



VIVÊNCIA, NARRAÇÃO E REPRESENTAÇÃO DA ESTRANGEIRIDADE

coescritos diaspóricos



MOHAMMED ELHAJJI

COAUTORES:

Adriana Assumpção

Camila Escudero

Catalina Revollo

Catarina Gonçalves

Claudia Domingues

Fernanda Paraguassu

Gabriela Azevedo

João Paulo Malerba

João Paulo Rossini

Otávio C. Ávila

Os presentes coescritos “diaspóticos” são o resultado do convívio e colaboração dentro do Laboratório Diaspotics – Migrações Transnacionais e Comunicação Intercultural. O grupo tem como proposta epistemológica a apreensão, análise e compreensão do fenômeno migratório e diaspórico a partir dos fluxos e rastros subjetivos produzidos pelo imigrante e as comunidades diaspóricas, assim como o conjunto de transformações nas formas de representação do real, pelas quais os sujeitos sociais se movem dentro de seus percursos subjetivos e materiais constitutivos de sua condição transnacional e multiterritorial.

 DIASPOTICS.ORG



editora *fi*.org



VIVÊNCIA, NARRAÇÃO E REPRESENTAÇÃO DA ESTRANGEIRIDADE

Direção Editorial

Lucas Fontella Margoni
(*in memoriam*)

VIVÊNCIA, NARRAÇÃO E REPRESENTAÇÃO DA ESTRANGEIRIDADE

(COESCRITOS “DIASPÓTICOS”)

Mohammed ElHajji



Diagramação: Marcelo Alves

Capa: Daniela Nigri

Fotografia / Imagem de Capa: Daniela Nigri

Revisão: Fernanda Paragaussu e Brunno Ewerton



A Editora Fi segue orientação da política de distribuição e compartilhamento da Creative Commons Atribuição-Compartilhual 4.0 Internacional https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR



O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

E41v ElHajji, Mohammed411

Vivência, narração e representação da estrangeiridade: coescritos
“diaspóricos” [recurso eletrônico] / Mohammed ElHajji. – Cachoeirinha : Fi, 2023.

410p.

ISBN 978-65-85725-27-9

DOI 10.22350/9786585725279

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Migrações – Diáspora – Cultura. I. Título.

CDU 325(=1:1/9)

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	11
---------------------	-----------

INTRODUÇÃO	13
-------------------	-----------

I. A CONDIÇÃO E SUA SIGNIFICAÇÃO

1	21
----------	-----------

SENTIDOS E EXPRESSÕES DA NOÇÃO DE GHORBA NA OBRA DE ABDELMALEK SAYAD

Mohammed ElHajji

Camila Escudero

2	46
----------	-----------

NARRATIVAS, TERRITORIALIDADES E MEMÓRIA COLETIVA NO CONTEXTO WEBDIASPÓRICO

Mohammed ElHajji

Camila Escudero

3	71
----------	-----------

A CONTRIBUIÇÃO DA COMUNICAÇÃO PARA OS ESTUDOS MIGRATÓRIOS

Mohammed ElHajji

Camila Escudero

II. A VIVÊNCIA E SUA NARRAÇÃO

4	101
----------	------------

MULHERES, MIGRANTES E MILITANTES: A BUSCA POR UMA VOZ PRÓPRIA

Mohammed ElHajji

Cláudia Domingues

5	130
----------	------------

CASAS INTERCULTURAIS ENTRE TRADIÇÃO E TRADUÇÃO: DA ENTREGA AMOROSA À NEGOCIAÇÃO DE NOVOS CÓDIGOS SOCIAIS

Mohammed ElHajji

Catarina Gonçalves

6

160

INFÂNCIA E ESTRANGEIRIDADE: DUAS ALTERIDADES, A MESMA MINORIDADE

Mohammed ElHajji

Fernanda Paraguassu

7

190

CRIANÇAS MIGRANTES NO RIO DE JANEIRO: QUESTÕES PARA SUA INTEGRAÇÃO NAS ESCOLAS PÚBLICAS

Mohammed ElHajji

Gabriela Azevedo

Adriana Assumpção

8

223

O BRINCAR INTERCULTURAL DE CRIANÇAS IMIGRANTES DURANTE A PANDEMIA NO RIO DE JANEIRO

Mohammed ElHajji

Gabriela Azevedo

Adriana Assumpção

João Paulo Rossini

III. A DIÁSPORA E SUA RECONFIGURAÇÃO

9

247

AS COMUNIDADES LATINAS DE SÃO PAULO E SUA COMUNICAÇÃO DIASPÓRICA

Mohammed ElHajji

Camila Escudero

10

279

EN TIEMPOS DE SÓNGORO COSONGO: MEMORIAS DE LOS ENCUENTROS INTERCULTURALES MIGRANTES EN LA CIUDAD DE RIO DE JANEIRO

Mohammed ElHajji

Catalina Revollo

11

296

DOS USOS COMUNITÁRIOS DA WEBRADIOFONIA NO CONTEXTO MIGRATÓRIO TRANSNACIONAL

Mohammed ElHajji

João Paulo Malerba

12

327

A AUTOBIOGRAFIA DOS QUE NÃO NARRAM E A SOLIDARIEDADE AOS MIGRANTES EM TEMPOS DE COPA DO MUNDO

Mohammed ElHajji

Otávio C. Ávila

13

349

OS REFUGIADOS E OS JOGOS OLÍMPICOS: A REPRESENTAÇÃO MIDIÁTICA DA INICIATIVA DE INCLUSÃO DO COI NOS JOGOS DE TÓQUIO 2020

Mohammed ElHajji

Fernanda Paraguassu

14

376

REFÚGIO EM CENA: TESTEMUNHO E FAMA NA SOCIEDADE MIDIATIZADA

Mohammed ElHajji

Otávio C. Ávila

POSFÁCIO

401

O ESTRANGEIRO: UM ECOSISTEMA WEBDIASPÓRICO A SERVIÇO DOS MIGRANTES, REFUGIADOS E PESQUISADORES DA QUESTÃO MIGRATÓRIA NO BRASIL

Mohammed ElHajji

João Paulo Rossini

Catalina Revollo

APRESENTAÇÃO

A melhor expressão da coesão e organicidade de um Grupo de Pesquisa é a capacidade de seus membros de produzirem e publicarem em conjunto. A escrita, no entanto, é apenas a ponta visível do iceberg, a consequência natural de um longo processo reflexivo.

Antes, é preciso estabelecer diálogo, desenvolver a capacidade de se ouvir mutuamente, olhar para a mesma direção sem perder a originalidade de cada ponto de vista, questionar e aceitar ser questionado, expressar as dúvidas em vez de se confinar nas certezas, explorar novos caminhos teóricos, testar metodologias novas e antigas, etc.

Os presentes coescritos “**diaspóticos**” são o resultado do convívio e da colaboração dentro do Laboratório **Diaspotics – Migrações Transnacionais e Comunicação Intercultural**. O grupo tem como proposta epistemológica a apreensão, análise e compreensão do fenômeno migratório e diaspórico a partir dos fluxos e rastros de subjetividade produzidos pelo imigrante e as comunidades diaspóricas, assim como o conjunto de transformações nas formas de representação do real, pelas quais os sujeitos sociais se movem dentro de seus percursos subjetivos e materiais constitutivos de sua condição transnacional e multiterritorial.

Enfim, vale destacar que o site do Grupo integra todo um ecossistema webdiaspórico a serviço dos migrantes, refugiados e pesquisadores da questão migratória no Brasil – conforme pode ser conferido no posfácio desta obra.

INTRODUÇÃO

Um de nossos principais posicionamentos epistemológicos de base é que a questão migratória transnacional, como se apresenta na atualidade, não pode ser plenamente compreendida sem a aplicação do princípio ampliado da interseccionalidade. A nosso ver, além das variáveis conhecidas na teoria interseccional, tais como o sexo/gênero, raça/etnia e classe social, o estudioso se vê, hoje, impelido a considerar diversos outros fatores sociais, políticos, culturais, materiais e simbólicos para apreender e projetar o lugar do sujeito migrante no mundo.

Entendemos que uma abordagem abrangente da problemática não pode prescindir de nenhuma das peças componentes do puzzle identitário inerente às migrações contemporâneas. Desde o gênero, a etnia e a classe social até o país de nascimento, a nacionalidade, a região de origem, a língua falada, a religião praticada, a profissão exercida ou a faixa etária.

Não há dúvida que o grau de sucesso da empreitada migratória é tributário, em grande parte, desse capital simbólico e sua ressonância no imaginário da sociedade receptora. Antes de o migrante chegar, a sua imagem midiática e as representações sociais a ele e à sua cultura associadas já atuam no sentido de predefinir seu lugar social e posição simbólica. Não há como a pesquisa empírica ou o estudo teórico

restituírem a significância da realidade migratória sem considerar o conjunto desses fatores e avaliar seus impactos sobre a cognição social da população local.

O próprio migrante viverá interna e subjetivamente sua experiência migratória em função da realidade externa ditada pelo quadro interseccional ampliado aqui esboçado. O sentido de seu encontro, de natureza evidentemente intercultural, com a coletividade que o recebe dependerá dessa interface de interlocução que, antes de o migrante falar ou agir, dá um significado prévio à sua fala e à sua ação.

Não apenas as representações sociais ligadas à imagem do migrante determinarão, substancialmente, as expectativas da sociedade de destino, mas o migrante ele mesmo será inclinado a se adequar a essas representações e às expectativas delas decorrentes. Ainda que, conforme já expomos em estudos anteriores, o contexto intercultural geralmente acarreta negociações e compromissos mútuos, não há como ignorar que as representações sociais carregam poder e adscrevem o lugar dos indivíduos e comunidades dentro da hierarquia social geral.

Portanto, podemos afirmar que essa interseccionalidade ampliada é a base primária e original de toda realidade migratória e de toda tentativa de apreensão e representação dessa realidade pelas instâncias acadêmicas.

No entanto, aquém desses agenciamentos societais, historicamente construídos, há um fundo existencial que atravessa todos os sujeitos e grupos em mobilidade. Se as camadas aparentes do edifício social são esculpidas pelo contexto e ambiente geral que as

envolvem, seus alicerces são regidos por dinâmicas subjacentes mais profundas – de ordem propriamente ontológica.

Esse fundo existencial, vale insistir, independe tanto dos traços identitários do sujeito desenraizado como das circunstâncias materiais e motivos formais de seu exílio. Que o sujeito seja mulher ou homem, velho ou jovem, branco ou negro, europeu ou indígena, rico ou pobre, estudante, trabalhador braçal ou funcionário de multinacional, ele é sempre permeado pelo sentimento de desenraizamento, de ruptura e de estrangeiridade.

Ao contrário das atitudes sociais e posturas subjetivas, parcialmente circunstanciais, adotadas em função das representações sociais e práticas discursivas em circulação no tempo e espaço do evento migratório, o sentimento de estrangeiridade encontra suas raízes em estratos temporais mais remotos, provavelmente comuns a toda a espécie. Modalidade de estar-no-mundo que arriscamos qualificar de universal e a-histórica; na medida que não se restringe a coordenadas temporais específicas ou a quadros normativos de determinadas culturas, mas sim é inerente ao laço afetivo que o gênero humano estabelece naturalmente, instintivamente e ontologicamente com a terra onde se nasce, se cresce e se toma consciência de seu lugar no mundo.

São várias as manifestações existenciais que reverberam esse sentimento constitutivo de nosso ser. Uma delas, própria ao universo linguístico-cognitivo luso, a noção de ‘saudade’, por exemplo, deriva dos termos latins ‘solitas’ (solidão, retiro) e ‘solus’ (sozinho). Ou seja, a saudade é fruto da sensação de solidão e desamparo, o fato de estar

longe dos seus e de sua ‘terra’ – aqueles e aquilo que nos completam e nos significam.

‘Saudade’, no entanto, é apenas a nominação linguística e culturalmente marcada do termo genérico mundialmente conhecido como ‘nostalgia’. Ora, para se ter uma ideia, de um lado do alcance universal e a-histórico do sentimento de estrangeiridade e, por outro lado, de sua profunda ancoragem no âmago do ser, vale lembrar que a noção (de nostalgia), antes de se tornar a metáfora romântica que conhecemos, surgiu enquanto tipificação médica do mal que atinge os corpos fora de seu ambiente natural.

Estrangeiridade é esse estado de corporeidade e subjetividade fora do lugar, a sensação de perda desse lugar e o desejo de sua reconquista, reinvenção ou ressignificação. Estrangeiridade é a consciência de si enquanto parte do mundo e, ao mesmo tempo, o sentimento de rasgo em nosso continuum existencial.

Paradoxalmente, no estado mental e afetivo de estrangeiridade, a ruptura não é o fim da relação com as origens, as memórias e o passado vivido antes da empreitada migratória. O rasgo e a ruptura ocorridos no espaço-tempo do migrante / estrangeiro são, doravante, a própria relação simbólica e imaginária que o mantém agregado ao mundo e dá sentido ao seu estar-no-mundo-em-mobilidade.

A obra, aqui apresentada, objetiva, justamente, contemplar esses dois níveis do fenômeno migratório transnacional: o quadro societal e suas implicações formais, de um lado, e a condição existencial e seus desdobramentos subjetivos, por outro. Assim, esperamos que nossos coescritos ajudem a restituir os mapas cognitivos do fenômeno; não

como evento uno e finito, mas enquanto composição modular não linear que cresce à medida que se acrescenta e se organiza as imagens produzidas pela pesquisa de campo e os estudos teóricos que lhe oferecem os diagramas necessários para a sua apreensão.

I. A CONDIÇÃO E SUA SIGNIFICAÇÃO

1

SENTIDOS E EXPRESSÕES DA NOÇÃO DE GHORBA NA OBRA DE ABDELMALEK SAYAD

Mohammed ElHajji

Camila Escudero

INTRODUÇÃO

A melhor ilustração do estatuto de “escritor público”, associado à figura de Abdelmalek Sayad, é o recurso psico-socio-linguístico por ele usado para restituir as dimensões existenciais da condição migratória. Aquém da teoria e seus preceitos normativos, ele soube entranhar-se nas camadas mais profundas do imaginário migrante para, nele, reconhecer os indícios mais significativos e dele extrair os enunciados mais expressivos.

