitative Researching**. 2. ed. London: Sage, 2002.

MATSUURA, Koïchiro. **Investing in Cultural Diversity and Intercultural Dialogue**. Paris: United Nations Educational, Cultural and Scientific Organization, 2009.

MATTELART, Armand. **História das teorias da comunicação**. Tradução de Luiz Paulo Rouanet. 12. ed. São Paulo: Loyola, 2009.

MCNAMARA, Carter. General Guidelines for Conducting Interviews. Jan. 2010. Disponível em: <<http://managementhelp.org/evaluatn/intrview.htm>>. Acesso em: 22 set. 2015.

MEER, Nasar; MODOOD, Tariq. How does Interculturalism Contrast with Multiculturalism? **Journal of Intercultural Studies**, v. 33, n. 2, p. 175-196, 2012.

METODOLOGIA. In: HOUAISS, Antônio. **Houaiss: Dicionário Eletrônico da Língua Portuguesa**. São Paulo: Objetiva, 2001.

METODOLOGIA. In: TRECCANI, Vocabolario. **Il vocabolario Treccani online**. 2016. Disponível em: <<http://www.treccani.it/vocabolario/>>. Acesso em: 26 fev. 2016.

MIGNOLO, Walter. **Coloniality: The Darker Side of Modernity**. 2007a. Disponível em: <https://www.macba.cat/PDFs/walter_mignolo_modernologies_eng.pdf>. Acesso em: 7 out. 2016.

MIGNOLO, Walter. El pensamiento decolonial: desprendimento e abertura. Um manifesto. In: CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSFOGUEL, R. (Eds.). **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre, 2007b. p. 25-46.

MIGNOLO, Walter. Geopolitics of Sensing and Knowing On (De)Coloniality, Border Thinking, and Epistemic Disobedience. **EIPCP Institut Européen pour des politiques culturelles endevenir**, Sep. 2011. Disponível em: <<http://eipcp.net/transversal/0112/mignolo/en>>. Acesso em: 7 out. 2016.

MIGNOLO, Walter. **Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking**. Princeton: Princeton University Press, 2012.

MOL, Annemarie. Política ontológica: algumas ideias e várias perguntas. In: NUNES, João; ROQUE, Ricardo (Orgs.). **Objectos impuros: experiências em estudos sociais da ciência**. Porto: Afrontamento, 2007. p. 63-75.

MONCERI, Flavia. **Interculturalità e comunicazione: una prospettiva filosofica**. Roma: Lavoro, 2006.

MONTE MÓR, Walkyria. Crítica e letramentos críticos: reflexões preliminares. In: ROCHA, Claudia Hilsdorf; MACIEL, Ruberval Franco. **Língua estrangeira e formação cidadã: por entre discursos e práticas**. Campinas: Pontes, 2013. p. 31-50.

MONTE MÓR, Walkyria. **Linguagem e leitura da realidade: outros olhos, outras vozes**. 1999. Tese (Doutorado em Linguagem e Educação) – Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1999.

MOREIRA, Daniel Augusto. **Método fenomenológico na pesquisa**. Boston: Cengage Learning, 2002.

MORIN, Edgar. **Educação e complexidade: os sete saberes e outros ensaios**. São Paulo: Cortez, 2002.

MOUFFE, Chantal. **Agonistics: Thinking the World Politically**. London: Verso, 2013.

NANCY, Jean-Luc. **Essere singolare plurale**. Tradução do italiano de D. Tarizzo, Torino: Einaudi, 2001.

NANCY, Jean-Luc. **The inoperative community**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991.

NAZIONE. In: CORTELAZZO, Michele; ZOLLI, Paolo. **Dizionario etimologico della lingua italiana**. Bologna: Zanichelli, 2008.

NIMAKO, Kwame; WILLEMSSEN, Glenn. **The Dutch Atlantic: Slavery, Abolition and Emancipation**. London: Pluto, 2011.

NUNES, José Walter Nunes; OLIVEIRA, Susana Damasceno de. Evidências da construção da figura do imigrante qualificado no Brasil: uma leitura a partir da Lei 6.815/80. In: VASCONCELOS, Ana Maria Nogales; BOTEGA, Tuíla. **Política migratória e o paradoxo da globalização**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2015. p. 33-52.

ORGANISATION FOR ECONOMIC CO-OPERATION AND DEVELOPMENT. **Labour Market Integration of Immigrants and their Children: Developing, Activating and Using Skills**. International Migration Outlook. Paris: OECD, 2014. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1787/migr_outlook-2014-en>. Acesso em: 12 nov. 2017.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. **Declaração Universal dos Direitos Humanos**. 10 dez. 1948. Disponível em: <https://www.unicef.org/brazil/pt/resources_10133.htm>. Acesso em: 4 set. 2016.

ORLANDI, Eni. Teorias da linguagem e discurso do multilinguismo na contemporaneidade. In: _____. **Política lingüística no Brasil**. Campinas: Pontes, 2007. p. 53-62.

PAASI, Anssi. Boundaries as social processes: Territoriality in the world of flows. **Geopolitics**, v. 3, n. 1, p. 69-88, 1998.

PAASI, Anssi. Bounded Spaces in a “Borderless World”: Border Studies, Power and the Anatomy of Territory. **Journal of Power**, v. 2, n. 2, p. 213-234, 2009.

PADILHA, Paulo Roberto. **Currículo intertranscultural: novos itinerários para a educação**. São Paulo: Cortez, 2004.

PANDIT, Prabodh B. Linguistics and Sociology. In: BARTSCH, Renate; VENNEMANN, Theo. **Linguistics and Neighbouring Disciplines**. New York: Elsevier, 1975. p. 171-180.

PAREKH, Bhikhu. Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory. **Ethnicities**, v. 1, n. 1, p. 109-115, 2001.

PASQUALOTTO, Giangiorgio. Dalla prospettiva della filosofia comparata all’orizzonte della filosofia interculturale. In: _____. **Per una filosofia interculturale**. Milano: Mimesis, 2008. p. 35-58.

PASQUALOTTO, Giangiorgio. **Dalla prospettiva della filosofia comparata all’orizzonte della filosofia interculturale**. 16 setembro 2012. Disponível em: <<https://artestudioteatrosocialeubuntu.wordpress.com/2012/09/16/uno-scritto-di-giangiorgio-pasqualotto/>>. Acesso: 10 set. 2017.

PENNYCOOK, Alastair. **Global Englishes and Transcultural Flows**. London: Routledge, 2007.

PEREIRA, Miguel Baptista. Crise e crítica. **Vértice**, v. 43, n. 456/457, p. 100-142, 1983.

PERRUCHOUD, Richard. **International Migration Law: Glossary on Migration**. Le Grand-Saconnex: International Organization for Migration, 2011.

PLATFORM FOR INTERCULTURAL EUROPE. **Rainbow Paper on a Learning Framework for Intercultural Dialogue**. 2008. Disponível em: <<https://cultureactioneurope.org/knowledge/intercultural-dialogue/rainbow-paper-7th-jan-2008-en/>>. Acesso em: 12 jun. 2015.

PRIGOGINE, Ilya; STENGERS, Isabelle. **A nova aliança: a metamorfose da ciência**. Brasília: Universidade de Brasília, 1984.

QUIJANO, Anibal. Colonialidad del poder y clasificación social. In: GROSFUGUET, R.; CASTRO-GÓMEZ, S. (Eds.). **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre, 2007a. p. 93-126.

QUIJANO, Anibal. Coloniality and Modernity/Rationality. **Cultural Studies**, v. 21, n. 2, p. 168-178, 2007b.

QUIJANO, Anibal. Coloniality of Power, Eurocentrism and Latin America. **Nepantla: Views from South 1.3** – Duke University Press, v. 1, p. 533-580, 2000.