De um lado, suas extensas entrevistas com personagens comuns da imigração argelina na França, que ele gravava e transcrevia sem nunca delas se apropriar ou utilizar no sentido de impor algum tipo de representação cultural ou liderança social. Seu principal cuidado era de acertar tanto na escuta como na pergunta – muitas vezes, justamente, ao deixar o próprio migrante falar livremente. São narrativas autênticas, “brutas” e viscerais que superam em densidade e profundidade qualquer sessão de consultório psicanalítico ou confessional religioso. Sua força, além da modelagem dos problemas ligados à migração a partir do ponto de vista do próprio imigrante, reside na afinidade e quase cumplicidade tecidas entre dois sujeitos

oriundos do mesmo universo simbólico, socialmente em posições distintas, mas emocional e culturalmente extremamente próximos.

Por outro lado, sua predileção pelas “palavras da tribo” – os termos, noções e metáforas originais, que melhor traduzem a realidade referida, mapeiam sua rede semântica e identificam as práticas sociais e culturais que lhe são associadas. Não é mais necessário lembrar que a língua, suas modulações e inclinações contêm em si toda a complexidade do mundo da vida do qual são oriundas e ao qual apontam suas coordenadas semióticas. Ainda que não exista uma equivalência única e absoluta entre língua e real, e, mesmo que o sensível nunca se deixa abarcar por completo pelo atalho inteligível, há de reconhecer que algumas noções, mais de que outras, podem refletir em toda sua dramaticidade o real que habita o sujeito e lhe dá sua forma social, cultural e psicológica. *Ghorba* é, com certeza, uma dessas noções – conceitos cuja significância, ao transbordar qualquer quadro formal de translação linguística, projeta toda a potência de sua carga simbólica, emocional e existencial.

No livro *La double absence (A dupla ausência)*, Abdelmalek Sayad (1999) transcreve e descreve, com minúcia, o relato dramático de Mohand; um emigrante de 21 anos, oriundo da região berbere de Cabília. As informações foram colhidas em uma entrevista ou, melhor, uma narrativa de vida realizada pelo autor em 1975, quase dois anos depois de a Argélia ter proibido novas emigrações para o território francês e a própria França ter suspenso novas imigrações de trabalhadores, alegando motivos econômicos. No plano teórico, o texto contempla, entre outros aspectos, a construção de uma análise sociológica a partir da vivência relatada pelo imigrante, e sua inserção numa perspectiva

científica, ao mesmo tempo mais ampla, que é a das ciências sociais em geral e, mais específica, que foca a problemática particular das migrações em sua totalidade social, cultural, econômica e política.

É nesse contexto que Sayad (1999) recorre à noção de *ghorba* enquanto dispositivo psicolinguístico original, cuja potência emocional, simbólica e imaginária é responsável pela emergência e estruturação de uma configuração discursiva / semiológica (no sentido de exame de sintomas) que cobre a integralidade da condição migratória e realça o conjunto de seus contornos, de tal modo que o fenômeno adquira sua dimensão verdadeiramente total. Uma postura profundamente crítica à constituição do próprio discurso sociológico sobre as migrações que insiste em atenuar a complexidade dos fatos, por meio de seu excessivo enquadramento teórico. Sayad, de fato, opta pela ênfase na “opacidade de uma linguagem” que se recusa a entregar-se na primeira abordagem, constituindo, desse modo, “sem dúvida, a informação mais importante, a mais rara em todo caso em um momento em que tantos porta-vozes da boa vontade emprestam aos emigrantes sua própria linguagem” (Sayad, 1999, p. 11; tradução nossa).

Assim, o objetivo do presente capítulo é tentar apreender os esquemas mentais atrás do uso da noção de *ghorba* por Sayad. Para tanto, consideramos necessário abordar em nossa análise: a) as dimensões semânticas e sintáticas necessárias para a compreensão da noção/conceito; b) as filiações teóricas do autor; o contexto histórico no qual se situa o fenômeno por ele estudado; c) as rupturas e conexões epistemológicas constitutivas de seu pensamento em torno da questão migratória.

DIMENSÕES CONCEITUAIS DA GHORBA

Segundo o filósofo e filólogo Johannes Lohmann (2013), uma das características das línguas de origem indo-europeia é a organização dos elementos componentes da frase em ordem circular ao redor do chamado *verbum finitum*, com o qual todo elemento é relacionado direta ou indiretamente. No centro semântico desse modelo, afirma ele, encontra-se o verbo *esti* (ser) que, segundo Aristóteles, está implicitamente contido em qualquer outro verbo (Lohmann, 2013, p. 48). Sendo o verbo ser, de fato, uma especificidade das línguas indo-europeias, decorrente da centralidade e domínio do *logos* na relação entre língua, entendimento e realidade, conforme o atesta o pensamento grego clássico. O filólogo explica, ainda, que, em oposição ao logocentrismo ocidental, a língua árabe se estrutura e se organiza em torno da noção de *intentio* (*ma’na* em árabe), peculiar ao modo de pensar, perceber e representar a realidade que lhe é própria (Lohmann, 2013, p. 49).

Desprovido do verbo ser, o idioma árabe favorece, por meio de suas formulações e combinações sintáticas, a insinuação e sugestão indiretas no processo de produção de sentido. Já que, sem uso do verbo ser, fica difícil reduzir o objeto significado a uma única natureza essencialista e substantiva. Pelo contrário, ao se livrar das amarras do *logos* subjacente ao verbo ser, a língua árabe se refere mais aos atributos e qualidades do objeto significado de que a alguma natureza única e essencialista deste objeto.

Fazendo uso de uma metáfora futebolística, Hanania e Lauand (1993) explicam que, se as línguas indo-europeias “jogam” no estilo “jogador-a-jogador” (significante – significado [*logos*]), a língua árabe prefere a “marcação por zona” (significante – significados possíveis ou campo semântico amplo [*intentio*]); ainda mais quando se considera a importância do uso da metátese¹ para a formação de conceitos e significantes na língua árabe.

É justamente em consequência dessas duas modalidades conceituais que o grego clássico e o árabe clássico encarnam, de modos diferentes, perspectivas filosóficas intrínsecas a cada uma das duas línguas e seus respectivos modos de pensar. Assim, para Lohmann (2013, p. 50), além de as duas esferas civilizacionais estabelecerem dois modos diferentes de se relacionar com o mundo externo (o grego pelo olhar e o árabe pelo ouvido), há de observar que se a filosofia grega é, em substância, uma expressão da noção de *logos*, a filosofia árabe é a pura manifestação da complexidade da própria língua que lhe dá forma.

O filósofo acrescenta que cada um desses dois tipos de expressão se caracteriza por um procedimento gramatical específico. Enquanto o árabe procede a uma flexão da raiz, as flexões do indo-europeu se concentram nos temas (no caso das línguas mais antigas) ou nas palavras (no caso das línguas europeias modernas) atribuindo assim “noções determinadas a objetos determinados” (Lohmann, 2013, p. 49). Em latim, por exemplo, “o radical *ros* de *rosa* permanece fixo, pois uma *rosa* é uma *rosa*. Qualquer outro fator, da cor da *rosa* ao mosquito nela

¹ A noção de metátese, como se sabe, diz respeito à mudança linguística que consiste na troca de lugares de fonemas ou sílabas dentro de um vocábulo.

pousado, é refletido pelas desinências *rosam*, *rosarum*, *rosae* etc.” (Hanania; Lauand, 1993, p. 15). Já o árabe não dispõe de radicais fixos, mas sim de radicais triláteros intraflexionados” (ibid., p. 15).

Assim, analisa Lohmann (2013), o arabofalante se utiliza de certa “articulação fônica [...] com uma vocalização determinada [...] para exprimir o sentido desejado, chamado em árabe de *ma’na*; o que se traduziu em latim medieval por *intentio*” (Lohman, 2013, p. 49). A articulação fônica em questão, chamada em árabe de *lafz* ou *lafđ*, consiste em “uma combinação sistemática de grupos de consoantes” (ibid.) que constitui a raiz de todos os entes linguísticos existentes no léxico árabe. Lembrando que uma das principais peculiaridades da língua árabe é que toda e qualquer palavra de seu léxico encontra sua raiz, necessariamente, numa forma original trilítera (três sílabas ou três consoantes) que se desdobra em dezenas e até centenas de combinações e derivações possíveis – abrangendo, assim, uma constelação semântica inimaginável nas línguas indo-europeias (Hanania; Lauand, 1993, p. 15).

Dessa maneira, acreditamos que só se pode apreender a noção de *ghorba*, proposta por Sayad, a partir dessa perspectiva semântica plural e difusa. Sua raiz trilítera é, de fato, a trissílaba ‘*GHRB*’ que se desdobra em inúmeras variações lexicais e semânticas (dentre elas: *ghorba*, *gharib*, *gharb*, *ghorub*, *ighrab*, *maghrib*, *gharaba*, *istighrab* etc.) e remete a um campo semântico de uma amplitude extraordinária para o padrão ocidental.

Então, o que significa ou pode significar o termo *ghorba*?

Os significados possíveis ou associados podem ir desde estrangeiridade, estranheza, oeste, ocidente, poente, anoitecer,

escuridão... até mistério, isolamento, abandono, fuga, banimento, exílio, afastamento, *despaisamento*, medo, desamparo, discriminação, opressão ou melancolia. Sendo assim, quando o migrante magrebino (mais uma inflexão do radical '*ghrb*') fala ou escuta falar em *ghorba*, sua mente se encontra envolvida simultaneamente por toda essa constelação semântica na qual o conjunto das noções acima citadas forma a rede cognitiva-subjetiva responsável pela construção e representação da sua realidade migratória. Vejamos o que o próprio Sayad diz da *ghorba* e suas representações:

Todo o discurso do emigrante é organizado em torno da tríplice verdade de *elghorba*. Na lógica tradicional, *elghorba* é associada ao 'pôr-do-sol', à 'escuridão', ao afastamento e ao isolamento (entre estranhos, portanto exposto à sua hostilidade e a seu desprezo), ao exílio, ao medo (suscitado pela noite e a possibilidade de se perder em uma floresta ou em uma natureza hostil), perplexidade (pela perda do senso de direção), infelicidade etc. Na visão idealizada da emigração, fonte de riqueza e ato decisivo de emancipação, *elghorba*, intencionalmente e violentamente negada em seu significado tradicional, tende (sem sucesso pleno) a sustentar outra verdade que a identificaria à felicidade, luz, alegria, segurança etc. A experiência da realidade da emigração chega a desmentir a ilusão e restaurar *elghorba* em sua verdade original. É toda a experiência do emigrante que oscila constantemente entre essas duas imagens contraditórias de *elghorba*. Incapaz de resolver a contradição em que ele está preso, porque ele teria que renunciar à emigração, ele só pode mascará-la. (Sayad, 1999, p. 26; tradução nossa)

FILIAÇÕES TEÓRICAS E RUPTURAS EPISTÉMICAS

Vê-se, portanto, que a noção de *ghorba* reflete um estado existencial aquém e além da situação migratória em si. O depoimento do

jovem imigrante Mohand, descrito no texto de Sayad (1999), deixa claro que seu estado de *ghorba* começou bem antes de efetivar a empreitada migratória. Já estava em situação de *ghorba* desde que nasceu e se encontrou na miséria decorrente da colonização, êxodo rural, abandono da terra, fuga dos mais jovens, dependência das remessas dos migrantes etc.

Fiquei órfão muito cedo. Na verdade, sou filho de um velho... ou, como se diz, o ‘filho de uma viúva’. Foi minha mãe que me criou, não há motivo para se envergonhar disso. Meu pai me deixou quando eu tinha 8 anos... [...]. Muito cedo eu tive minha cota de sofrimento, preocupações e problemas. [...] No início, trabalhei muito. Eu via minha mãe que não parava de trabalhar, trabalhei o mais cedo que pude. Trabalhei em todo lugar, para todo mundo, para fazer de tudo, por dinheiro [...]. Arrendei terras, tive até um par de bois. Mas isso durou algum tempo, até que eu acordasse e percebesse que até a condição de ‘felá’ [*tafalalhth*] só me tinha sido dada porque era negligenciada por todos os outros. [...] Fui tomado pelo cansaço. Para que se esforçar tanto? Apesar de nossa determinação, minha e de minha mãe, em correr atrás do dinheiro, ele sempre nos faltava. [...] Era uma situação sem saída; nenhuma saída, a única ‘porta’ que restava era a França... Só restava essa solução. Todos aqueles que têm dinheiro, todos aqueles que fizeram alguma coisa, que compraram, ou construíram, foi porque tinham o dinheiro da França. (Sayad, 1999, pp. 11-14; tradução nossa)

De fato, a *ghorba* em questão não é de natureza transcendental ou metafísica, mas, sim, a decorrência lógica e programada de condições histórico-materialistas específicas, o resultado da invasão colonial capitalista no Magrebe e toda África, a destruição de sua manufatura artesanal, a expulsão dos pequenos agricultores de suas terras comunais, a introdução de novas formas de organização social etc. As

migrações para o Norte só vão se tornar um *habitus* social internalizado e espontâneo, proporcionando mão de obra barata e desprovida de direitos básicos para a indústria europeia, quando a própria terra natal se torna *ghorba* e já não é mais capaz de garantir uma vida digna a seus filhos.

“A *ghorba* virou o país de origem” e “a terra natal se tornou *ghorba*” diz Sayad (1999, p. 19; tradução nossa). Mohand não é, portanto, o “filho de uma viúva”, como ele afirma, mas, sim, o filho bastardo e renegado do sistema capitalista-colonial e sua ideologia racista e opressora. Assim, há de constatar que a análise de Sayad não se inscreve em alguma teoria da globalização, mobilidade humana, transnacionalismo ou, menos ainda, na lógica funcionalista e mercantil das teorias neoclássicas em geral. A linhagem intelectual de Sayad o liga a um pensamento claramente bourdieusiano e evidentemente marcado pela tradição marxista – fortemente presente na práxis intelectual europeia daquela época.

Exemplo disso é a ideia de Sayad de que o fenômeno migratório contemporâneo não pode ser apreendido fora do quadro histórico geral que o provoca e lhe dá forma, fora das relações de poder entre as nações ou sem considerar que os países mais ricos e mais fortes (os antigos colonizadores e atuais donos do capital transnacional) são os mesmos que formatam os discursos éticos e políticos que regem a atual ordem mundial. Tal pensamento vai justamente ao encontro da relação do colonialismo e migrações exposta por Bourdieu em seus primeiros estudos, no qual o sociólogo francês reflete sobre a política de exclusão

/ assimilação e integração que os argelinos enfrentariam na França (Loyal, 2018).