RAJAGOPALAN, Kanavillil. O conceito de identidade em lingüística: é chegada a hora para uma reconsideração radical. In: SIGNORINI, Inês (Org.). **Língua(gem) e identidade: elementos para uma discussão no campo aplicado**. Campinas: Mercado de Letras; Fapesp, 1998. p. 21-45.

RAJAGOPALAN, Kanavillil. Política linguística: do que se trata ao final? In: NICOLAIDES, C. (Org.). **Política e políticas linguísticas**. Campinas: Pontes, 2013.

RAJAGOPALAN, Kanavillil. **Por uma linguística crítica: linguagem, identidade e a questão ética**. São Paulo: Parábola, 2009.

RANCIÈRE, Jaques. **A partilha do sensível: estética e política**. São Paulo: 34, 2005.

RANCIÈRE, Jaques. **Aisthesis: Scenes from the Aesthetic Regime of Art**. London: Verso, 2013.

RANCIÈRE, Jaques. **Dissensus: On Politics and Aesthetics**. London: Continuum,

2010.

RANCIÈRE, Jaques. **O desentendimento**. Tradução de Ângela Leite Lopes. São Paulo: 34, 1996.

RAVENSTEIN, Ernest. The laws of migration. **Journal of the Royal Statistical Society**, v. 48, part 2, p. 167-227, 1985.

REIS, Rossana Rocha. A política do Brasil para as migrações internacionais. **Contexto Internacional**, Rio de Janeiro, v. 33, n. 1, p. 47-69, jun. 2011. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010285292011000100003&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 2 set. 2016.

RICOEUR, Paul. **Da interpretação**: ensaio sobre Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1965.

RICOEUR, Paul. **Existência e hermenêutica**: o conflito das interpretações. Rio de Janeiro: Imago, 1978.

RIZVI, Fazal; LINGARD, Bob. **Globalizing Education Policy**. London: Routledge, 2010.

ROGALY, Ben. Workers on the Move: Seasonal Migration and Changing Social Relations in Rural India. **Gender and Development**, v. 6, n. 1, p. 21–9, 1998.

ROYOUX, Jean-Christophe. Se tudo é humano, então tudo é perigoso. In: CASTRO, Eduardo Viveiros de. **Encontros**. São Paulo: Beco de Azogue, 2008. p. 86-113.

SAID, Edward W. **Cultura e imperialismo**. Tradução de Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SAID, Edward W. **Orientalismo**: o oriente como invenção do ocidente. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SAID, Edward W. **Reflections on Exile: And Other Literary and Cultural Essays**. London: Granta Books, 2001.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **A gramática do tempo**: para uma nova cultura política. São Paulo: Cortez, 2010.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **A universidade no século XXI**: para uma reforma democrática e emancipatória da Universidade. São Paulo: Cortez, 2011.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Beyond Abyssal Thinking: From Global Lines to Ecologies of Knowledges. **Review**, v. 30, n. 1, p. 45-89, 2007.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Mundo caminha para rupturas. Entrevistado por Sarah Fernandes. **Rede Brasil Atual**, 8 jan. 2017. Disponível em: <<http://www.redebrasilatual.com.br/revistas/124/boaventura-de-sousa-santos-mundo-caminha-para-rupturas>>. Acesso em: 8 jan. 2017.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Por uma concepção multicultural de direitos humanos. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. 48, p. 11-32, jun. 1997.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Uma cartografia simbólica das representações sociais: o caso do direito. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, v. 24, p.139-172, 1988.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Org.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2009.

SARKOZY, Nicolas. **Multiculturalism has Failed, Says French President**. 2011. 1 vídeo (1 min 8 seg.), son., color. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=zj41TDPFW50&t=4s>>. Acesso em: 24 abr. 2015.

SASSEN, Saskia; GREGORIO, Maria. **Migranti, coloni, rifugiati**: dall'emigrazione di massa alla fortezza Europa. Milano: Feltrinelli, 1999.

SAVIANI, Dermeval. **Tendências e correntes da educação brasileira**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1990.

SAYAD, Abdelmalek. La doppia pena del migrante: riflessioni sul 'pensiero di Stato'. **Aut Aut**, v. 275, p. 8-16, 1996.

SAYAD, Abdelmalek; BOURDIEU, Pierre; PALIDDA, Salvatore. **La doppia assenza**: dalle illusioni dell'emigrato alle sofferenze dell'immigrato. Milano: Raffaello Cortina, 2008.

SCHMIDT, S. J. Ernst von Glasersfeld's Philosophy of Language: Roots, Concepts, Perspectives. In: STEFFE, Leslie P.; THOMPSON, Patrick W. (Eds.). **Radical Constructivism in Action**: Building on the Pioneering Work of Ernst von Glasersfeld. New York: Routledge, 2000. p. 23-34.

SEIS imigrantes haitianos são baleados em São Paulo. **Carta Capital online**, 8 ago. 2015. Disponível em: <<https://www.cartacapital.com.br/blogs/parlatorio/seis-imigrantes-haitianos-sao-baleados-em-sao-paulo-9027.html>>. Acesso em: 8 fev. 2018.

SILVA, Tomaz Tadeu da. A produção social da identidade e da diferença. In: SILVA, Tomaz Tadeu da Silva (Org.). **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, 2000, p.73-102.

SLIMBACH, Richard. The Transcultural Journey. **Frontiers: The Interdisciplinary Journal of Study Abroad**, v. 11, p. 205-230, 2005.

SOUZA, Jessé. **A tolice da inteligência brasileira**. Ou como o país se deixa manipular pela elite. São Paulo: Leya, 2015.

SOUZA, Lynn Mario T. Menezes de. Cultura, língua e emergência dialógica. **Revista Letras & Letras**, Uberlândia, v. 26, n. 2, p. 289-306, 2010.

SOUZA, Lynn Mario T. Menezes de. Hibridismo e tradução cultural em Bhabha. In: ABDALA, Benjamin Júnior (Org.). **Margens da cultura: mestiçagem, hibridismo & outras misturas**. São Paulo: Boitempo, 2004. p. 113-133.

SOUZA, Lynn Mario T. Menezes de. Multiliteracies and Transcultural Education. In: GARCIA, O.; FLORES, N; SPOTTI, M. **The Oxford Handbook of Language and Society**, New York : Oxford University Press, 2017. p. 261-283.

SOUZA, Lynn Mario T. Menezes de. Para uma redefinição de letramento crítico: conflito e produção de significação. In: MACIEL, Ruberval F. (Org.). **Formação de professores de línguas: ampliando perspectivas**. Jundiaí: Paco, 2011. p. 128-140.

SOUZA, Lynn Mario T. Menezes de; MONTE MÓR, Walkyria. **Orientações curriculares do ensino médio: línguas estrangeiras, linguagens, códigos e tecnologias**. Brasília: MEC-SEB, 2006.

STENGERS, Isabelle. **La guerra delle scienze**. Roma: Luca Sossella, 2005a.

STENGERS, Isabelle. Reclaiming Animism. **E-flux**, n. 36, July 2012. Disponível em: <<http://www.e-flux.com/journal/reclaiming-animism/>>. Acesso em: 16 jul. 2015.

STENGERS, Isabelle. The Cosmopolitical Proposal. In: LATOUR, Bruno; WEIBEL, Peter. **Making Things Public: Atmospheres of Democracy**. Karlsruhe, Germany: MIT Press, 2005p. 994-1003, 2005b.

STENGERS, Isabelle. **The Invention of Modern Science**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000.

STEVENS, Wallace. Description without Place [Poem]. **The Sewanee Review**, v. 53, n. 4, 1945, p. 559-565.

STIEGLER, Bernard. **States of Shock: Stupidity and Knowledge in the 21st Century**. Cambridge: Polity, 2015.

SUÁREZ-OROZCO, Marcelo; QIN-HILLIARD, Desiree. **Globalization, Culture and Education in the New Millenium**. Berkeley: University of California Press, 2004.