De acordo com Bourdieu (2004), não é por acaso que o colonialismo encontrou o seu último refúgio ideológico no discurso integracionista. Aliás, a própria sociedade colonial remete a um sistema de castas, que abarca comunidades “justapostas e distintas”, colocadas em uma relação assimétrica de superioridade e inferioridade. Para o autor, nesse contexto, “processos de autoidentificação e avaliação através dos olhos dos mais poderosos” não são simples questões de dominação unidirecional, mas, sim, processos complexos e dialéticos. No caso dos argelinos, a discriminação, a dominação e as amplas desigualdades geradas pela política colonial levaram a um sentimento de resignação e fatalismo, mas também resultaram em ressentimento e revolta. Se “há adesão interna aos valores oferecidos por uma tradição [...] há resistência passiva contra a intrusão de valores que estão sendo impostos de fora” (Bourdieu apud Loyal, 2018, p. 118).

Trata-se de um jogo de poder que Sayad revela a partir das dinâmicas de representações coletivas – em consonância com a longa tradição da escola francesa de sociologia, inaugurada por Durkheim, consolidada por Mauss, perpetuada por Halbwachs e ampliada por ele mesmo ao lado de Bourdieu com quem colaborou extensamente, que rompem com representações redutoras dos processos migratórios, ao propor uma antropologia global, orientada por uma nova história social inseparável do equilíbrio de forças entre as sociedades. O que rendeu ainda a Sayad o reconhecimento de pioneirismo em uma sociologia da imigração que considera os processos de deslocamento, de fato, “um

objeto social antes de ser um objeto das ciências sociais” (Boubeker, 2010, p. 38). Nas palavras de Avalone e Santamaría (2018, p. 6; tradução nossa): “uma sociologia incômoda, uma sociologia para a emancipação”.

Na prática, tal filiação teórica emerge na perspectiva (neo/pós) colonial, a qual faz subentender a lógica das relações entre Centro e Periferia, Norte e Sul ou (ex) colônias e metrópole que, até então, negava ao imigrante a possibilidade de fala própria. Ou ainda: um quadro conceitual que evolui desde o polo bélico até o polo psicológico, passando pelo político e econômico; desde a subjugação física e as lutas territoriais até a hegemonia discursiva e resistência estética que rompe com o condicionamento material e simbólico tão forte que a opção migratória, muitas vezes, nem chegava a ser discutida ou debatida, apenas empreendida como algo natural (Sayad, 1998). Nesse sentido, fatores de ordem tanto social e política, como subjetiva e simbólica, devem ser cuidadosamente avaliados para melhor entender a problemática das migrações internacionais.

Em consequência de seu estatuto jurídico e social negativo, sua condição de não nacional que frisa o estado de não sujeito ou sujeito mínimo, dotado de direitos mínimos, no limite do não humano, o migrante em permanente estado de *ghorba*, “só tem razão de ser no modo do provisório e com a condição de que se conforme ao que se espera dele” (Sayad, 1998b, p. 55). Daí, outra desconstrução abrupta por parte do autor, dessa vez, do chamado “nacionalismo metodológico”, saturado de princípios filosóficos moderno-ocidentais de obediência jacobina e eurocêntrica e métodos normativos socio-administrativos de

gestão humana e territorial que reduzem as noções de povo e nação à sua representação estatística e documental.

Cunhado pela primeira vez por Hermínio Martins (1974)², o conceito de “nacionalismo metodológico” batizava uma crítica do autor sobre os rumos da pesquisa social por parte de muitos acadêmicos da época, que usavam os conceitos derivados da ideia de estado-nação para definir a sociedade. No entanto, popularizou-se de modo crítico especialmente no campo migratório, na medida em que, pela abordagem “nacional-metodológica”, o fato migratório é apreciado, analisado e representado a partir do ponto de vista “central” (do Centro para a Periferia) do país de acolhimento e no quadro formal estatal-nacional. O que não apenas impede de vislumbrar outras formas e possibilidades de pertencimento, identificação e ação dentro do espaço migratório e na condição de migrante, como também evacua toda a dimensão política de dominação, opressão e exploração que rege a maior parte das relações entre países, classes sociais e indivíduos.

Assim, a denúncia seminal de Sayad (1998b) a propósito da focalização das análises sociológicas em torno da Imigração, e não Emigração, revelou aspectos de ordem política, econômica e social, até então ocultos ou ignorados, da problemática. O autor lembra, especialmente, que, para haver Imigração é necessário que haja Emigração e que, antes de ser Imigrante, o sujeito deslocado é Emigrante. Antes de chegar ao país de destino, ele teve, primeiro, de

² Schiller (2010) e Vertovec (2009) apud Martins (1974, pp. 246-278).

deixar sua terra natal, sua família e os projetos sociais e existenciais lá sonhados e idealizados.

[...] pois o que chamamos de *imigração*, e que tratamos como tal em um lugar e em uma sociedade dados, é chamado, em outro lugar, em outra sociedade ou para outra sociedade, de *emigração*, como duas faces de uma mesma realidade, a emigração fica como a outra vertente da imigração, na qual se prolonga e sobrevive, e que continuará acompanhando enquanto o imigrante, como duplo do emigrante, não desaparecer ou tiver sido definitivamente esquecido como tal – e, ainda assim, isto ainda não é absolutamente certo, pois o emigrante pode ser esquecido como tal pela sociedade de emigração mais facilmente e antes mesmo que tenha deixado de ser chamado com o nome de imigrante. (Sayad, 1998b, p. 14)

EXPRESSÕES DA GHORBA

Ghorba? Breviglieri (2010, p. 59) explica que, ao tornar a Imigração indissociável de sua causa – a Emigração –, Sayad aponta para vários níveis de sofrimento componentes da dimensão existencial negativa da condição de exílio ou *ghorba*. Em primeiro lugar, o temor da desonra decorrente da probabilidade de sua partida ser percebida, na terra de origem, como um ato de traição e covardia. Em segundo, a melancolia ou sinistrose em consequência da obsessão pelo retorno ao passado e terra de origem. Enfim, um profundo sentimento de solidão que, muitas vezes, resulta em mutismo e autoexclusão.

Esse mutismo, no entanto, também é o resultado de um longo processo de espoliação do migrante de sua subjetividade e atributos humanos. No início, o que se exige do migrante, enquanto não nacional, é apenas certa reserva – aparentemente mais da ordem da polidez de

que da política – diante dos assuntos internos (políticos, sociais, econômicos e outros) da sociedade e nação que o acolheram. Do mesmo modo que a boa educação recomenda que o hóspede tenha uma atitude reservada perante as discussões da família anfitriã, o indivíduo ou grupo acolhido não deve incomodar os nativos, não questionar suas regras sociais e seus princípios filosóficos.

A obrigação de reserva do alógeno se traduz, então, pela obrigação de aceitar e se submeter incondicionalmente a essas regras e princípios: “As concessões da polidez só têm preço porque darão à luz concessões políticas” (Sayad, 1998b p. 58). Porém, a partir do momento que o migrante se conforma a seu estado de *ghorba* e adota a atitude ética dele exigida, ele se encontra preso numa espiral de espoliações, discriminações, injustiças e a sua futura desumanização.

Uma armadilha discursiva que, na ótica de Sayad (1998b), começa com o superficial e acaba com o essencial: “Extorquir o essencial sob a aparência de exigir apenas o acessório ou o insignificante, impor o respeito pelas formalidades para obter todas as formas de respeito constitutivas da submissão à ordem estabelecida” (Sayad, 1998b, p. 58).

Ao aceitar seu estatuto de não nacional, o migrante acaba por aceitar também sua condição de não cidadão; não mais apenas como alógeno ou não cidadão no país e sociedade de acolhimento, mas sim como não cidadão em todo lugar, um sujeito desempossado de qualquer tipo de cidadania, privado da possibilidade de fala por si e do direito de se defender em nome próprio.

De fato, a redução da existência do imigrante a seu estatuto administrativo de não nacional se traduz, silogisticamente, por uma

condição de não cidadania e não humanidade. De arbitrariedade jurídica, a oposição “nacional” / “não nacional” degenera em injustiça social, na medida em que sustenta e alimenta todas as discriminações e injustiças. “Não sendo o imigrante um elemento nacional, isso justifica a economia de exigências que se tem para com ele em matéria de igualdade de tratamento frente à lei e na prática” (Sayad, 1998b, p. 59).

Assim, todas as distinções e discriminações são suscetíveis de serem apresentadas como derivadas do fato primário de não nacionalidade e nele encontrados sua objetividade, racionalidade e argumentos políticos, sociais e econômicos e até sua interpretação ética. Estado patológico, agravado por um contexto sociopolítico propício à opressão, injustiça e assujeitamento, a *ghorba*, inicialmente pontual e localizada, acaba se tornando um fato existencial total, irreversível e que, de certo modo, precede a emigração.

A expressão dessa dimensão da *ghorba* pode ser apreendida na condição de “provisoriidade definitiva”, que caracteriza toda a visão de mundo do migrante ou exilado. Primeiro, a provisoriidade da vida antes da migração, na medida em que o *habitus* migratório ocupa todo o espaço mental do sujeito colonial e o prepara ao estado antecipado de *ghorba*. Lembremos, a este propósito, de Mohand que se define enquanto provisoriamente agricultor, na expectativa de migrar para Europa: é quando a *ghorba* se torna o verdadeiro lar do migrante e seu lar de origem se torna *ghorba*. Uma vez a empreitada migratória efetivada, mesmo quando o estado definitivo da situação migratória fica objetivamente evidente, o migrante, no afã de amenizar as vicissitudes

de seu estado de *ghorba*, mantém inconscientemente a ilusão de provisoriedade de sua estadia.

“Característica fundamental da condição do emigrante, a contradição temporal que o habita acaba imprimindo a sua marca em toda sua experiência como em sua consciência da temporalidade” (Sayad, 1999, p. 50; tradução nossa). Do mesmo modo que seus familiares no país de origem fingem que a sua ausência é provisória e que logo estará de volta, a sociedade de acolhimento quer se convencer da provisoriedade de sua presença para evitar toda interação psicológica, proximidade afetiva ou concessão de direitos enquanto cidadão e ser humano.

À contradição de ordem temporal – um ‘provisório’ que se torna definitivo ou um ‘definitivo’ vivido como temporário – que pode ser considerada constitutiva da natureza da emigração (e da imigração) e da condição do emigrante (e do imigrante), correspondem outras contradições em todos os outros domínios da existência: contradição na ordem espacial, na ordem comunitária, na ordem cultural e, cada vez mais, [...] na ordem política (ou nacional). (Sayad, 1999, p. 106; tradução nossa)

De fato, a contradição fundamental do “provisório que dura” acaba se transpondo da ordem temporal à ordem espacial: como continuar a estar presente onde se está ausente? E, correlativamente, como se acomodar com o fato de estar presente apenas parcialmente e estar, ao mesmo tempo, de certa maneira (moralmente) ausente lá onde se está fisicamente presente? (Sayad, 1999, p. 247; tradução nossa). Contradição apontada por Sayad enquanto “dupla ausência”, decorrente das dificuldades do imigrante em atuar social e politicamente tanto no país

de origem como no país de destino; fisicamente afastado num e social e politicamente aliado no outro. Cesura inicialmente provisória ou justificada como tal que, logo, se descobre duradura ou definitiva e acaba subvertendo os modos de produção de subjetividade do migrante e solapando seus desenhos sociais e existenciais.

A “dupla ausência” constitui, de fato, o paroxismo de qualquer *ghorba* – *ghorba* na presença e na ausência, no antes, durante e depois –, a *ghorba* definitiva que, mesmo se fingindo de provisória, encarna a totalidade do mal-estar-no-mundo específico do migrante: afastamento, isolamento, impotência, direitos negados, memória enfraquecida, voz ignorada, olhar desprezado etc. Quadro geral de desamparo e desolação que acaba desembocando no longo processo de desrealização do “espaço social” do sujeito migrante e sua conversão em “espaço nostálgico” – entendido enquanto um lugar aberto a todas as nostalgias, carregado de emoção e afetividade.

De acordo com Bourdieu (1986), há uma diferença clara entre espaços geográfico e social. Enquanto o primeiro é constituído de tal maneira que, quanto mais próximos estiverem os grupos ou instituições ali situados, mais propriedades eles terão em comum, isso não acontece no segundo, o espaço social, marcado por interações – ainda que por opção ou força – e não posições.

As interações, que proporcionam uma satisfação imediata às disposições empiristas [...], escondem as estruturas que se concretizam nelas. Esse é um daqueles casos em que o visível, o que é dado imediatamente, esconde o invisível que o determina. (Bourdieu, 1986, pp. 153-154)

A noção de espaço social nos permite escapar à alternativa do nominalismo e do realismo que determina grupos permanentes e estáticos dotados de órgãos de representação, siglas etc. Nela, há a possibilidade de grupos se constituírem a partir de um ponto de vista construído e operado: 1) não em um vazio social, mas submetido a coações estruturais; 2) dentro de estruturas cognitivas (também socialmente estruturadas, uma vez que não existe gênese social); 3) em uma realidade social e não somente num empreendimento individual. Esses grupos “estão por fazer, não estão dados na realidade social” (Bourdieu, 1986, p. 156).

Com relação ao espaço nostálgico, é preciso evocar inicialmente a problemática do “retorno” e a relação do imigrante com o espaço e o tempo. De acordo com Sayad (2010, pp. 14-15; tradução nossa), a ideia de retorno está intrinsecamente contida na denominação e ideia própria de emigração e imigração. Não há imigração para um lugar sem que primeiramente tenha ocorrido uma emigração de outro lugar; não há presença em alguma parte que não suponha a ausência em outra. É a condição própria de ser humano, devido à sua finitude: não podemos estar presentes simultaneamente em dois lugares diferentes, ainda que possamos ir de um lugar a outro – o espaço pode ser percorrido e, assim, permite uma multipresença sucessiva no tempo. Do mesmo modo, não podemos ser e ter sido ao mesmo tempo; o passado, que é o “ter-sido”, nunca mais pode estar presente e voltar a ser-no-presente porque a irreversibilidade do tempo não permite. Assim, a noção de retorno implica necessariamente em três modos de relação:

1. Em uma relação com o tempo: passado e futuro, já que a representação de um e a projeção de outro dependem estritamente do domínio que se tem do tempo presente, ou seja, do tempo cotidiano da imigração presente.
2. Em uma relação com o solo e todas as suas formas e valores (o solo natal), primeiro em sua dimensão física ou geográfica e, depois, em suas outras dimensões sociais, à medida em que o espaço físico não é, de maneira resumida, senão a metáfora espacial do espaço social.
3. Em uma relação com o grupo que deixamos fisicamente, ainda que sigamos levando-o em nós, de uma maneira ou outra, e com o grupo em que ingressamos e ao qual devemos nos adaptar, que devemos aprender a conhecer e aprender a participar.