SUGIMOTO, Luiz. Vetos podem desfigurar Lei de Migração, alertam especialistas. **Jornal da Unicamp**, 3 out. 2017. Disponível em: <<https://www.unicamp.br/unicamp/ju/noticias/2017/10/03/vetos-podem-desfigurar-lei-de-migracao-alertam-especialistas>>. Acesso em: 8 out. 2017.

TAILCHE, Khalid B. M. **Contrapontos no pensamento fundamentalista**: para uma análise crítica. 2012. 288 f. Tese (Doutorado em Estudos Linguísticos e Literários em Inglês) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

TAILCHE, Khalid B. M. Os muros do medo. **Istituto Cultura Árabe**, 3 dez. 2009. Disponível em: <<http://www.icarabe.org/artigos/os-muros-do-medo>>. Acesso em: 3 abr. 2015.

TAILCHE, Khalid B. M. The Role of the Arab-Christian Immigrants in the Americas during the Arabic Literary Renaissance and the Current Challenge of Identity. In: HADJIGEORGIOU, Nasia (Org.). **Identity, Belonging and Human Rights: A Multi-Disciplinary Perspective**. Oxford: Inter-Disciplinary Press, 2016. p. 59-68.

TAILCHE, Khalid; EL GEBALY, Maged. O humanismo secular de Edward Said. **Revista Crioula**, v. 11, 2012. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/crioula/article/view/55532/59050>>. Acesso em: 25 jul. 2017.

TAZZIOLI, Martina et al. Migrant Struggles: New keywords – Migration and Borders. **Cultural Studies**, v. 29, n. 2, p. 80-83, 2014.

TELLES, Edward. **Racismo à brasileira**: uma nova perspectiva sociológica. Rio de Janeiro: Relume-Dumará; Fundação Ford, 2003.

TSING, Anna. Unruly Edges: Mushrooms as Companion Species – for Donna Haraway. **Environmental Humanities**, v. 1, n. 1, p. 141-154, 2012.

UNIÃO EUROPEIA. Disponível em: <https://europa.eu/european-union/index_pt>. Acesso em: 23 out. 2016.

UNIÃO EUROPEIA. **EUR-Lex - I29017, 2006**. Disponível em: <<https://eur-lex.europa.eu/legal-content/EN/TXT/?uri=LEGISSUM%3AI29017>>. Acesso em: 5 nov. 2017.

UNITED NATIONS EDUCATIONAL, SCIENTIFIC AND CULTURAL ORGANIZATION. **Intercultural Competences: Conceptual and Operational Framework**. Paris: Unesco, 2013.

UNITED NATIONS EDUCATIONAL, SCIENTIFIC AND CULTURAL ORGANIZATION. **Declaração Universal Sobre a Diversidade Cultural**. Paris: Unesco, 2002. Disponível em:

<<http://unesdoc.unesco.org/images/0012/001271/127160por.pdf>>. Acesso em: 19 abr. 2015.

URZI, Domenica; WILLIAMS, Colin. Beyond Post-National Citizenship: An Evaluation of the Experiences of Tunisian and Romanian Migrants Working in the Agricultural Sector in Sicily. **Citizenship Studies**, v. 21, n. 1, p. 136-150, 2017.

VATTIMO, Gianni. **A tentação do realismo**. Tradução de Reginaldo Di Piero. Rio de Janeiro: Lacerda; Istituto Italiano di Cultura, 2001.

VATTIMO, Gianni. Dialettica, differenza, pensiero debole. In: VATTIMO, Gianni; ROVATTI, Pier Aldo (Orgs.). **Il pensiero debole**. Milano: Feltrinelli, 2010. p. 12-28.

VATTIMO, Gianni. **Nihilism & Emancipation: Ethics, Politics, & Law**. New York: Columbia University Press, 2006.

VATTIMO, Gianni; PRATERLINI, Piergiorgio. **Non essere Dio: un'autobiografia a quattro mani**. Milano: Ponte alle Grazie, 2015.

VATTIMO, Gianni; ZABALA, Santiago. **Hermeneutic Communism: From Heidegger to Marx**. New York: Columbia University Press, 2011.

VERTOVEC, Steven. Towards Post-Multiculturalism? Changing Communities, Conditions and Contexts of Diversity. **International Social Science Journal**, v. 61, n. 199, p. 83-95, 2010.

VIGNA, Carmelo. Dal multiculturalismo all'interculturalità: la regola d'oro. In: VIGNA, C.; BONAN, E. (Orgs.). **Multiculturalismo e interculturalità: l'etica in questione**. Milano: Vita e Pensiero, 2011. p. 3-14.

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. São Paulo: Cosac Naif, 2010.

WALSH, Catherine. Interculturalidad crítica y (de)colonialidad. **Signo y pensamiento** 46, v. 24, p. 40-49, jan./jun. 2005.

WALSH, Catherine. **Interculturalidad crítica y (de)colonialidad: ensayos desde Abya Yala**. Quito: Abya Yala, 2012.

WALSH, Catherine. Interculturalidad crítica y educación intercultural. In: VIAÑA, J. et al. **Construyendo interculturalidad crítica**. La Paz: Instituto Internacional de Integración del Convenio Andres Bello, 2010. p. 75-96.

WALSH, Catherine. Interculturalidad y colonialidad del poder: un pensamiento y posicionamiento "otro" desde la diferencia colonial. In: CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSFUGUEL, R. (Eds.). **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre, 2007. p. 47-

62.

WEIGAND, Odila. Análise bioenergética: um panorama atual. **Federação Latino-Americana de Análise Bioenergética**, 11 jun. 2013. Disponível em: <<https://www.analisebioenergetica.com/fla/analise-bioenergetica-um-panorama-atual/>>. Acesso em: 20 jul. 2017.

WERBNER, Pnina. Multiculturalism from Above and Below: Analysing a Political Discourse. **Journal of Intercultural Studies**, v. 33, n. 2, p.197-209, 2012.

WHITE, Hayden. The Value of Narrativity in the Representation of Reality. **Critical Inquiry**, v.7, n. 1, p. 5-27, 1980.

WIEVIORKA, Michel. **Multiculturalisme**: le débat est-il clos?. 3 mar. 2015. Disponível em: <<http://wieviorka.hypotheses.org/351>>. Acesso em: 5 mar. 2016.

WIND, Edgar. **Arte e anarquia**. Milano: Adelphi, 1986.

WOODWARD, Catherine. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, T. **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 7-72.

WRIGHT, Sue. What is language? A response to Philippe van Parijs. **Critical Review of International Social and Political Philosophy**, v. 18, n. 2, p. 113-130, 2015.

ZOLBERG, Aristide R. The next waves: migration theory for a changing world. **Internation Migration Review**, v. 23. n.3. p.403-430,1989

APÊNDICE A – Tabela das entrevistas São Paulo, Brasil

Entrevistas

Local: São Paulo, Brasil.

Sigla Adotada: SP – entrevistado São Paulo

Entrevista	Participante
17/11/2015	LuSP Assessor Especial “Fundacao Paulistana de Educação e Tecnologia”
15/10/2017	PSP Responsavel “Missão Paz”
12/11/2017	ASP Responsavel Eixo Trabalho “Missão Paz”
04/11/2017	JoSP Responsavel Eixo Cidadania “Missão Paz”
06/11/2015	HSP Professor de Português Voluntario “Missão Paz”
06/06/2017	CSP Professor Português Voluntario “Adus”
24/10/2017	LSP Professora Português Voluntario “Adus”
11/12/2017	YSP Professor Português Voluntario “Adus”
18/11/2017	FSP Professor Português Voluntario “Adus”
19/11/2017	ZSP Migrante do Togo – Solicitante de refugio
30/10/2017	JSP Migrante do Congo – Em situação de refugio
12/11/2017	ASP Migrante da Siria – Em situação de refugio
18/10/2017	RSP Migrante da Angola – Solicitante de refugio

APÊNDICE B – Tabela entrevistas Pádua, Itália

Entrevistas

Local: Padua, Itália.