Todas estas relações estão vinculadas, com laços de solidariedade entre si, e a unidade que formam é constitutiva do que podemos denominar ser social. Igual a muitos outros temas recorrentes, como por exemplo o do exílio e da nostalgia, o tema do retorno [...] se junta a uma série de grandes mitos que servem para explicar a história e elucidar ao ser humano que, havendo-os incorporado ao seu ser, convertem-se de algum modo em sua viva encarnação. (Sayad, 2010, p. 16; tradução nossa)

Ainda com relação à problemática do espaço, Sayad diz que a situação se repete porque emigrar e imigrar é, antes de tudo, mudar de espaço, de território. O espaço se presta mais facilmente a todas idas e vindas que o tempo. Porém,

Mudando de espaço e se deslocando no espaço, aprendemos que ele é, por definição, um espaço nostálgico, um lugar aberto a todas as nostalgias, carregado de afetividade. Assim, o espaço não é só o espaço contínuo e homogêneo dos matemáticos, um conjunto de lugares indiferentes e imutáveis entre os quais podemos ir e vir mentalmente, com total liberdade, tal como postula a geometria. Existe uma nostalgia presa no espaço [...]

porque é um espaço vivo, um espaço concreto qualitativa, emocional e passionalmente falando. (Sayad, 2010, p. 17; tradução nossa)

O autor explica que a nostalgia de um lugar tem um grande poder de transfiguração de tudo que toca e é capaz de evidenciar efeitos de encantamento, e ainda mais, de sacrifícios e santificação. Para Sayad, é a ilusão que alimenta a nostalgia, cujo oposto é a decepção de ver que tudo mudou. “Quando o imigrante retorna, não é para encontrar as coisas tal como ele as deixou, como as imagina; é para encontrar a si mesmo, tal como era (ou acredita que era) quando se mudou” (Sayad, 2010, p. 19; tradução nossa).

É preciso lembrar, a este propósito, que, antes de se tornar um termo romântico que inspira poesia, literatura e artes em geral, o neologismo ‘nostalgia’ foi cunhado pelo médico austríaco Johannes Hofer (1669–1752) para designar ‘doenças’ associadas à depressão e alguns distúrbios fisiológicos como o tifo. ‘Nostalgia’, segundo Breviglieri (2010), integrava a categoria genérica de ‘doenças contagiosas’ responsáveis por estados de demência assassina, suicídio e deserção do exército.

As explicações científicas propostas para tal distúrbio, à época, variavam desde o ambiental até o psicológico, mas todas insistiam na importância do lugar de origem e a comunidade de origem para assegurar a integridade psíquica e física do sujeito. Trata-se certamente, da expressão somática daquilo que Sayad virá a chamar de *ghorba* e reitera sua força na configuração da subjetividade do migrante. “Se existe uma nostalgia presa no espaço, e se o espaço é em seu foro

íntimo, um lugar de nostalgia, tal e como o experimentamos em todos os deslocamentos que realizamos, é porque é um espaço vivo, um espaço concreto qualitativa, emocional e passionadamente falando” decreta Sayad (1998a, p. 16).

Breviglieri (2010) vai mais longe ainda ao defender a impossibilidade fenomenológica da volta. Impossibilidade de retorno não apenas porque a terra de origem foi sublimada e extraída da esfera do real ou por motivos psicossociológicos – quando se usa do ritornelo do retorno para desviar a própria atenção das dificuldades do cotidiano e justificar-se a aceitação do sofrimento e da humilhação; mas, antes, porque o ‘lugar’ de onde se veio não existe mais, no sentido da inseparabilidade do tempo e do espaço, já que o próprio espaço material não deixa de se mover no tempo físico.

O lugar de origem não seria mais o lugar que se deixou no momento da migração, porque este lugar se moveu no tempo e não é mais o lugar que continua presente na memória e nas lembranças. O ‘lá’ de ontem não é o ‘lá’ de hoje, da mesma maneira que o ‘hoje’ daqui não é o mesmo que ‘hoje’ de lá. O destino do imigrante parece ser, assim, a *ghorba* inevitável, inelutável e eterna, o desenraizamento definitivo e a errância eterna: “A origem perdida, o enraizamento impossível, a memória imergente, o presente em suspenso” (Kristeva, 1994, p. 15).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Procuramos pontuar neste capítulo as dimensões semânticas e sintáticas necessárias para a compreensão da noção de *ghorba*, as

filiações teóricas de Sayad na sua constituição, bem como as rupturas e conexões epistemológicas constitutivas do seu pensamento em torno da questão migratória, além do contexto histórico no qual está situado. Dessa maneira, fica a pergunta: o que é *ghorba* então?

Ariscamos a ideia de que *ghorba* remete a um estado de assujeitamento do migrante, à espoliação de toda sua subjetividade e à sua desterritorialização total e definitiva; um estado existencial aquém e além da situação migratória propriamente dita, cuja semente encontra suas raízes no contexto histórico geral do fenômeno, antes de se atualizar na perda de coordenadas sociais do migrante e na evanescência de seu horizonte psicológico. Uma desterritorialização, no entanto, que, diferentemente da perspectiva deleuziana, não é seguida por algum processo de reterritorialização ou subjetivação, mas significa, em si, a devastação completa do ser: “Não pertencer a nenhum lugar, nenhum tempo, nenhum amor” (Kristeva, 1994, p. 15).

A noção e sentimento de *ghorba* estão, assim, claramente atrelados à dor do sujeito migrante diante da impossibilidade de retorno – “não pode existir um verdadeiro retorno, um retorno idêntico, porque o espaço permite perfeitamente as idas e voltas, porém, não se pode nunca voltar ao tempo da partida” – e da consciência, ainda que velada, de que a emigração é a origem das contradições nas quais se encontra encerrado. Afinal, diz Sayad, um imigrante só tem razão de ser no modo do provisório, temporário e em trânsito. É “uma dupla contradição: não se sabe mais se se trata de um estado provisório que se gosta de prolongar indefinidamente ou, ao contrário, se se trata de um estado

mais duradouro mas que se gosta de viver com um intenso sentimento do provisoriade” (Sayad, 1998b, p. 45).

É nesse sentido que afirmamos que *Ghorba* envolve ainda diversos conceitos centrais na obra de Sayad, como a “dupla ausência”, o “espaço nostálgico”, a “condição de não nacional”, a “obrigação de reserva” etc. A noção parece conter e sintetizar criticamente as camadas e regiões mais significativas e mais densas de todo o pensamento do autor e suas contribuições para o estudo e compreensão das migrações na percepção de uma linha sociológica construída a partir da vivência relatada pelo imigrante. O resultado disso é a não restrição do migrante apenas à condição de um objeto científico, mas de um objeto vivo, analisado, simultaneamente, a partir de uma perspectiva científica ampla e específica, que dá conta de focar a problemática particular das migrações em sua totalidade social, cultural, econômica e política, sem desconsiderar as condições existenciais, simbólicas e emocionais do sujeito deslocado.

De fato, a *ghorba* opera enquanto recurso retórico-conceitual para questionar consolidados aspectos teóricos, metodológicos e ideológicos que insistem em limitar o fenômeno migratório a aspectos formais, materiais e localizados, ignorando tanto seus níveis subjetivos como suas dimensões geopolíticas e civilizacionais, entendendo as migrações como “fato social completo”. Nas palavras do autor: “um itinerário epistemológico que se dá, de certa forma, no cruzamento das ciências sociais como um ponto de encontro de inúmeras disciplinas” (Sayad, 1998b, p. 15). Daí a justificativa para um pensamento do autor para além do colonialismo, etnocentrismo, nacionalismo metodológico etc. em sintonia com os conceitos bourdieusianos, por exemplo.

Não é por acaso que o próprio Bourdieu (1998), em seu prefácio do livro *Dupla ausência* de Sayad, define o migrante enquanto “atopo, sem lugar, deslocado, inclassificável [...] Nem cidadão nem estrangeiro, nem totalmente do lado do Mesmo, nem totalmente do lado do Outro”. Pois é justamente isso que revelou o discurso construído por Mohand, ao evocar seu estado de *ghorba*, mobilizando recursos culturais, sociais e linguísticos, para expressar experiências que o próprio sujeito migrante desconhece.

REFERÊNCIAS

- AVALLONE, G.; SANTAMARÍA, E. (Coords.) (2018). *Abdelmalek Sayad: una lectura crítica. Migraciones, saberes y luchas (sociales y culturales)*. Madri, Dado Ediciones.
- BOUBEKER, A. (2010). “Abdelmalek Sayad, pionnier d’une sociologie de l’immigration postcoloniale”. In: MBEMBE, Achille (ed.). *Ruptures postcoloniales. Les nouveaux visages de la société française*. Paris, La Découverte, “Cahiers libres”, pp. 37-48.
- BOURDIEU, P. (1986). “Espaço Social e Poder Simbólico”. Tradução (texto em francês) da conferência pronunciada na Universidade de San Diego, em março de. Disponível em: <https://bibliotecadafilo.files.wordpress.com/2013/10/23-bourdieu-espaco-social-e-poder-simbolico.pdf>. Acesso em: 20 jan. 2019.
- BOURDIEU, P. (1998). “Um analista do inconsciente”. In: SAYAD, A. *A imigração ou os Paradoxos da alteridade*. São Paulo, Edusp, pp. 9-12.
- BOURDIEU, Pierre (2004). *El baile de los solteiros*. Barcelona, Anagrama.
- BOURDIEU, P.; SAYAD, A. (2004). Colonial Rule and Cultural Sabir. *Ethnography*, v. 5, n. 4., pp. 544-586.
- BREVIGLIERI, M. (2010). De la cohésion de vie du migrant: déplacement migratoire et orientation existentielle. *Revue européenne des migrations internationales*, v. 26, pp. 57-76.
- HANANIA, A. R.; LAUAND, L. J. (1993). *Oriente & Ocidente: Língua e Mentalidade (e Outros Estudos)*. São Paulo, Centro de Estudos Árabes. FFLCH-USP/APEL.

- KRISTEVA, J. (1994). *Estrangeiros para nós mesmos*. Rio de Janeiro, Rocco.
- LOHMANN, J. (2013). Ma'na e Logos – estruturas linguísticas e formas de pensamento. *Notandum*, CEMOrOC-Feusp / IJI-Universidade do Porto, p. 47-56, jan-abr. Disponível em: <http://www.hottopos.com/notand31/47-56Lohmann.pdf>. Acesso em: 4 set. 2018.
- LOYAL, S. (2018). “Bourdieu, Colonialismo e Migração”. *Contemporânea*, vol. 8, nº 1, p. 111-138, jan-jun.
- MARTINS, H. (1974). “Time and Theory in Sociology”. In: REX, J. (ed.). *Approaches to Sociology*. Londres, Routledge & Kegan Paul, pp. 246-278.
- SAYAD, A. (1999). *La Double absence – Des illusions de l’émigré aux souffrances de l’immigré*. Paris, Éditions du Seuil.
- SAYAD, A. (1998a). “Le retour, élément constitutif de la condition de l’immigré”. *Migrations société*, vol. X, n. 57, pp. 9-45.
- SAYAD, A. (1998b). *A imigração ou os Paradoxos da alteridade*. São Paulo, Edusp.
- SAYAD, A. (2010). “El retorno, elemento constitutivo de la condición del inmigrante”. *Revista Empiria*. Tradução para o espanhol: Evelyne Tocut. Madri.
- SCHILLER, N. G. (2010). “A global perspective on transnational migration: Theorising migration without methodological nationalism”. In: BAUBÖCK, R.; FAIST, T. (eds.). *Diaspora and Transnationalism – Concepts, Theories and Methods*. Amsterdam, IMISCOE – Amsterdam University Press, pp. 109-130.
- VERTOVEC, S. (2009). *Transnationalism*. Nova York e Londres, Routledge.

Artigo publicado em *A contemporaneidade do pensamento de Abdelmalek Sayad* (recurso eletrônico) / Gustavo Dias, Lucia Bogus, José Carlos Alves Pereira, Dulce Baptista (ogs). São Paulo: EDUC, 2020.

2

NARRATIVAS, TERRITORIALIDADES E MEMÓRIA COLETIVA NO CONTEXTO WEBDIASPÓRICO

Mohammed ElHajji

Camila Escudero

INTRODUÇÃO

Em seu conto ‘Geografias’, Mario Benedetti (2010) relata a história de dois exilados uruguaios em Paris, que, para passar o tempo e conjurar a saudade, adotaram um ‘jogo de memória’ que consistia em se lembrar as ruas, praças, edifícios outros ‘lugares de memória’ de sua cidade de origem – Montevideo. Passavam, assim, tardes inteiras revivendo seu passado, rememorando e descrevendo minuciosamente os detalhes da geografia urbanística de sua cidade. Até o dia em que eles convidaram uma velha compatriota recém exilada a participar ao seu ‘jogo da memória’. Os compadres descobriram, então, que, não apenas a geografia de Montevideo tinha mudado profundamente desde que deixaram o país, mas que a suas memórias também tinham se afastado consideravelmente da ‘original’, ‘real’ e ‘verdadeira’ Montevideo. Perceberam que, à medida que eles se contavam a cidade, não paravam de reinventar seus contornos e redesenhar a sua topografia urbana – evidentemente transmutada em geografia afetiva e mapa subjetivo. A (sua) cidade rememorada não era mais a cidade que deixaram anos atrás, mas sim um ‘lugar’ fantasiado e sublimado, fruto de suas narrativas mnemônicas e do sentimento de perda inerente à situação de exílio.