Sigla Adotada: PD – entrevistado Padova

Entrevista	Participante
4/09/2017	APD Responsável Progetto SPRAR
20/01/2016	MaPD Professora de italiano
06/09/2017	LPD Professores (dois) do projeto “Liberamente”
25/08/2017	MPD Responsavel “Razzismo Stop”
12/01/2016	APD Mediadora linguístico-cultural
12/01/2016	BPD Mediadora linguístico-cultural - <i>Comune di Padova</i>
25/08/2017	SePD Operadora SPRAR
24/08/2016	NPD Operador
04/09/2017	SPD Operador
19/01/2016	DPD Migrante do Benin – Solicitante de refugio
25/08/2017	TPD Migrante do Congo – Em situação de refugio
03/09/2017	DPD2 Migrante do Benin – Solicitante de refugio
04/09/2017	TPD2 Migrante do Congo – Em situação de refugio

APÊNDICE C – Roteiros-guia para entrevistas

1. Para Mediadores/Operadores Interculturais;

1. Para operadores

1. *Qual é il tuo ruolo in questa associazione? Puoi descrivermi un po' i tuoi compiti e il tuo rapporto con le persone in situazione di rifugio? Secondo te, perché viene usato il termine "Mediatore"? Quali sono le differenze con l'operatore?*

Qual é seu papel nessa associação/ONG? Pode, por favor, descrever sua rotina, quais seus papeis e qual sua relação com as pessoas em situação de refúgio?

2. *Quali sono le maggiori sfide e quali le soddisfazioni di questo lavoro? Cosa dovrebbe migliorare in questo campo?*

Quais são os maiores desafios e quais as conquistas desse trabalho? O que precisaria ser melhorado nessa área?

3. *Hai difficoltà di comunicazione? Di che tipo? Come reagisci o come cerchi di superarle?*

Você tem dificuldades de comunicação? Quais, por exemplo? Como você reage e como você tenta superá-las?

4. *Parliamo di te: Qual é stato il tuo percorso per arrivare qui? Da quanto lavori in questo campo? E in questa associazione?*

Como você chegou a atuar nessa área? Há quanto você trabalha nessa área? E nessa associação?

5. *Che tipo di formazione hai? Perché hai deciso di intraprendere questo percorso?*

Qual é sua formação? Porque você decidiu trilhar esse caminho?

6. *Cos'è per te l'integrazione? Qual è il ruolo della lingua in questo processo?*

O que você entende com integração? Qual o papel da língua nesse processo?

7. *Quante lingue parli? Le persone con cui vivi, i tuoi amici, di che nazionalità sono?*

Quantas línguas você fala? As pessoas com as quais você convive, seus amigos, de que nacionalidades são?

8. *Secondo te, come sono viste le persone in situazione di rifugio dagli italiani? Vedi delle differenze tra gli operatori delle associazioni e le le altre persone? Pensi che la società italiana possa imparare qualcosa da questo incontro? E tu, hai imparato qualcosa?*

Como você acha que as pessoas em situação de refúgio e os migrantes sejam vistos pelos brasileiros? Você percebe alguma diferença de percepção entre as pessoas que trabalham nas associações e as outras pessoas? Você acha que a sociedade brasileira possa aprender alguma coisa desse encontro? E você aprendeu alguma coisa?

9. *Quali sono le cause di discriminazione in Italia, secondo te?*

Quais você acha sejam as maiores causas de discriminação no Brasil?

10. *Secondo te, l'Europa può definirsi plurilingue e multiculturale? Parlare un'altra lingua, secondo te, aiuta a capire la diversità? Il tuo modo di pensare e vedere il mondo è cambiato da quando fai questo lavoro?*

Você acha que o Brasil se pode definir plurilingue e multicultural? Falar outra língua, ajuda a entender a diversidade? Sua forma de ver o mundo mudou desde quando faz este trabalho?

11. *Cosa pensi che un Paese debba fare con i migranti? Cosa pensi delle politiche migratorie italiane o europee?*

Qual você acha tem de ser a atitude de um país com os migrantes? O que você acha das políticas migratórias brasileiras?

2. Para *facilitatori linguistici* / professores de língua portuguesa:

1. *Qual é il tuo ruolo in questa associazione? Puoi descrivermi un po' i tuoi compiti e la struttura del corso di lingua. Secondo te perchè viene usato il termine "Facilitatore"?*

Qual é seu papel nessa associação/ONG? Pode, por favor, descrever sua rotina, quais seus papeis?

2. *Parliamo del corso: Come viene deciso il livello di ogni studente? Che tipo di studenti hai? (da dove vengono/ quante lingue parlano/ che storia hanno?)*

Vamos falar do curso: Como é decidida a participação de um estudante em um determinado nível? Que tipo de alunos tem (de onde são/quantas línguas falam/histórias deles?)

3. *Usate qualche sistema di valutazione durante o alla fine del corso? Cosa cercate di valutare?*

Existe algum sistema de avaliação ao longo ou ao final do curso? O que buscam avaliar?

4. *Trovi difficile lavorare con studenti di diversa provenienza?*

Acha difícil trabalhar com alunos de origem diferente?

5. *Sei tu che decidi la struttura del corso o c'è un coordinatore? Come suddividi la lezione? Che libro usate e perché? Porti materiale extra a lezione, oltre al libro? Di che tipo? Segui qualche metodologia specifica?*

É você que decide a estrutura do curso ou existe um coordenador? Como são divididas as aulas? Vocês usam algum livro? Porque este? Você usa outros materiais na aula? Que tipo de materiais? Você se inspira a uma determinada metodologia?

6. *Ci sono dei momenti di dibattito, per chiacchierare o di confronto? Come li gestisci?*

Existem momentos para debate, bate papo ou diálogo? Qual é seu papel nestes momentos?

7. *Ci sono dei momenti che dedichi alla trasmissione della cultura italiana? Se sì, in che modo? Che tipo di attività usi? Perché?*

Tem momentos que você dedica à cultura? De que forma? Com quais atividades? Porquê?

8. *Ci sono dei momenti che potresti definire di lavoro sul concetto di cittadinanza? Se sì, in che modo? Che tipo di attività usi? Perché?*

Existem momentos que você definiria como dedicados a trabalhar a cidadania? Em que modo? Que tipo de atividades? Porquê?

9. *Quali sono le maggiori difficoltà che riscontrano i tuoi alunni? Che tipo di errori fanno più comunemente?*

Quais são as maiores dificuldades que seus alunos encontram? Que tipo de erros fazem mais?

10. *Hai difficoltà di comunicazione con gli alunni? Di che tipo? Come reagisci o come cerchi di superarle? Come valuti l'uso di una lingua diversa dall'italiano a lezione?*

Tem dificuldade de comunicação com os alunos? Quais? Como você reage ou tenta superá-las? Como você avalia o uso de uma língua diferente do português na aula?

11. *Parliamo di te: Qual é stato il tuo percorso per arrivare qui? Da quanto lavori in questo campo? E in questa associazione?*

Como você chegou a atuar nessa área? Há quanto você trabalha nessa área? E nessa associação?

12. *Che tipo di formazione hai? Perché hai deciso di intraprendere questo percorso?*

Qual é sua formação? Porque você decidiu trilhar esse caminho?

13. *Quali sono le maggiori sfide e quali le soddisfazioni di questo lavoro? Cosa dovrebbe migliorare in questo campo?*

Quais são os maiores desafios e quais as conquistas neste trabalho? O que teria que ser melhorado?

14. *Cos'è per te l'integrazione? Qual é il ruolo della lingua in questo processo?*

O que você entende com integração? Qual o papel da língua nesse processo?

15. *Quante lingue parli? Le persone con cui vivi, i tuoi amici, di che nazionalità sono?*

Quantas línguas você fala? As pessoas com as quais você convive, seus amigos, de que nacionalidades são?

16. *Secondo te, come sono viste le persone in situazione di rifugio dagli italiani? Vedi delle differenze tra gli operatori delle associazioni e le le altre persone? Pensi che la società italiana possa imparare qualcosa da questo incontro? E tu, hai imparato qualcosa?*

Como você acha que as pessoas em situação de refugio e os migrantes sejam vistos pelos brasileiros? Você percebe alguma diferença de percepção entre as pessoas que trabalham nas associações e as outras pessoas? Você acha que a sociedade brasileira possa aprender alguma coisa desse encontro? E você aprendeu alguma coisa?

17. *Quali sono le cause di discriminazione in Italia, secondo te?*

Quais você acha sejam as maiores causas de discriminação no Brasil?

18. *Secondo te, l'Europa può definirsi plurilingue e multiculturale? Parlare un'altra lingua, secondo te, aiuta a capire la diversità? Il tuo modo di pensare e vedere il mondo é cambiato da quando fai questo lavoro?*

Você acha que o Brasil se pode definir plurilingue e multicultural? Falar outra língua, ajuda a entender a diversidade? Sua forma de ver o mundo mudou desde quando faz este trabalho?

19. *Cosa pensi che un Paese debba fare con i migranti? Cosa pensi delle politiche migratorie italiane o europee?*

Qual você acha tem de ser a atitude de um país com os migrantes? O que você acha das políticas migratórias brasileiras?

3. Para migrantes

1. *Qual è la tua prima lingua? Quante lingue parli? In quali di queste lingue scrivi comunemente?*

What is your first language? How many languages do you speak? Which language do you usually use for writing?

Qual é sua primeira lingua? Quantas linguas você fala? Qual destas linguas você usa normalmente para escrever?

2. *Qual è il tuo titolo di studio e che lavoro svolgevi prima di venire in Italia? Qual è la tua situazione giuridica qui in Italia? Fai qualche lavoro o studi qui? Se no, vorresti? Per quale motivo pensi di non esserci riuscito?*

What is your education level and what was your work before migrating to Italy? What is your legal status in Italy? Are you studying or working here in Italy? If not, would you like to? Why do you think you didn't manage to obtain employment?

Qual é seu título de estudo e que trabalho você fazia antes de chegar no Brasil? Qual é sua situação jurídica aqui? Você trabalha ou estuda? Se não, gostaria? Qual você acha seja a razão de não ter conseguido?

3. *Da quanto vivi in Italia? Hai vissuto in altri Paesi oltre all'Italia? I tuoi progetti sono di rimanere qui? O vorresti trasferirti? Se sí, dove e perché?*

How long are you have you been staying in Italy? Did you live in other countries before? Are you planning to settle here or to move to another country? Why?

Há quanto tempo você mora no Brasil? Você morou em outros países antes? Você tem planos de ficar aqui? Ou gostaria de se mudar? Se sim, onde e porque?

4. *Com'è stata l'arrivo in Italia? Come sei riuscito a comunicare? Sapevi già un po' di italiano prima di arrivare? Hai qualcosa da dire sul sistema di accoglienza italiano? Come sei arrivato a Padova?*

What is your experience of your arrival in Italy? How did you manage to communicate? Did you speak a little Italian before arriving? Do you have any comment on the Italian immigrant reception? How did you get to Padua?

Como foi sua experiência de chegar no Brasil? Como você conseguiu se comunicar? Você falava português antes de chegar? Você tem algum comentário sobre o sistema de acolhida brasileiro? Como você chegou em São Paulo?

5. *Per quale motivo partecipi al corso di italiano? Come definisci il tuo livello d'italiano scritto/parlato? Parli e scrivi in italiano fuori dal corso?*

Why did you enrol into the Italian course? How would you define your level of knowledge of the Italian language (spoken and written)? Do you speak or write Italian outside school?

Porque você participa ao curso de português? Como você definiria seu nível da língua oral e escrita? Você usa o português fora da sala de aula?

6. *Secondo te, imparare l'italiano ti aiuterà ad integrarti? Cosa significa per te imparare l'italiano? Ti è più facile capire il modo di pensare degli italiani da quando sai l'italiano? Parlare bene l'italiano aiuta ad avere una vita più facile?*

In your opinion, learning Italian will help you to better integrate? What's the importance for you of learning Italian? Do you think that speaking a good

Italian will make your life easier? Do you think that learning the language will help you to understand how Italian think?

Você acha que aprender o português vai te ajudar na integração? O que significa para você aprender português? Você acha que falar bem português facilitaria sua vida? Você acha que falar português ajudaria a entender a forma de pensar brasileira?

7. *Quali aspetti della cultura italiana ti vengono insegnati nel corso? Come ti vengono insegnati? Se potessi cambiare qualcosa del corso, cosa cambieresti? Cosa vorresti imparare?*

Which aspects of Italian culture are taught in the course? How are they taught? How would you improve the course? What else would you like to learn?

Quais aspetos da cultura brasileira são ensinados nesse curso? Como são ensinados? O que você mudaria das aulas? O que você gostaria de aprender?

8. *Le persone con cui vivi, i tuoi amici, di che nazionalità sono? Cos'è per te l'integrazione? Come ti trovi a Padova?*

Your friends and the people you hang out with are from your country or other nationalities? Have you made friends with any Italian? What does integration mean to you? How do you get on in Padua?

As pessoas da sua convivência, seus amigos, de que nacionalidade são? O que é para você integração? Como anda sua vida em São Paulo?

9. *Quali sono le cause di discriminazione in Italia, secondo te? Se non riesci a spiegarti in italiano, ti capita di parlare in un'altra lingua? Quali sono le reazioni?*

What do you think are the causes of discrimination in Italy? If you don't manage explaining yourself in Italian, do you try with another language? What are the reactions of the Italians?

Quais você acha sejam as maiores causas de discriminação no Brasil? Se você não conseguir se explicar em português, acontece de você falar outra língua? Quais são as reações dos brasileiros?

10. *Secondo te, come sono viste le persone in situazione di rifugio/migranti dagli italiani? Vedi delle differenze tra gli operatori delle associazioni e le le altre persone? Pensi che la società italiana possa imparare qualcosa da questo incontro culturale? E tu, hai imparato qualcosa?*

According to you, what do the Italian thinks of the immigrants like you? Is the general attitude different from that of the people who work in this NGO? Do you think the Italian can learn something by coming in contact with immigrants? And you, did you learn something? Has your way of thinking changed?

De acordo com você, como você acha que as pessoas em situação de refugio e os migrantes sejam vistos pelos brasileiros? Você percebe alguma diferença de percepção entre as pessoas que trabalham nas associações e as outras pessoas? Você acha que a sociedade brasileira possa aprender alguma coisa desse encontro? E você aprendeu alguma coisa?

ANEXO A – Carta di Lampedusa

THE CHARTER OF LAMPEDUSA

Index:

PREAMBLE

PART I

I.1-FREEDOM OF MOVEMENT

I.2-FREEDOM OF CHOICE

I.3-FREEDOM TO STAY

I.4-FREEDOM TO PLAN A NEW LIFE, WHEN MOVEMENT IS NECESSARY

I.5-PERSONAL FREEDOM

I.6- FREEDOM TO RESIST

PART II

II.0-DEMILITARIZATION OF BORDERS

II.1-FREEDOM OF MOVEMENT

II.2-FREEDOM OF CHOICE

II.3-FREEDOM TO STAY

II.4-FREEDOM TO PLAN A NEW LIFE, WHEN MOVEMENT IS NECESSARY

II.5-PERSONAL FREEDOM

THE CHARTER OF LAMPEDUSA PREAMBLE.