Além de serem indissociáveis no contexto diaspórico, os componentes espaciais, mnemônicos e narrativos constituem o substrato existencial do sujeito migrante e o quadro geral de estruturação de sua condição diaspórica. De todo tempo, deslocar-se e buscar novos horizontes, individualmente ou em grupo, só adquire sentido através da projeção narrativa / mnemônica do itinerário territorial percorrido. Périplos de figuras arquetípicas de nossas mitologias religiosas, filosóficas e/ou literárias, como Ulisses, Don Quixote, Moises ou Maomé, ou, ainda, ritos de iniciação, relatos de viagens e outros road movies são expressões éticas e estéticas de um paradigma identitário que associa a evolução espiritual do sujeito, a edificação de seu ‘eu’ e a conquista de um ‘lugar’ no mundo à narrativa decorrente das ‘lembranças’ vividas ou construídas durante a sua jornada real / imaginada.

Na atualidade, deslocamentos humanos e TICs representam o *modus vivendi* (em *lato sensu*) e o *modus operandi* da mesma realidade marcada pela centralidade da mobilidade em nossa sociedade. Mesmo que se trate de turistas (e não de vagabundos – leia-se ‘migrantes’; Cf. BAUMAN, 1999), a viagem só é traduzida em capital social quando sua narração é posta em circulação nas redes sociais virtuais, os sagrados check-in devidamente efetuados e as narrativas textuais e icônicas, que in-formam nossos dispositivos exo-mnemônicos, são eficientemente integradas aos circuitos de circulação das trocas simbólicas características de nossa época.

No caso específico das migrações contemporâneas e das diásporas delas decorrentes, o elo entre territorialidades, memória coletiva e suas

narrativas midiáticas se tornou constitutivo do próprio fenômeno e imprescindível para a sua justa compreensão. A Internet, principalmente, vem sendo utilizada enquanto espaço de ancoragem real-simbólica da experiência migratória e diaspórica; tanto em seus níveis sociais e políticos como em suas dimensões estéticas e subjetivas.

Desde a saída da terra de origem, a organização da ‘travessia’, a escolha do local de destino, a procura por redes de conterrâneos e/ou correligionários lá já estabelecidos, o empreendimento dos trâmites necessários para o processo migratório – sejam eles regulares ou alternativos, etc.... até a chegada, a inserção na nova sociedade, a busca de informações, trabalho, moradia etc..., praticamente todas as etapas passam total ou parcialmente pela Internet. A tal ponto que não seria mais imaginável, hoje, o candidato à migração realizar seu projeto sem o suporte e auxílio das TICs.

Todavia, uma vez o imigrante já estabelecido ou a comunidade diaspórica já consolidada, a mesma Internet, que serviu de vetor simbólico para o deslocamento e desenraizamento, se transforma em espaço de registro e significação da experiência migratória e diaspórica; além, evidentemente, de constituir o laço material-simbólico com o país, cultura e/ou comunidade de origem. Reforçando, assim, não apenas o princípio pós-moderno de deslocamento de parte das práticas e relações sociais do espaço físico para o virtual; mas, sobretudo, a premissa desterritorializante de Julia Kristeva (1994), segundo qual, o processo migratório não é um estado passageiro de transição, mas sim uma condição existencial definitiva – um embarque que nunca é seguido de desembarque.

DIÁSPORAS NA WEB E WEB DAS DIÁSPORAS

Na perspectiva da temática aqui abordada, esse fenômeno é conceituado sob a noção de ‘webdiáspora’ – enquanto espaço de reordenamento das experiências e práticas subjetivas dos imigrantes transnacionais. Estudiosos da questão, como Tristan Mattelart (2009), Claire Scopsi (2009), Angeliki Monnier (2012) ou Dana Diminescu (2012), insistem tanto nos aspectos práticos e funcionais como de ordem identitária e comunitária relacionado às práticas webdiaspóricas.

Assim, blogs, fóruns, páginas de Facebook, sites, Twitter e outros formatos do gênero podem ser contemplados pelo conceito, desde que sejam concebidos e elaborados a partir da iniciativa migratória, considerem as atividades de seus membros, leitores ou simpatizantes e que sua finalidade seja a interação, não só entre os espaços referentes aos países de origem e de acolhida, mas de sujeitos e narrativas, numa constante troca virtual que só Internet é capaz de proporcionar.

Porém, a simples organização de sites ou similares por migrantes ou membros de uma determinada diáspora não caracteriza em si uma prática webdiaspórica. Há de considerar certos critérios de coesão e de identificação, tais como o lugar da publicação, a temática e objeto das manifestações e interações, os elementos simbólicos compartilhados (cultura, língua, religião, etnia), o reconhecimento das instâncias de enunciação dos discursos em circulação pelos membros da comunidade, a veiculação / circulação de componentes discursivos de natureza identitária e a atuação em prol da comunidade, sua representatividade e desenvolvimento social, cultural e político.

O que não significa que a webdiáspora seja uma entidade fixa e imutável; pelo contrário, a webdiáspora é tão complexa, fluída e volúvel quanto a própria ideia da diáspora. Seus dispositivos tecnológicos refletiriam, justamente, o modo pelo qual uma comunidade diaspórica ou coletivo de imigrantes organiza, num momento específico de sua história, suas atividades através e na web: uma interface pela qual a comunidade aprimora suas práticas sociais, recorrendo a trocas e interações no meio e pelo meio digital.

Tratar-se-ia, portanto, de um coletivo disperso ou uma entidade heterogênea, cuja existência é baseada na elaboração de um objetivo comum – ainda que não seja definitivo e/ou claramente definido, mas sim constantemente renegociado à medida que o coletivo muda e evolui. A webdiáspora seria, assim, uma forma midiática instável por ser redesenhada por cada novo participante, autodefinida não pela inclusão ou exclusão de novos membros, mas pelo processo voluntário de indivíduos que se juntam ao coletivo ou o deixam.

Ainda assim, a natureza fundamentalmente comunitária da webdiáspora pode ser conferida por meio do leque de seus usos, recursos e objetivos. Primeiro, ela cumpre funções práticas primárias, tais como a comunicação com patrícios e familiares no país de origem e/ou imigrados em outras regiões do globo, a informação noticiosa da terra e povo de origem, e a manutenção dos laços culturais com a comunidade ancestral – notadamente através do consumo artístico e cultural midiaticizado. Ou, ainda, a aquisição de informações locais, cruciais para os trâmites administrativos e a decodificação das regras normativas da sociedade de destino, mobilização social e política local e

global, e formação de um sentimento de pertencimento e cidadania ao mesmo tempo local, transnacional e global.

As narrativas, nela e por ela veiculadas, vão desde as manifestações culturais e identitárias focadas nas origens do grupo até as reivindicações política e sociais voltadas para as questões de representatividade, integração e ascensão social. Se toda identidade comunitária – seja ela étnica, nacional, regional, confessional ou outra, é necessariamente um exercício de enunciação de si, um esforço discursivo de dizer-se, dizer o outro e dizer o mundo, no caso das narrativas webdiaspóricas, fica a patente que identidade e discursividade são dois planos isomórficos do mesmo continuum existencial e subjetivo que rege a vida comunitária e regula suas relações com o resto da sociedade.

O fenômeno oferece a rara oportunidade de observar de visu o surgimento, conformação e consolidação de narrativas de vida, discursos identitários, autorrepresentações culturais, reelaborações genealógicas e projeções sociais que não se limitam a desenhar os contornos da comunidade imaginada, mas antes, atuam no sentido de sua materialização histórica. Daí todo o interesse em indagar o modo pelo qual a memória coletiva diaspórica se constrói em seus níveis discursivos e narrativos, toma forma, se auto-organiza, supera os relatos individuais e/ou familiares parciais e fragmentados, se torna autônoma e acaba se configurando em uma grande narrativa coesa e una – na qual todos os membros da comunidade podem se reconhecer e se identificar.

Por outro lado, há de inquirir de que modo este ambiente digital, virtual, desprovido de toda materialidade espacial (exceto, evidentemente, a estrutura física do próprio hardware que permite o funcionamento ordenado e inteligível da web), pode constituir o locus de estruturação, organização e expressão da memória coletiva – axiomáticamente tida, segundo as teses de Maurice Halbwachs (2006), como imanentemente espacial e territorial. Seria a webdiáspora capaz de substituir as territorialidades concretas do espaço físico, cumprir algumas de suas funções subjetivas e narrativas ou, ainda, lhes servir de extensão tecnológica no afã de ampliar seu alcance simbólico? E, nesse caso, de que modo se estabelece a relação entre territorialidades migrantes e narrativas webdiaspóricas na construção dessa memória coletiva compósita e desprovida de substrato espacial? Ou visto, sob outro ângulo, de que modo a webdiáspora acolhe e projeta a memória coletiva das comunidades migrantes, a partir do encontro entre territorialidades narrativas e narrativas territoriais?

MEMÓRIA COLETIVA E COLETIVOS DA MEMÓRIA

Halbwachs (2006) sugere que à medida que os acontecimentos se distanciam do tempo presente, sua rememoração se torna cada vez mais compacta, organizada em blocos coerentes que contêm inúmeros elementos mnemônicos, narrativamente relacionados; de tal modo que, apesar do destaque de certos fatos específicos, a memória adquire certa totalidade narrativa e não um número sucessivo de fragmentos desconexos. Perspectiva subjetiva sob a qual ele elabora seu conceito de

‘memória coletiva’, sublinhando seu caráter social e natureza dinâmica que asseguram a perenidade psíquica e consciência de si do grupo, incorporada e refletida em cada um de seus membros.

Segundo o criador do conceito de ‘memória coletiva’, toda memória é apoiada em história vivida, na medida em que não são apenas os fatos, mas os modos de ser e de pensar de outrora que se fixam na memória individual / coletiva. Se por um lado, as lembranças do indivíduo se situam no âmbito de sua personalidade ou de sua vida pessoal, por outro lado, em certos momentos, ele é capaz de se comportar como simples componente mnemônico do grupo, que contribui para evocar e manter as lembranças coletivas vivas na proporção de sua pertinência para a continuidade da identidade coletiva da comunidade que ele integra.

Roger Bastide (1996) que, aliás, dedicou vários estudos à análise, compreensão e aplicação do conceito de memória coletiva de Halbwachs, recorre à metáfora das conexões entre neurônios e sinapses nos processos cognitivos para explicar a relação entre memória individual e memória coletiva. Do mesmo modo que os processos cognitivos são tributários da densidade das sinapses que ligam vários conjuntos de neurônios e não de neurônios específicos, a memória coletiva não seria localizada em mentes individuais ou inerente a sujeitos específicos, mas seria fruto e consequência das relações sociais e intersubjetivas (sinapses) que interligam os membros (neurônios) do grupo (mente onde se aloca a memória coletiva).

Assim, para Halbwachs (2006), toda memória é coletiva ou, considerando a pluralidade de memórias individuais que podem integrar a memória coletiva, a memória individual não passa de uma

perspectiva singular e específica sobre a memória coletiva – definida enquanto conjunto de mecanismos mnemônicos que evoluem conforme uma lógica interna e dinâmica própria. Quando as lembranças individuais entram em contato com a memória coletiva, segundo ele, estas logo mudam de aparência, transbordam a dimensão pessoal e se tornam parte do continuum mnemônico coletivo. O que significa que, frequentemente, as duas memórias ou duas categorias de memória se sobrepõem e se interpenetram ao ponto que a memória individual, em alguns momentos, pode se confundir com a coletiva; enquanto a memória coletiva contém as memórias individuais, mas não se deixa fundir nelas.

O autor lembra, ainda, que o sujeito social está sempre mergulhado, simultânea ou sucessivamente, em muitos grupos e que cada um desses grupos se divide e se contrai no espaço, segundo as variáveis sociais e existenciais que o subtendem. O que implica que várias memórias coletivas concomitantes podem se formar e continuar vivas, na medida em que se justifica a sua importância para o grupo que a originou e em função de sua densidade subjetiva e sobrevida.

Quando se fala em memória do grupo, entretanto, isto não acarreta necessariamente a presença física de seus membros, mas na carga afetiva que emana da identificação do sujeito ao grupo. É o sentimento de pertença, de partilha e de comunidade que traz à tona, e ao presente, as lembranças vividas no seio do grupo e lhes dá toda sua vivacidade, valor simbólico e sentido social. Motivo pelo qual Halbwachs (2006) defende a ideia segundo à qual toda memória é, ao contrário do que é comum se pensar, uma memória do presente e não do passado.

É no momento em que relembra, examina ou narra seu passado, que o indivíduo e o grupo através dele enunciam a sua identidade e a ordenam narrativamente. O próprio tempo desdobrado no processo de narração e reconstrução da memória é um tempo representado, disposto e organizado conforme os hábitos e práticas sociais do grupo naquele contexto histórico. Trata-se de um tempo-espço narrativo que, antes de se esgotar na realidade física, reflete a visão de mundo do grupo e corresponde a seus modos de produção de sua subjetividade e suas instâncias coletivas de enunciação de seus projetos sociais e identitários.

É o ‘comportamento narrativo’ do sujeito ou coletividade, em seu nível social e comunicante, que seria, segundo Le Goff (1988), o principal fator de configuração de todo ‘ato mnemônico’. Do mesmo modo que a dimensão narrativa constituiria o verdadeiro suporte dos processos de rememoração – fora da qual tais ‘atos mnemônicos’ não alcançariam a sua condição de inteligibilidade e comunicação social.

No plano webdiaspórico, observa-se que as narrativas mnemônicas coletivas são de natureza claramente polifônica, compostas por inúmeros relatos individuais e/ familiares que, uma vez justapostas no mesmo ambiente virtual e ordenados em função do contexto histórico e social que as contem, passam a adquirir um sentido comum aos membros do grupo, em função não mais de suas instâncias de emissão, mas sim das condições de sua circulação e recepção. Do mesmo modo que os registros públicos constituídos de documentos históricos, material iconográfico e/ou filmico (recorrentes nas webdiásporas), são

sistematicamente revisitados e ressignificados à luz do projeto da comunidade no momento da edificação e efetivação de sua webdiáspora.

O ato de ressignificação, movido pelos conhecidos processos históricos de interdiscursividade e intertextualidade (FAIRCLOUGH, 2001) permite a composição de quadros mnemônicos que não preexistiam à narrativa em si, mas dela extraem os elementos discursivos e semióticos que dão sentido e legitimidade à existência da comunidade enquanto ente identitário autônomo, portador de uma memória coletiva que o distingue dos demais grupos componentes da sociedade. O que nos leva a deduzir que a efetivação da memória coletiva webdiaspórica é tributária de uma complexa gramática narrativa que conjuga elementos discursivos de um passado, muitas vezes indefinido, ao ambiente tecnológico de nossa época, seus aparatos e os recursos semióticos que ele proporciona.