The Charter of Lampedusa is a pact achieved mainly through a constituent grassroots process which brought together various organizations, associations and individuals in Lampedusa from the 31st of January to the 2nd of February 2014. The gathering followed the death of over 600 women, men and children in the shipwrecks of the 3rd and 11th of October 2013, the most recent of a long series of tragedies. The Mediterranean Sea has become a cemetery as a result of current migration control policies. The Charter is not intended as a draft law, legislative proposal or as a petition to governments. All the groups and individuals who undersign the Charter of Lampedusa commit to putting it into practice and to defending its principles through our endeavours, in the ways, languages and actions that each of us considers relevant, whether or not the Charter obtains recognition by current state and/or supra-state institutions. Context: The Charter of Lampedusa intends the whole planet as its sphere of application. The island of Lampedusa - at the very centre of the Mediterranean - is its place of origin. Lampedusa is a necessary transit point, but it has found itself behind a frontier. Current government and migration control policies have led to tens of thousands dying in their attempt to reach the island. With the Charter of Lampedusa we want, instead, to return the island and its islanders to their normal roles. Through this subversion of the predominant economic and political rules, we want to start moving our world forward. For many years the European Union has created a political, territorial and existential geography based on exclusion and the limitation of mobility. This geography serves only economic interests. It produces a neat distinction between those who have the right to move freely and those forced to face endless obstacles, not least of which is the risk of losing their life, in order to move from place to place. It also engenders a deepening of inequalities, which have already been exacerbated by the economic crisis which has been ongoing for almost a decade. We declare that such migration policies are totally unacceptable, because the only things they foster are inequality and exploitation.

Starting from the construction of a freedom-based alternative, founded on new prospects for individual lives, with no distinctions made on the basis of nationality, citizenship and/or place of birth, the Charter of Lampedusa calls for a radical transformation in the social, economic, political, cultural and legal relations which form the basis of global injustice. The Charter of Lampedusa states that, as human beings, we all inhabit the planet Earth as a shared space. This common environment must be respected. Differences must be considered as assets, a source of new opportunities, and must never be exploited to build barriers. The Charter of Lampedusa has two parts. This division aims to highlight the tension between our desires and convictions on the one hand, and the reality of the world we live in on the other: Part I: Our founding principles through which we aim to develop the struggles and actions inspired by the Charter of Lampedusa. Part II: Our response to current migration policies and militarization of national borders. The combination of these produces inequality, racism, discrimination, exploitation, confinement and the death of fellow human beings.

PART I

I.1 FREEDOM OF MOVEMENT

The Charter of Lampedusa asserts Freedom of Movement for every human being. The Charter of Lampedusa asserts that every human being must be free to move according to their wish. Recognizing that: - human history is the history of migrations, but that migration today is also a basic feature of neoliberalism and the capitalist economic system; - migratory policies are today between the main class division mechanisms to arise asymmetries and colonial relationships; - the hypocrisy of any rhetoric supports the clear target to stall humans" mobility; - moving in the world according to the needs of the global economy is an imperative which is forced upon a large number of human beings, whilst personal movement is a privilege accorded only to a world minority; - the regulation of migration routes creates a hierarchy of inclusion and exclusion for millions of humans; The Charter of Lampedusa asserts that no distinction can or should be made between: -people who can move freely and those who cannot, on the basis of their native countries and their social, legal and economic status; -those who can move freely and those who are subjected to the needs of the destination country; - those who can move freely and those who require permission; 1. - those who can move freely and those who, to travel the same path, must suffer discrimination, exploitation, violence – including sexual violence, dehumanization and marketization, limitation of their personal freedom, and the risk of losing their life.

I.2 FREEDOM OF CHOICE

Observing how migration control policies serve to: -direct individuals' migration routes, forcing persons to stay in some countries; pushing them back to transit countries or sending them back to the country of first arrival; -limit the freedom of individuals to choose their own route, country of residence and the right to freely change it at any time in their life; The Charter of Lampedusa affirms that every human being is free to choose where to live and therefore is free to oppose any obstacle preventing this; - adolescents also avail of this freedom, though they need to be protected because they are under the age of 18.

I.3 FREEDOM TO STAY

Recognising that: -the armed conflicts, natural disasters and injustices ravaging large

parts of the planet, are phenomena linked to the current economic m the place of arrival on the basis of labour market needs; the freedom to stay and to plan a life in a chosen place, implies freedom from any form of exploitation and it requires access to healthcare, housing, work, education, communication and legal information, with no discrimination; any obstacle, in any sphere of life, which can obstruct this freedom must be removed.

I.4-FREEDOM TO PLAN A NEW LIFE, WHEN MOVEMENT IS NECESSARY

Because -the chronic and structural socio-economic production of conflicts, as well as climatic and environmental disasters, may result in an immediate need to leave, The Charter of Lampedusa affirms that every human forced to leave their country of birth/residence due to physical, economic, social, cultural, individual/group potential or past persecutions, has the freedom to choose where to settle and has the right to be reunited in their new home with their loved ones. In no way should this freedom negate the freedom to travel, to stay and to choose where to live of people who are not in the above conditions. The Charter of Lampedusa affirms that in such cases as listed above, everyone must immediately be granted and assured the possibility of travelling safely, with no pre-requirements or impediments. The Charter of Lampedusa furthermore asserts that: everybody in the above conditions, must be guaranteed legal, economic, social, cultural and existential protection in all the countries they cross; this protection must also be guaranteed wherever these people choose to settle, so that they can build and fulfil their life plans; these safeguards must be assured even if they decide to change place to live in.

I.5-PERSONAL FREEDOM

The Charter of Lampedusa states that no human being must ever be deprived of personal freedom, and thus be confined or detained, for having exercised their freedom to move from their place of birth/citizenship/arrival or their freedom to stay where they have chosen to settle.

I.6-FREEDOM TO RESIST

The Charter of Lampedusa affirms everyone's Freedom to resist policies which foster inequality and disparity, intended to create divisions, discrimination, exploitation and precariousness of human beings, and which generate inequalities. Because current migration control policies are one of the main instruments to create these conditions, The Charter of Lampedusa affirms the freedom of everybody to resist these whole policies, as well as in their specific operating mechanisms, such as the institutions of containment and/or detention centres, of borders, acted through stay permits linked to work contracts. We affirm the freedom to resist practices of deportation and refoulement, unequal access to jobs and housing, exploitation of the migrant labour force, increasing uncertainty of living and working conditions, policies of selection and containment of mobility on the basis of the market economy, visa policies, quota policies, militarization of sea and land, to control and prevent the mobility of human beings. The Charter of Lampedusa also affirms the freedom and the duty to disobey unjust orders.

PART II

II.0- DE-MILITARIZATION OF BORDERS EU

countries like Germany, France, UK, Netherlands, Italy, Spain and Sweden, are amongst the ten greatest weapons exporters in the world; - a very high percentage of

this weaponry is imported by countries from which people are escaping because of conflicts, human rights violation, lack of democracy; - current migration control policies entail a militarization of domestic territories and border zones, under the pretence of granting humanitarian aid or providing security or vigilance measures; - the control of borders and migrants is intertwined with the militarization of territories for war purposes and to defend the predominant financial interests; - this form of militarization spreads additional violence on persons, including sexual violence, particularly on women's bodies; - militarization produces death, and often entails the disappearance of bodies, thus depriving survivors and relatives of a natural mourning process, The Charter of Lampedusa marks the need for the immediate abolition of all operations linked to militarization and to management of border control mechanisms, both military and civilian, including military training for refoulement and for control of people's mobility on international territories. The Charter of Lampedusa thus calls for the redirection of all those resources allocated and invested in this field to the guarantee of safe routes for people who migrate out of need, as well as for social reasons. The militarization of domestic territories and borders is presented as a humanitarian-security bond; states prevent migrants from reaching European lands, hinder their routes, filter and block departures. The Charter of Lampedusa calls for the abolition of: • the Eurosur system, conceived to impede access to the EU territories; • the European agency Frontex, officially conceived to combat the arrival of migrants in EU lands, and its current operations • all the operations of the European Union and its member states, both those carried out in border areas (like the operation Mare Nostrum which started in 2013) and those which involve intervention in non-EU states (such as Eubam which started in Libya in 2013); • all the control and communication systems and military agenda (electronic and satellite systems, radars, drones, biometric control systems, air and sea vehicles) intended to control migrations and/or militarize territories for purposes of war and the assertion of dominant economic interests; • all material barriers, in particular the walls and physical barriers surrounding the European Union and which are expanding into bordering states with the aim of preventing freedom of movement. Furthermore, as regards the role that militarization has taken on in the specific context of Sicily: the Charter of Lampedusa calls for an immediate halt to: • the use of the Sigonella Naval Air Station for the transit of specialized divisions of the US military that are used for the training of police and armed forces of African regimes; • the strategic role of the Sigonella base for the control and management of drones which belong to the US and NATO forces, and which also serve as vigilance and support for operations which control and obstruct migrations; • the procedures for the installation of one of the MUOS ground stations at Niscemi which will have, amongst others, the task of strategically coordinating mobile users, including drones, in the surveillance operations in the Mediterranean and refoulement of migrants in extraterritorial regime.

II.1 FREEDOM OF MOVEMENT

The Charter of Lampedusa asserts the need to immediately abolish visas. Visas only allow a selected mobility based on financial possibilities, blocking the free movement of one part of the world population; -people whose visas are denied risk their lives in order to move or are discriminated against in their access to rights and services once they have reached Europe; -agreements between EU and countries at migration risk include measures of militarization and border controls, producing negotiation of entry quotas on EU territory. The Charter of Lampedusa thus calls for - the abolition of

“migratory clauses” from any agreement - any country on whom such rules are imposed, to reject this practice. - opposition to current European neighbourhood policies, freeing the relation between peoples and States from every form of exploitation intended to control migrations. Current EU migration policies tend to link EU citizen’s legal residence to labour market needs, producing indissoluble ties between residence permits and employment contracts; -these ties can limit rights and protection of all workers, as migrants can thus be held to ransom by their employers. The Charter of Lampedusa calls for a separation between the right to enter, reside and stay on territories of the member states and having a work contract. The system of entry quotas adopted by EU member states and established largely on the basis of their economic needs is one of the main means of illegalisation of people. The Charter of Lampedusa affirms the immediate need to abolish the system of quotas, as well as to recognize the right to stay to all of those who have already entered the European territory, overcoming once and for all the logic of amnesties. The Charter of Lampedusa also notices the need to abolish the qualitative (linked to income and housing criteria) and quantitative (linked to the number and age of the people to reunite) limits currently imposed on family reunions. With respect to children, the Charter of Lampedusa - endorses the principle of the child’s best interest, with respect to any decision which concerns them; - supports the presumption of minority and the need to stop the use of invasive medical practices to assess age; - promotes the immediate activation of protection and every tool to ensure children can exercise all their rights; Furthermore, we state that aid and support should be offered to children not by military/police forces, but rather by qualified civilian personnel. At all moments of the migration process, every person facing institutional representatives must be permitted to understand what is happening to them, be informed of their rights, be able to make themselves heard and understood in their own language and to participate in the decisions which are made about them. The Charter of Lampedusa affirms the need for -the immediate abolition of regulations which directly or indirectly qualify people’s entry and/or stay in a country as “illegal”, - the immediate annulment of offences which directly or indirectly criminalize the rescue, reception and hospitality of migrants, regardless of the “legality” of their entry and of their stay.

II.2-FREEDOM OF CHOICE

The Charter of Lampedusa calls for the abolition of all national and international laws, especially EU legislation deriving from the Schengen treaty, which limits the freedom of movement, to stay and to choose where to live of European citizens and of those who come from so-called “third countries”, particularly international asylum seekers. The Charter of Lampedusa affirms in particular the need to immediately abolish the Dublin Regulation and all its subsequent modifications that force migrants to apply for international protection in the first member state they enter, thus preventing people from carrying out their life plans. Asylum seekers should have freedom of choice as regards the country where they are applying for international protection. All countries should reach equally high standards in protection and reception, with immediate and effective sanctions towards states not meeting with these standards.

II.3-FREEDOM TO STAY

One of the main instruments of subordination and control of migrants is the strong link between the right to residence and the fulfillment of more or less complicated bureaucratic formalities; -the regulations governing these formalities in various countries are part of a separate and differentiated legislation which creates legal

entities with reduced rights, always subordinate to the protection of state borders and state interests. The Charter of Lampedusa calls for the elimination of every condition which, in regulations or in practice, creates unequal access to rights on the basis of citizenship as regards access to welfare and/or regulations for access to employment, to political rights, including the right to vote and civil status records. The requirements to formalize residence status should be immediately reduced to the checking of identification, whatever one's citizenship, and these functions should be detracted from the Ministry of the Interior and the Police forces.

A. The right to work: Entire sectors of the labour market in Europe are based on the exploitation of migrant labour which, as in the case of domestic and care work, is mostly carried out by migrant women; -this high availability at a low cost, with low rights, helps to overcome the deficit of public institutions, also permitting their de-responsibilisation; -forms of neo-slavery and exploitation of migrants also entail forms of blackmail and violence, both physical and psychological, including gender and sexual violence; -access to many professions is constantly prevented for women and men, according to a segmentation of the labour market on the basis of origin and/or citizenship; - alongside these aspects, the non-recognition of educational qualifications and/or acquired competences (whether documented or not) results in the elimination and denial of personal and professional development. The Charter of Lampedusa thus affirms the right to access all professions and exploitation-free jobs, to work in safe conditions, with full respect of the person in all their dimensions and with no discrimination. This right is to be guaranteed through equal pay and in respect of contractual norms – constantly violated by opportunistic delocalization of production and labour force – above all where this entails a revision of the economic and social system of the countries concerned, towards a more balanced redistribution of resources and services.

B. The right to Inhabit The exercise of the right to inhabit is, for a large part of the population, not respected and thus is actually layered on the basis of income and is often discriminatory, according to people's citizenship; -the right to inhabit is a precondition for the exercise of other rights, such as political rights and other freedoms, like that of developing one's life plan where one chooses to live; -the right to inhabit is constantly violated by the confinement of some minorities and some groups, defined on national, religion, socio/economic basis, to determined spaces which are separate from the rest of the urban context. These spaces are designated for this end on the basis of discriminatory prejudices that often oblige members of these minorities and groups to modify their lifestyle and life plans; -a considerable number of public and private buildings are left abandoned, unused or underused, and not destined to provide the right to inhabit. The Charter of Lampedusa thus asserts the right for every human being to fight to obtain and to build the possibility to inhabit an adequate space, depending on each individual life plan and in respect of every social and relational dimension in which their personal existence can be fulfilled.