MEMÓRIA ESPACIAL E ESPAÇOS DA MEMÓRIA

Por outro lado, Halbwachs (2006) insiste na natureza imanentemente espacial dessa mesma memória coletiva, na medida que se as lembranças se conservam nos pensamentos do grupo é porque este permanece ligado ao solo fundador de sua comunidade, cuja representação perdura materialmente fora dele e continua acessível a todo momento. O local, justifica o autor, recebeu a marca do grupo do mesmo modo que o grupo recebeu a marca do local; sendo as próprias ações do grupo intimamente ligadas ao local de sua ocorrência e passivelmente traduzíveis e em termos espaciais. É a ‘história vivida’,

anteriormente referida, que afeta simultaneamente consciências distintas, as aproxima e as une em torno de um locus comum que subtende e condiciona a memória coletiva.

Motivo pelo qual a configuração geral do espaço comunitário, os menores detalhes constitutivos de sua morfologia material e seu valor simbólico só são perceptíveis em sua totalidade, complexidade e sutileza para os membros do grupo. Além do fato que “nosso entorno material leva ao mesmo tempo nossa marca e a dos outros”, Halbwachs (2006, p.131) explica, ainda, que essa adesão da memória coletiva ao substrato territorial comunitário se deve ao fato que “as partes do espaço que ele [o grupo] ocupou correspondem a outros tantos aspectos diferentes da estrutura e da vida de sua sociedade, pelo menos o que nela havia de mais estável” (HALBWACHS, 2006, p.161).

O autor ainda argumenta, nesse sentido, que as imagens habituais do mundo externo, o continuum espacial no qual vivemos, são elementos constitutivos de nossa identidade pessoal e coletiva. Não somente os movimentos do grupo, “mas também seus pensamentos se regulam pela sucessão das imagens que lhe representam os objetos exteriores” (HALBWACHS, 2006, p.169). As comunidades são, de fato, organicamente ligadas a um lugar espacialmente determinado que permite a seus membros estabelecer os elos sociais e subjetivos que os unem e lhes proporciona o molde material e suporte físico para a representação de seu passado.

Deste modo, o espaço se apresenta enquanto realidade duradoura, na qual e a partir da qual a memória coletiva surge e toma forma, o grupo secreta seus hábitos e costumes e se afirma enquanto entidade

social, cultural e/ou étnica diferenciada. Na análise de Halbwachs (2006), a vida de um grupo humano por um longo período no mesmo espaço acarreta, por um lado, a adaptação dos hábitos sociais do grupo ao lugar e, por outro, à adequação do próprio espaço aos usos e costumes do grupo. “Nossas impressões se sucedem, uma à outra, nada permanece em nosso espírito, e não seria possível compreender que pudéssemos recuperar o passado, se ele não se conservasse no meio material que nos cerca” (HALBWACHS, 2006, p.170).

Halbwachs (2006) explica, também, que a questão da memória coletiva deve ser apreendida a partir do espaço comunitário, que o grupo ocupou, no qual viveu e ao qual, de alguma maneira, continua tendo acesso – se não em sua materialidade, pelo menos no plano mental e imaginário. O quadro territorial original ou a possibilidade de imaginá-lo funcionam enquanto ritornelos subjetivos capazes de estimular e atualizar a memória coletiva; pois, não há “grupo, nem gênero de atividade coletiva, que não tenha qualquer relação com um lugar, isto é, com uma parte do espaço” (HALBWACHS, 2006, p.170).

O que nos coloca, quando se trata de webdiáspora, diante do dilema de sua virtualidade e (a-) espacialidade. Ainda que não se tarte de negar a possibilidade de produção de marcas e rastros existenciais tanto individuais como coletivos no plano virtual, há de indagar se a nova configuração tecnológica, social e cognitiva, de natureza abertamente ‘a-espacial’, constitui uma forma diferenciada de suporte à tradicional ‘memória coletiva’ proposta por Halbwachs e/ou caracteriza novas modalidades de sociabilidade que prescindem da memória coletiva no seu sentido mais difundido.

Tratando-se, especificamente, do contexto diaspórico, autores como Breviglieri (2010) sublinham que as lembranças produzidas no contexto migratório são intrinsecamente associadas a lugares e itinerários; uma vez que a transição da ‘memória corporal’ (individual) para a ‘memória dos lugares’ (individual / coletiva) passa pelo espaço de deslocamento e os lugares habitados e investidos de subjetividade por parte do imigrante e sua comunidade diaspórica. Passagem que nem sempre é suave e pacífica, mas sim muitas vezes marcada por crises e rupturas decorrentes da desterritorialização inerente à condição diaspórica.

Para Raphaël (2006), por exemplo, o fato migratório muda a própria natureza do espaço social ao rasgar o horizonte psicogeográfico do imigrante. Ele sustenta, em sua análise da obra de Sayad, que ao ser confrontado ao fato migratório, o espaço social perde sua concepção conservadora que naturaliza as limitações físicas, geográficas e administrativas originais. Frequentemente, segundo o mesmo autor, o fato migratório funciona como um catalisador de tensões e rupturas já existentes ou latentes na dinâmica social contemporânea, mas exacerbadas pelos deslocamentos de sentido decorrente do fenômeno migratório.

O que leva este autor a indagar se, em vez da produção de um novo ‘espaço social’ – na acepção dada a este conceito por Bourdieu (1984), o deslocamento de sentido referido não equivaleria àquilo que Sayad (1998a; 1998b) qualifica como ‘espaço nostálgico’, em consequência da ‘dupla ausência’ do imigrante e da ‘desrealização’ do seu espaço social. Lembremos que por ‘espaço nostálgico’, Sayad (1998a) entende um lugar

aberto a todas as nostalgias, carregado de emoção e afetividade; ao contrário do ‘espaço social’ que representaria um espaço contínuo, um conjunto de lugares indiferentes e intercambiáveis entre os quais podemos ir e vir física e mentalmente.

No entanto, segundo Sayad, se existe “uma nostalgia presa no espaço, e se o espaço é (...) um lugar de nostalgia, (...) é porque é um espaço vivo, um espaço concreto, qualitativa, emocional e passionalmente falando” (1998a, p.173). A nostalgia não seria, assim, a dor do retorno; na medida que mesmo na hipótese de a volta ser efetivada, logo o migrante percebe que, na verdade, não há volta possível. “Pode-se voltar sempre ao ponto de partida, porque o espaço permite perfeitamente as idas e voltas, porém, não se pode nunca voltar ao tempo da partida, voltar a ser tal como éramos no momento da partida” (Sayad, 1998a, p.16).

Ainda de acordo com Sayad (1998a), além do retorno que parece invocar, a nostalgia tem o poder de sublimar o passado, transfigurá-lo e lhe atribuir uma ilusória aura de encantamento e felicidade a-histórica. O país, a terra natal, a casa dos antepassados e todo outro lugar privilegiado pela nostalgia ou objeto da memória que dela deriva, se convertem em lugares benditos e exuberantes, mais parecidos com um paraíso perdido de que com a realidade social, política e econômica responsável pelo desenraizamento do imigrante e sua expulsão do seio materno.

Breviglieri (2010) vai mais longe ainda ao defender a impossibilidade fenomenológica da volta. Impossibilidade de retorno não apenas porque a terra de origem foi sublimada e extraída da esfera

do real ou por motivos psicossociológicos – quando se usa do refrão do retorno próximo para desviar a própria atenção das vicissitudes do cotidiano e justificar-se a aceitação do sofrimento e da humilhação. Mas, antes, porque o ‘lugar’ de onde se veio não existe mais, no sentido da inseparabilidade do tempo e do espaço; já que o próprio espaço material não deixa de se mover no tempo físico. O lugar de origem não seria mais o lugar que se deixou no momento da migração, porque este lugar se moveu no tempo e não é mais o lugar que continua presente na memória e nas lembranças. O ‘lá’ de ontem não é o ‘lá’ de hoje, da mesma maneira que o ‘hoje’ daqui não é o mesmo que ‘hoje’ de lá.

TERRITORIALIDADES NARRATIVAS E NARRATIVAS TERRITORIAIS

Essa centralidade do substrato territorial na condição diaspórica se manifesta a vários níveis. Além de o processo migratório ser, em sua essência um percurso territorial, há de salientar a sua importância na organização do grupo, a elaboração de estratégias de ascensão social e a produção de marcas identitárias que garantam sua perenidade, adaptação e manutenção de laços afetivos com a sociedade e cultura de origem. Sabemos, nesse sentido, da relevância do fator territorial para as correntes clássicas de estudos migratórios – ao exemplo da Escola de Chicago –, tanto na perspectiva social e urbana geral como em que diz respeito à questão migratória abordada por seus autores; uma vez que os fatos relatados e as relações entre comunidades étnicas componentes da paisagem urbana daquela época são, na maioria das vezes, tratados

em função dos territórios que os contêm (Cf. PARK, 1928; WIRTH, 1928; THOMAS e ZNANIECKI, 1927).

Tradição que se perpetua, até hoje, em todas as disciplinas que versam sobre o fenômeno diaspórico: sociologia, antropologia, geografia humana ou estudos populacionais nunca deixam de salientar a dimensão territorial em seus estudos e teorias em relação com a temática. Alain Tarrius (1993), por exemplo, insiste que é dentro dos territórios por eles atravessados ou investidos que os migrantes se reconhecem, se identificam e edificam o “curso de uma história comum da migração, de natureza a produzir um laço social original” (TARRIUS, 1993, p.52).

Assim ao elaborar a sua tese de “territorialidades circulatorias”, ele aponta, em modo de flashback, as três estações existenciais que conjugam trajetos espaciais e trajetórias sociais. Primeiro, os lugares de vizinhança, quando a convivência já é adquirida, a comunicação intercultural já estabelecida e o estrangeiro já é um rosto conhecido e reconhecido – que seja no afeto e solidariedade ou no atrito e negociação de um modelo de relacionamento social e intersubjetivo satisfatório para todas as partes. Mas esse cenário só se efetiva depois que a aceitação da presença do estrangeiro fosse admitida em termos conceituais, éticos e políticos, quando a população local reconhece a obrigação moral de acolher os deslocados voluntária ou involuntariamente. Enfim, a distante estação inicial diz respeito ao próprio percurso migratório, “os longos itinerários que conduzem de um lugar de origem ao [lugar] onde se pode observar a vinda ou passagem do migrante” (TARRIUS, 1993, p.52).

Roteiro teórico-conceitual que ele aplica tanto no plano migratório individual / familiar recente como no contexto diaspórico intergeracional; na medida que ao ritmo social do cotidiano que inscreve nos ambientes de convivência as marcas da continuidade identitária, se sucedem as histórias de vida que expressam em termos de projetos as trajetórias individuais ou familiares e, enfim, “o tempo das sucessões de gerações, que constroem e estabilizam ao longo dos percursos migratórios uma cultura fonte de novos saberes” (TARRIUS, 1993, p.53). Mesmo que o nível individual / familiar seja de absoluta relevância – uma vez que sem esse deslocamento concreto o fenômeno migratório perderia seu significado social, há de adotar um olhar de conjunto e em profundidade para melhor entender a dinâmica histórica da mobilidade humana e suas consequências sociais em larga escala.

A passagem do individual para o coletivo se potencializa, na análise de Tarrius (1993), por meio da construção de narrativas sobre os percursos e trajetos territoriais acumulados pela diáspora e seus membros. Já que uma das características da relação do sujeito migrante com o território, segundo ele, reside na sua vontade de integrar todos os lugares, “percorridos por ele mesmo e os outros reconhecidos como idênticos, numa memória que, ao virar coletiva, efetiva uma entidade territorial”. O autor insiste, assim, na importância psicossocial das narrativas dos migrantes sobre seus percursos territoriais que, para permitir o surgimento de uma “consciência diaspórica”, “acrescentam ao aqui, onde está-se hoje, e o lá, de onde se vem, um entre-dois [narrativo], que junta as duas extremidades da trajetória” (TARRIUS, 1993, p.53).

Essa narratividade das territorialidades migrantes, vale destacar, se explica de várias maneiras. Primeiro, conforme explica Barel (1986), todo território social é, na sua essência, um fenômeno imaginário, imaterial e simbólico, e todo elemento componente desse território – seja ele físico ou biológico, deve necessariamente passar por um minucioso processo de simbolização, para poder ser integrado pelo sujeito ou coletividade. Ainda mais quando se considera que os territórios, antes de eles serem materiais, são existenciais e subjetivos, produzidos a partir dos processos e dispositivos de enunciação da identidade coletiva do grupo ou comunidade (Cf. GUATTARI, 1992).

Por outro lado, há de admitir que a espacialidade diaspórica está longe de constituir uma exceção à tese de produção social e simbólica do espaço formulada por Lefebvre (1974), que consiste na apreensão da questão espacial a partir de seus modos de elaboração, representação e percepção. Se a ‘elaboração’ do espaço já é evidentemente subjetiva, social e simbólica, a sua ‘representação’ e ‘percepção’ o colocam numa perspectiva francamente semio-discursiva, suscetível de leitura, interpretação, resignificação, tradução e narração.

De fato, os deslocamentos físicos, sociais, culturais e subjetivos do imigrante o impelem a aderir mental e corporalmente a uma multiplicidade de lugares e territórios, mergulhar sensível e inteligivelmente em suas realidades, traduzi-las e se deixar por elas envolver e traduzir. Entre trajetos e trajetórias, na diversidade e na adversidade, o sujeito migrante é levado a resignificar as referências materiais e simbólicas que o interpelam para poder projetar narrativamente as espacialidades que o contêm e costurar

mnemonicamente as territorialidades que o atravessam. Assim, no seu trabalho de produção de narrativas identitárias comunitárias, a memória ordena a história do indivíduo e do grupo na forma de um percurso espacial, a partir do qual as rupturas são emendadas, os acidentes de percurso explicados e as contradições e dúvidas apaziguadas.

Do mesmo modo que todo ‘texto’ é um ‘espaço’ ou ‘percurso’ que reflete a subjetividade produzida pelo leitor no ato da recepção, todo ‘espaço’ ou ‘percurso territorial’ é um ‘texto’, cuja significação e ordem narrativa são tributárias do contexto histórico e experiência social do ‘leitor / andarilho’ – seja individual ou coletivo. Senso semântico e sentido geográfico que vão historicizar ou naturalizar as partidas e chegadas dos migrantes e suas comunidades diaspóricas; produzindo narrativas com início e fim num tempo e espaço convergentes: o local de origem enquanto início da narrativa, o lugar de chegada como seu fim e, no meio, o território percorrido que dá forma e materialidade à trama constitutiva da memória coletiva do grupo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao termo dessa exposição teórica, podemos concluir que as teses postuladas na presente análise foram amplamente corroboradas por nossa pesquisa empírica¹, tanto em que diz respeito ao processo de construção de uma memória coletiva webdiaspórica de natureza

¹ Realizada com apoio do CNPq, contemplou 12 comunidades diaspóricas instaladas no Brasil e a partir da qual já foram realizadas outras análises tópicas.

narrativa como em relação à pregnância territorial dessas mesmas narrativas. Primeiro, chama a atenção o fato que a ‘memória do grupo’ é um tópico extremamente recorrente, uma constante editorial na organização espacial e textual dessas plataformas. Muitas vezes, de modo reificado, destacando-se em seção do mesmo nome ou seus derivados: ‘Memória’; ‘Lembranças’; ‘Histórias do Passado’; ‘Origem’ ou ‘Origens’. Nessa seção ou categoria, são geralmente encontrados textos e imagens de ordem histórica, ‘posts’ pessoais de relatos individuais, artigos de jornais, postais antigos, vídeos e tudo aquilo que pode contribuir na formação de uma narrativa webdiaspórica.

Em termos de conteúdo, as ‘unidades textuais’ analisadas confirmam a importância dos percursos migratórios e ‘lugares de memória’ para as comunidades diaspóricas. Na página do Facebook ‘Caminhos Poloneses Resgatando a História’, por exemplo, a relação do grupo com o espaço migratório fica evidente quando se relata a visita de uma comitiva municipal de Quatro Irmãos (RS) na região colonizada pelos poloneses. Nele, explica-se que o objetivo da visita era conhecer o roteiro turístico ‘Caminhos Poloneses’, que conta com as trilhas que resgatam a história dos percursos territoriais dos imigrantes. “São duas rotas com objetivos comuns, mas cada uma com suas peculiaridades”, explica um membro da comunidade, ao destacar que o município tem oferecido aos visitantes, uma oportunidade de conhecer um pouco mais da cultura e da história dos imigrantes poloneses da região.

Em outros exemplos, destacam-se as narrativas que vão no sentido da tese de Tarrius (1993), segundo a qual, uma das características da relação do sujeito migrante com o território reside na sua vontade de

integrar os lugares percorridos separadamente pelos membros da comunidade em uma narrativa unificada que dá forma à memória coletiva e espacial do grupo. Referimo-nos particularmente ao caso do navio Kasato Maru, consagrado enquanto marco material e territorial original reconhecido e reverenciado pelos imigrantes japoneses, independentemente de sua origem regional, geração ou meio de transporte usado em seu percurso migratório.

Sem esquecer da importância das narrativas icnográficas em instituir certas localidades, lugares ou monumentos do país de origem enquanto locus originais emblemáticos de toda a imigração nacional daquele país. Caso, por exemplo, do Holetown Monument, na Ilha de Barbados, celebrado pela comunidade barbadiana no Brasil ao mesmo tempo como marco da historiografia da nação barbadiana no Caribe como início simbólico da imigração dessa comunidade para o Brasil e referência ou ‘lugar’ de sua memória coletiva.

Outros, ainda, elegem uma localidade específica no Brasil enquanto ‘lugar de memória’ de toda a comunidade aqui estabelecida. Na página Pomeranos no Vale Europeu, mantida e atualizada por descendentes de imigrantes oriundos da Pomerânia, pode-se conferir um amplo registro fotográfico que junta e associa a terra de origem e a região de estabelecimento atual – o Vale Europeu (SC); uma maneira de transferir narrativamente a memória coletiva do grupo de lá para cá e/ou de ressignificar o território daqui em termos de espacialidade original.

Enfim, em que diz respeito à relação entre o princípio da espacialidade da memória coletiva e a natureza virtual da webdiáspora,

podemos afirmar que este ambiente digital se configura ao mesmo tempo enquanto:

1. Modalidade discursiva de enunciação da memória coletiva das comunidades diaspóricas, devido à importância capital dessa forma midiática nos processos de elaboração de conteúdo e de produção de sentido que nelas são veiculados. O que significa que não se trataria de uma memória coletiva expressa no âmbito da webdiáspora, mas sim de uma memória coletiva propriamente webdiaspórica.
2. Locus de condensação, estruturação e projeção dessa memória; na medida que se trata da formação de um registro mnemônico virtual a partir do qual os migrantes e as comunidades diaspóricas organizam seu modo de produção de subjetividade e de enunciação de sua identidade social, cultural e étnica. Sem esquecer o aspecto auto-organizacional dessa memória; no sentido que a narrativa da memória coletiva (ou narrativa coletiva de memória) toma forma e adquire coesão e autonomia, a partir de relatos individuais e/ou familiares plurais e heteróclitos.
3. ‘Lugar’ ou ‘território’ (ainda que virtuais) de referência à memória coletiva do grupo; na medida que a webdiáspora, enquanto interface de comunicação e interação, cumpre também o papel de ‘lugar’ de trocas e até de encontros entre os membros da comunidade. Assim, ainda que a memória decorrente dessa configuração tecno-simbólica seja caracterizada por sua natureza a-espacial e sua ancoragem virtual, não se deve apenas não ignorar o fator territorial original de seu conteúdo narrativo, mas observar ainda que a webdiáspora acaba se impondo enquanto referência espacial e territorial no processo de edificação da memória coletiva do grupo.

REFERÊNCIAS

BAREL, Y. Le social et ses territoires. In: AURIAC, F. ; BRUNET, R. (Orgs.) *Espaces, Jeux et Enjeux*. Paris: Fayard, 1986.

- BASTIDE, R. Les Amériques noires. Paris : L'Harmattan, 1996.
- BAUMAN, Z. Globalização: as consequências humanas. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.
- BENEDETTI, M. Geografias. Buenos Aires: La Cueva, 2010.
- BOURDIEU, P. Questions de Sociologie. Paris: Éditions de minuit, 1984.
- BREVIGLIERI, M. De la cohésion de vie du migrant: déplacement migratoire et orientation existentielle. Revue européenne des migrations internationales, 2010. Vol. 26.
- DIMINESCU, D. The concept. Programme TIC Migrations, Fondation de la Maison des Sciences de l'Homme, 2012. <http://www.e-diasporas.fr>. Accès : octobre, 2016.
- FAIRCLOUGH, N. Discurso e mudança social. Brasília: UNB, 2001.
- GAUTTARI, F. Caosmose: um novo paradigma estético. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.
- HALBWACHS, Maurice. A Memória Coletiva. São Paulo: Centauro, 2006.
- KRISTEVA, J. Estrangeiros para nós mesmos. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.
- LE GOFF, J. Histoire et mémoire. Paris: Gallimard, 1988.
- LEFEVBRE, H. La Production de l'Espace. Paris : Anthropos, 1974.
- MATTELART, T. Les diasporas à l'heure des technologies de l'information et de la communication : petit état des savoirs. Revista Tic & Société. Vol. 3, n° 1-2, 2009.
- MONNIER, K. A. Universalismes virtuels de la diaspora Grecque. In: COGO, D. ; ELHAJJI, M. ; HUERTAS, A. (orgs.). Diásporas, migrações, tecnologias da comunicação e identidades transnacionais. Barcelona : InCom-UAB, 2012.
- PARK, R. E. Human Migration and the Marginal Man. American Journal of Sociology, v. 23 n. 6, May, p. 881-893, 1928.
- RAPHAËL, L. La théorie du champ social et le fait migratoire. In: ASSOCIATION DES AMIS D'ABDELMALEK SAYAD (Org.). Actualité de la pensée d'Abdelmalek Sayad. Maroc: Le Fennec, 2010.

SAYAD, A. A imigração. São Paulo: Edusp, 1998b.

SAYAD, A. Le retour, élément constitutif de la condition de l'immigré. *Migrations société*, vol. X, nº 57, 1998a.

Artigo publicado em *Circulação discursiva e transformação da sociedade*, Campina Grande: EDUEPB, 2018.

3

A CONTRIBUIÇÃO DA COMUNICAÇÃO PARA OS ESTUDOS MIGRATÓRIOS

Mohammed ElHajji

Camila Escudero

1. INTRODUÇÃO

Há uma dupla pertinência no encontro entre os estudos migratórios e a Comunicação. Isso porque as teorias da Comunicação, enquanto método analítico, oferecem um vigoroso instrumento epistemológico para explorar os níveis simbólicos, subjetivos, narrativos, discursivos e vinculativos da realidade migratória. Um recurso indispensável para superar as abordagens neoclássicas – demasiadamente focadas nos aspectos funcionais e quantitativos de um fenômeno tão antigo quanto à própria história da humanidade.

De acordo com Sayad (1998, p.16), falar de imigração é falar da sociedade como um todo, falar dela em sua dimensão diacrônica, ou seja, em uma perspectiva histórica, e também em sua extensão sincrônica, isto é, do ponto de vista das estruturas presentes da sociedade e de seu funcionamento porque quando falamos de migrações, estamos falando de processos sociais e, ao mesmo tempo, subjetivos. Daí a importância de se ultrapassar o chamado “nacionalismo metodológico”, um embebedor de princípios filosóficos moderno-ocidentais de obediência jacobina e eurocêntrica e métodos normativos socioadministrativos de gestão humana e territorial que reduzem as noções de povo e nação à

sua representação estatística e documental. O método não apenas impede de vislumbrar outras formas e possibilidades de pertencimento, identificação e ação dentro do espaço migratório e na condição de migrante, como também evacua toda a dimensão política de dominação, opressão e exploração que rege a maior parte das relações entre países, classes sociais e indivíduos.

É nesse sentido que consideramos o transnacionalismo, examinado à luz das recentes transformações históricas responsáveis pela reconfiguração do conjunto das paisagens sociopolíticas da nossa época. Nossa definição do conceito remete aos modos de organização e ação das comunidades humanas inseridas em mais de um quadro social nacional estatal, tendo referenciais culturais, territoriais e/ou linguísticos originais comuns, e conectadas através de redes sociais transnacionais que garantem algum grau de solidariedade ou identificação além das fronteiras formais de seus respectivos países de destino.

Ao mesmo tempo, a Comunicação têm as premissas de uma Ciência Social: produz valor social, cultural e político. Porém, seu status de ciência – muitas vezes questionado em diversas situações – criou o rótulo de múlti, inter e transdisciplinar, o que não passa de sintoma teórico de crise de paradigma do conhecimento, segundo Sodré (2014). Sobre esse aspecto, diz o autor, parece necessária uma inversão de valor, pois, não se trata de resumir a cientificidade de nosso campo a outras áreas que tenham interesse em aplicar a Comunicação em suas realidades, mas sim, a Comunicação assumir seu protagonismo essencial às relações humanas em qualquer área do saber.

Assim, propomos neste artigo, elaborar um quadro sistematizado sobre os estudos migratórios desenvolvidos no campo da Comunicação – área das chamadas Ciências Sociais Aplicadas –, ao longo do tempo, no Brasil. Como estratégia teórico-metodológica, nosso principal objetivo foi pensar como o campo comunicacional tem se posicionado dentro dos estudos migratórios, bem como oferecido subsídios para seu desenvolvimento e compreensão dos processos de deslocamento humano.

Para isso, fizemos uso da técnica de pesquisa conhecida como análise documental, que compreende a identificação, a verificação e a apreciação de documentos para determinado fim. “Muito mais que localizar, organizar e avaliar textos, (...), funciona como expediente eficaz para contextualizar fatos, situações e momentos (Moreira, 2011, p.276). Nosso objetivo foi verificar quais as temáticas e abordagens mais frequentes dos estudos migratórios que mais interessam à Comunicação, bem como o período em que foram desenvolvidos.

O corpus de análise foi composto pelos sites oficiais dos PPGs em Comunicação do país, Currículos Lattes dos professores/pesquisadores das universidades e anais dos congressos anuais da Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação (Intercom) e da Associação Nacional dos Programas de Pós-graduação em Comunicação (Compós).

2. A FORMAÇÃO DO CAMPO E OS PRIMEIROS ESTUDOS SOBRE IMIGRAÇÃO: CORRELAÇÕES

A história dos estudos dos processos migratórios na Comunicação Social se confunde com a própria criação e organização do campo como área do conhecimento humano. A Escola de Chicago¹, considerada pioneira para o desenvolvimento da área, promoveu os primeiros estudos com uma visão do imigrante como ator social que interage simbolicamente com sua comunidade de ação (o território de destino entendido como “laboratório social”) por meio de estratégias comunicativas.

Assim, um dos primeiros trabalhos de que se tem notícia que une claramente a imigração à Comunicação é o livro *The immigrant press and its control*, de Robert Park, escrito em 1922. Contratado pelo governo dos Estados Unidos para pesquisar a mídia étnica no país, o autor – um dos grandes nomes da Escola de Chicago – estimou há quase cem anos que a tiragem total de jornais editados em línguas que não o inglês nos Estados Unidos atingia a casa dos dez milhões de exemplares. Segundo a pesquisa, a imprensa imigrante desta época tinha três características principais: 1) era uma experiência específica da primeira geração de imigrantes estrangeiros nos Estados Unidos; 2) tinha habilidade de orientar os imigrantes sobre a cultura local; e 3) servia de suporte para processos de assimilação.

¹ Nome dado a um grupo de professores e pesquisadores da Universidade de Chicago, em atividade entre 1910 e 1940, que trouxe uma série de contribuições à Sociologia, Psicologia Social e Comunicação a partir do estudo dos fenômenos urbanos, principalmente. No caso dos estudos migratórios, mostrou também como disciplinas poderiam vir em conjunto, utilizando abordagens epistemológicas semelhantes na compreensão das particularidades dos deslocamentos (Borket et al., 2006).

Outro estudo dessa época e que segue a mesma linha de Park, é *The declining immigrant press*, escrito por Marshall Beuick, em 1927. Nele, aqui resumidamente, o autor discorre sobre o fim deste tipo de periódico a partir do momento em que o imigrante “aprende a navegar” no território de destino e passa a consumir a imprensa tradicional.