C. The right to healthcare and access to welfare Personal fulfillment can only occur through an interdependence between people and the whole of society; -this interdependence becomes stronger at certain stages of life such as during pregnancy, parenthood, childhood or old age, as well as in certain conditions of existence, such as illness or disability; -currently access to public and social policies meant to grant the sustainability of these interdependencies is determined on the basis of citizenship, gender, social, economic and legal status. The Charter of Lampedusa thus affirms the need to assure non-discriminatory access to health-care infrastructures, medical care, monetary aid and services including mother-child care and pediatrics, because they are essential to the full exercise of every one's right to

receive and provide care. D: The right to education Non-discriminatory, free access to knowledge and education through learning pathways is a basic medium to fulfil one's life plan in all its forms; -countries produce practices and norms which block and subordinate this access to the ownership of specific legal, economic and social status; -the possibility to learn local languages is a fundamental right of everyone as it is a basic condition for fulfilling one's life plan; -institutions should never exploit learning and knowledge of official local languages as selection criteria and/or prerequisites for obtaining and renewing residence permits. The Charter of Lampedusa thus affirms the need: -to remove any discriminatory barriers towards access to knowledge, education and instruction, and the learning of the local and mother tongues; -to release all those relational contexts in which this can happen and improve; -to grant the recognition of international qualifications, equation of training and professional paths, integrating them where due, so as -to erase those practices and norms which, in many countries, separate and differentiated educational paths according to citizenship or legal, social or economic status. E. The right to build and preserve a family and affective personal core. Every human being is free to build a family and affective personal core, with chosen persons, respecting their liberty, regardless of citizenship and/or legal, economic and social status, as well as sexual orientation; -the possibility to build and preserve a family or affective personal core, is often subordinated to economic and social conditions, even more so in the case of migrants; -migrants are usually tied, with reduced rights, to the labour market, by social systems and public policies. The Charter of Lampedusa affirms the need to erase all the institutional interference which, through the production of practices, means of control and legislations, limit people's freedom to preserve and constitute a family or affective core; these regulations create differences in legal status and other areas, specifically in the case of marriage between EU citizens and non, or two non-EU citizens. The Charter of Lampedusa recognizes and respects a family and affective core, also as regards administrative procedures of entry and stay, of civil unions between EU citizens and non, or two non-EU citizens. F. The right to social and political participation Because of legislative and bureaucratic obstacles, as well as economic, environmental and housing conditions, millions of people settle in a place without any access to its political and social life. The Charter of Lampedusa affirms that every person, regardless of their citizenship and legal, social or economic status, if they so wish, must be able to fully take part in their public and social environment, and have full access to the places where this participation happens to be, including electoral and representative processes of democratic institutions on local, national and supranational levels. G. Agreement of a non-discriminatory language code, with respect for everyone -Xenophobic and openly racist rhetoric, which finds ample diffusion in the public sphere and in all categories of media, as well as the rhetoric of a racism of differences, which looks to other cultures as static and immutable forms, both foster legal, economic and social discrimination; -media racism is manifested in many forms strongly connected with forms of institutional racism which limit, through norms and practices, access to rights on the basis of origin and/or citizenship; -the use of terms such as "illegal", which evoke stereotypes and criminalizing prejudices, is normalized and widespread, even in the texts of laws, as is the general use of stigmatizing and discriminatory expressions and tones towards people on the basis of their real or assumed origin and social, cultural and religious membership; -these processes of criminalization and stigmatization are enacted through the constant denial of the right of migrants to represent themselves and narrate their stories in the media and/or public spaces, and consequently

contribute to partial, one-sided, information; -the spectacularization of the moments of migrants landing on the island of Lampedusa, as at many other European borders, as well as the use of an alarmist and securitarian language which distorts the reality of phenomena and erases people's stories, contributes to the intensification of phenomena of racism and discrimination. The Charter of Lampedusa affirms a political vision of relations between people that does not depend in any way on their origin and/or citizenship, or even on their real or assumed cultural or religious membership. It acknowledges the need to fight all language founded on prejudice, discrimination and/or racism, wherever it occurs, in every context and in every place. Public resources for the production and consumption of art and culture are often inaccessible, and it's important to not only be an object of other people's narration. The Charter of Lampedusa thus affirms the right of everyone to access public resources, funds and spaces for art and culture. H. New forms of citizenship. The establishment of citizenship, since the birth of the Nation-States, has revealed itself to be an inclusive, but at the same time strongly exclusive, mechanism; -access to rights, including universal ones, has been transformed into a privilege tied to juridical status; -to date, the EU has introduced no innovative criteria to offer more inclusive access to citizenship, but rather has limited its exclusive conferral to individuals who are already citizens of one member state; - in the process of EU enlargement, an internal hierarchy has been constituted between citizenship of different Member states. The Charter of Lampedusa affirms the need to recognise the full exercise of equal rights to whoever finds themselves in the European area, regardless of their citizenship and calls for the recognition of a single European citizenship based on *ius soli*. The Charter of Lampedusa affirms in any case the need to establish new relationships between institutions and people, based on residence and no longer on national membership.

II.4- FREEDOM TO PLAN A NEW LIFE

Humanitarian policies enacted by state, supra state structures and international organizations are to be rejected as they - are based on the assumption that only few should be granted total freedom of movement; - block those who move out of need towards areas of immediate safety; - condition their paths, with the result of forcing thousands of beings into precarious life and subsistence conditions, in refugee camps for long periods of time and even permanently; - favour the European Union's choices in relation to asylum seekers intended to delocate or externalize protection, by transferring people on a selective basis (resettlement), or impeding their arrival in Europe (regional protection program); - constitute the political aspect of war, militarization and economic exploitation of territories. The Charter of Lampedusa affirms the need to establish routes to guarantee secure and fast arrival for those who leave their territory of birth and/or citizenship and/or residence, in order to escape wars, individual or collective persecutions, climate and environmental catastrophes, as well as economic and social ones. This should in no way be placed in juxtaposition with the freedom of movement of people who do not live these conditions. The Charter of Lampedusa affirms that during the time it takes to construct these routes, everyone must respect internationally recognized rescue obligations, without conflicts of geographical jurisdiction, and without the delays that have already provoked thousands of deaths. The immediate safeguarding of those who request international protection needs to be guaranteed, starting from the first contact with the authorities of the member state, regardless of where and how this contact occurs (including in international waters or international areas). The Charter

of Lampedusa affirms the need to immediately suspend any practice of formal and informal refoulement at the internal and external borders of the European Union. The Charter of Lampedusa calls for EU policies of asylum externalisation to come to a halt, as they impose responsibility for international protection on transit countries. In this perspective, even in the previously listed emergencies, people must be guaranteed the freedom of choice as regards where they seek asylum, as defined in this Charter; -while recognizing the specificity of the routes of those who move out of necessity, the Charter of Lampedusa rejects criteria that regulate the verification of status and, in practice, oblige people to demonstrate the reasons for their migration in order to have access to certain rights. The Charter of Lampedusa also calls for the establishment, in the place of arrival, of all the initiatives required to grant the immediate inclusion of those requesting international protection and of refugees into economic and social life. The Charter of Lampedusa affirms the need to -stop systems of reception based on camps and centers, -build, instead, a shared system based on the development of decentred, widespread reception activities in various areas around the Mediterranean and beyond. Decentralised and founded on the enhancement of personal routes, thus promoting grassroots reception and management experiences, this shared system would also avoid giving speculative monopolies the chance to exploit and to separate hospitality from its social dimension. The planning of initial reception, at first arrival, must consider the make up of families and relatives, preserving the continuity of parental, family and affective relations. In this light, even in above mentioned emergencies, the right to choose, as defined in this paper, must be guaranteed and choices not be forced.

II.5-PERSONAL FREEDOM

Within the EU area and its state borders, migration policies impose a system of administrative detention for those migrants with no residence permits; -the widespread system of confining asylum seekers in spaces which are, to all effects, detention camps, for the entire time required to process the claim for a refugee status; -government and EU migration control policies have managed to branch out practices of detention and confinement even to non-EU member states; -all the deaths and violence which have occurred within detention and confinement centres, on all the EU territory and in countries to which the borders control is externalized are to be denounced; -no light has been shed on the responsibility for these deaths and violence, so they remain unpunished. Such places serve the symbolic and policing function of criminalization as well as the legal, economic and social inferiorization of migrants; - the squandering of public resources on this system and their distribution in the hands of subjects who speculate on migrants' lives means there is no way these places can be reformed. The Charter of Lampedusa affirms the need for the immediate abolition of administrative detention and the closure of all detention centres, whatever they may be called, and of all reception centres which limit freedom of movement, be they legally constituted according to an existing legislation, simple decrees or regulations, or whether they are informally established for the detention and confinement of people.

The Charter of Lampedusa calls for the redirection of resources that to date have been dedicated to such places, towards social projects for everyone.

To sign:

https://docs.google.com/forms/d/1QLymclJ7dyLuPVDI9LWizqPrOkDzt_d2R9m_zoJn/