A partir das décadas de 1940 e 1950, Miège (2000) e Balle (1994) falam sobre uma intensa produção acadêmica e profissional que abrange os processos comunicacionais, refletindo a efervescência das inovações das Tecnologias de Informação e Comunicação (TICs). Como campo de estudo, a Comunicação passa a reunir propostas de diálogos entre preposições teóricas de diversas disciplinas humanas e sociais, com foco principal na dinâmica dos meios (nessa época, especialmente, o rádio e a televisão) e sua relação com a sociedade.

Nos Estados Unidos, é desta época a chamada Escola de Palo Alto, da Califórnia. Os autores dessa corrente são reconhecidos por diversificar o pensamento comunicacional, com estudos sobre a Comunicação em seus vários níveis de complexidade, contextos múltiplos e sistemas regulares. Com o lema de que “é impossível não se comunicar”, nota-se uma ênfase no papel do emissor e receptor. São desse período, por exemplo, os estudos *The Immigrant takes his Stand: the Norwegian Immigrant Press and Ameican Public Affairs, 1847 to 1872*, publicado por Arlow W. Anderesen, em 1953, e *Race and America's Immigrant Press – How the Slovaks were taught to think like white people*, de Robert M. Zecker, escrito em 1962. Influenciada por essas duas escolas (e outras, principalmente da Europa), na América Latina, os registros de estudo sobre Comunicação, segundo Marques de Melo

(2003), remetem à segunda metade do século XIX (majoritariamente, com trabalhos descritivos e não analíticos). Entre os pioneiros, estão os trabalhos de Fernandes Pinheiro como, por exemplo, um estudo realizado em 1859 sobre a primazia lusitana na introdução da imprensa no Brasil.

Ainda de acordo com Marques de Melo (2003), as primeiras pesquisas de Comunicação surgiram em ambientes tipicamente profissionais. No geral, eram estudos demandados pelas emergentes indústrias culturais e constituíram fatores decisivos para a formação das primeiras agências privadas dedicadas a estudos de opinião pública, audiência dos *mass media*, ou persuasão dos consumidores. Verifica-se, também, nesse período, a existência de trabalhos que exploram documentos disponíveis sobre a memória do campo. “Como resultado disso, são produzidos ensaios de grande valor histórico para a identificação de fronteiras profissionais. Ou se elaboram perfis biográficos de seus atores privilegiados” (Marques de Melo, 1999, p.1).

Apesar deste histórico profissional e com a realização de pesquisas desde a segunda metade do século XIX, Vicente (2009) diz que a entrada da Comunicação na universidade na América Latina só ocorreu no ano de 1934, quando a Universidade de La Plata (Argentina), em parceria com a Universidade de Columbia e com o Sindicato dos Trabalhadores da Imprensa de Buenos Aires, criou o curso de Jornalismo. No Brasil, no ano seguinte (1935), a Universidade do Distrito Federal, na cidade do Rio de Janeiro – atualmente, UFRJ – lançou o primeiro curso superior destinado a formar jornalistas e publicitários e, em 1972, criou o Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Cultura – PPGCOM (do

qual falaremos mais adiante). “A intenção predominante nesses cursos residia no caráter profissionalizante, ou seja, havia a preocupação em formar mão de obra e não especialistas na construção de um saber científico relacionado aos meios de comunicação” (Vicente, 2009, p.12).

Assim, as Escolas de Comunicação do Brasil e da América Latina foram se desenvolvendo até a década de 1960 em paralelo aos estudos de mercado e focando, muitas vezes, a formação profissional dos comunicadores e não, necessariamente, a pesquisa. Essa realidade começou a registrar alguma mudança com os trabalhos desenvolvidos pelo Instituto de Investigações da Imprensa, fundado por Jesus Marcano Rosas, na Universidade Central da Venezuela, e o Instituto de Ciências da Informação, criado por Luiz Beltrão, na Universidade Católica de Pernambuco (Brasil). No entanto, o fator chave para que a Comunicação adquirisse o status de ciência na América Latina, foi a criação, em 1959, pela Unesco, do CIESPAL – Centro de Estudos Superiores de Comunicação, em Quito (Equador).

Ali atuaram como difusores das modernas ciências da comunicação personalidades paradigmáticas como os norte-americanos Wayne Danielson, Wilbur Schramm, Raymond Nixon, John McNelly, Paul Deutschmann, os franceses Jacques Kayser, Jacques Godechot, Joffre Dumazeider e Jacques Leauté, o alemão Gerhard Malatzke, o espanhol Juan Beneyto, o belga Roger Clausse, o italiano Rovigati, o russo Kachaturov etc. A eles se agregaram os pioneiros pesquisadores latino-americanos como Danton Jobim, Luiz Beltrão, Edgardo Rios, Ramon Cortez Ponce, Jorge Fernandez e Ramiro Samaniego (Marques de Melo, 1999, p.2).

Em um contexto de Guerra Fria, o trabalho investigativo de todos esses autores é caracterizado pela busca de alternativas

comunicacionais ou pela construção de políticas democráticas de gestão dos meios massivos a partir de marcos teóricos como a Teologia da Libertação, a denúncia do Imperialismo Cultural, a Teoria Crítica e o Estruturalismo, em geral. Além disso, é preciso considerar a crise política que assolou o continente nesse período (com a instalação de regimes ditatoriais), que refletem no campo sobre as formas de denúncia social e as possibilidades de se construir modelos de comunicação mais democráticos. Nesse sentido, destacam-se os estudos de: Mário Kaplún (Uruguai), Eliseo Verón, Ford e Psiciteli (Argentina), Juan Diaz Bordenave (Paraguai), Martín-Barbero (Colômbia), Fuenzalida (Chile), Trejo e Orozco (México), Roncagliolo e Afaro (Peru), entre outros.

É justamente nesse cenário que os estudos migratórios nascem dentro do campo da Comunicação. No Brasil, um dos primeiros trabalhos é de Sérgio Caparelli, publicado em 1979 e intitulado *Identificação social e controle ideológico na imprensa dos imigrantes alemães*. Nele, o autor argumenta que a imprensa imigrante teve para os primeiros alemães no Brasil uma função “fortemente socializadora, levando ao conhecimento de todos os valores estabelecidos, e introjetando em cada um a ideologia dominante na época” (Caparelli, 1979, p.95-6).

3. A CONTRIBUIÇÃO DE MARTÍN-BARBERO E APPADURAI

Analisando o desenvolvimento científico da Comunicação, podemos dizer que o que mais contribuiu para a inclusão e, a partir dos

anos 1990, para a inserção dos estudos migratórios na área, foram as ideias de Martín-Barbero, sobre a noção de mídia muito além do estudo de discursos midiáticos ou de estruturas de produção, mas como *prática social*, como propõe, aliás, a tradição dos Estudos Culturais latino-americanos, principalmente na linha do clássico *De los medios a las mediaciones* (1991).

Com formação em Filosofia, Martín-Barbero trabalha o campo dos *mass media*, seus dispositivos de produção, seus rituais de consumo, seus aparatos tecnológicos, seus códigos de montagem, de percepção e reconhecimento. Segundo o autor, a Comunicação tornou-se uma questão de mediação e não de meios, uma questão de cultura e, portanto, não só de conhecimentos, mas de reconhecimentos, o que exige investigações a partir da articulação entre práticas comunicacionais e movimentos sociais (mediações e sujeitos).

Os processos políticos e sociais desses anos – regimes autoritários em quase toda América do Sul, cercados de lutas de libertação na América Central, emigrações imensas de homens, a política, a arte e a investigação social – destruíram velhas seguranças e abriram novas brechas para o enfrentamento da verdade cultural desses países: à mestiçagem que não é só aquele feito racial do qual viemos, mas uma trama hoje de modernidade e descontinuidade cultural, de formações sociais e estruturas de sentimento, de memórias imaginárias que relacionam o indígena com o rural, o rural com o urbano, o folclórico com o popular e o popular com o massivo (Martín-Barbero, 1991, p.10 – Tradução nossa).

Semelhante contribuição para os estudos migratórios dentro da Comunicação na América Latina vem do antropólogo Arjun Appadurai. O autor (1996) desenvolve o conceito de *ethnoscape* (ao lado de outros, como *financescape*, *technoscape*, *mediascape* e *ideoscape*) para explicar a

mundialização a partir de uma teoria dos fluxos-paisagens como uma resposta aos modelos que estavam em curso até então para se pensar a globalização – muitos deles baseados na ideia de oposição entre centro e periferia e nas concepções neomarxistas do desenvolvimento.

Marcos Mesquita Damasceno, o conceito de *eth-noscape* introduzido por Appadurai é bastante difícil de traduzir. *Scape* remete à ideia de paisagem. “Os *ethnoscapes* são, em alguma medida, as paisagens que os grupos em movimento constituem com respeito às suas próprias origens e às vicissitudes que enfrentam”. No entanto, lembra o autor, a noção de paisagem é, por si só, ambígua: designa simultaneamente o exterior, o mundo tal qual ele nos aparece, mas nos remete igualmente à interioridade, à representação que trazemos conosco.

Por ethnoscape, quero dizer a paisagem constituída por pessoas deslocadas no mundo em que vivemos: turistas, imigrantes, refugiados, exilados, os trabalhadores convidados, e outros grupos móveis e indivíduos constituem uma característica essencial do mundo que parece afetar a política de (e entre) as nações em um grau até então sem precedentes. Isso não quer dizer que há comunidades e redes de parentesco, amizade, trabalho e lazer relativamente estáveis, bem como de nascimento, residência, e outras formas de filiação. Mas é dizer que o conjunto dessas estabilidades está em todos os lugares envolto com a trama do movimento humano, à medida que mais pessoas e grupos lidam com as realidades de ter que mover ou as fantasias de querer mover (Appadurai, 1996, p.33-4 – Tradução nossa).

Como é possível observar nas ideias de Appadurai, os deslocamentos populacionais compõem a chave para o entendimento do mundo contemporâneo, caracterizado pela circulação, muito mais do

que pelas estruturas e organizações estáveis. Porém, não unicamente. A dimensão comunicacional aparece não apenas na sua aceção instrumental de veiculação, transmissão e/ou representação, mas antes, em suas conotações de vinculação social, interação simbólica e produção subjetiva – conjugada à teoria dos fluxos materiais, humanos, midiáticos e subjetivos e simbólicos (com forte ênfase na mídia eletrônica).

As migrações de um lado e os fluxos midiáticos de outro, perturbaram a ordem reinante até agora. O que interessa Appadurai é a maneira pela qual esta situação não modifica somente as condições materiais das populações, mas tende a dar um papel inédito à imaginação. Não que as sociedades anteriores não tenham, abundantemente, nas suas produções mitológicas, literárias ou artísticas, feito apelo a esta faculdade. Mas de agora em diante a imaginação não é mais restrita a certos domínios de expressão específicos. Ela investe nas práticas cotidianas, notadamente nas situações migratórias onde os sujeitos são obrigados a inventar no exílio o seu próprio mundo, utilizando-se de todas as imagens que as mídias colocam à sua disposição (Abélès, 2005, p.3 – Tradução de Marcos Mesquita Damasceno).

As contribuições de Martín-Barbero e de Appadurai precisam ser entendidas em um contexto mais amplo, levando em consideração outros aspectos, como as próprias teorias que discutimos no início deste capítulo e que têm influenciado as Ciências Humanas e Sociais, como um todo. Na condição de uma Ciência Social Aplicada, a Comunicação não estaria “blindada” a este efeito. No entanto, é preciso levar em conta, também, o desenvolvimento dos próprios cursos de Comunicação no Brasil, uma vez que, atualmente, pesquisas sobre a temática

imigratória vêm sendo desenvolvida nos Programas de Pós-Graduação (PPGs) em Comunicação Social.

Em sua última avaliação dos programas de Pós-Graduação *stricto sensu*, realizada em 2013, a Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes), do Ministério da Educação, apontou a existência no Brasil de 45 PPGs, que oferecem 20 cursos de doutorado, 44 mestrados acadêmicos e um mestrado profissional².

A distribuição espacial desses cursos, no território brasileiro, é bastante desigual. O Estado de São Paulo, por exemplo, possui 13 PPGs – e toda a região Sudeste, tem 23, ou seja, concentra 51% dos cursos de pós-graduação em Comunicação no país. Em contraste, a região Norte possui apenas dois – o equivalente a 4,5% do total. A região Sul possui oito PPGs (17,7%); a região Nordeste, sete (15,5%); e, a região Centro-Oeste, quatro (8,8%).

Apesar da grande diversidade de linhas de pesquisas, temáticas abordadas, ancoragens teóricas e metodologias, bem como a composição interdisciplinar do corpo docente, observa-se que a maioria dos estudos migratórios da área de Comunicação é realizada nos PPGs que contam, de alguma forma, com a linha de Mídia Comunitária e/ou Identidade Cultural. Não se trata de um pré-requisito, mas de entender as práticas midiáticas relacionadas a imigrantes a partir da perspectiva dos Estudos Culturais e como uma “segmentação” da Mídia Local, Comunitária, Cidadã, Popular, entre tantos outros termos utilizados.

² Disponível em: <<http://www.capes.gov.br/avaliacao>>. Acesso em: 20 mar. 2017.

4. TRABALHOS REALIZADOS

A Universidade de São Paulo (USP) foi a primeira instituição brasileira a criar um programa de Mestrado em Ciências da Comunicação, em 1972; já o Doutorado surgiu em 1980. É no programa de Ciências da Comunicação da Escola de Comunicação da instituição (ECA-USP) que encontramos a primeira pesquisa de Mestrado sobre a temática migratória no campo. Trata-se da dissertação *Livraria Ideal – A trajetória de um imigrante italiano de engraxate a livreiro (1935-1966)*, defendida por Aníbal Francisco Alves Bragança, em 1995, e orientada por Marques de Melo.

No mesmo programa, há ainda a dissertação *A comunicação dos imigrantes brasileiros na Inglaterra nas páginas da Revista Leros (1991-1999)*, de João Luis Gago Batista, de 2002, orientado por Alice Mitika Koshiyama. Sob orientação desta mesma professora, destacamos os estudos de Mestrado e Doutorado de Cristina Miyuki Santo, respectivamente: *Brasil em Ideogramas: História de Vida de Jornalistas da Imprensa Nipo-brasileira (2004)* e *Mulheres no jornalismo nipo-brasileiro: Discursos, identidades e trajetórias de vida de jornalistas (2011)*.

Mais recentemente, ainda no PPG da ECA-USP, Luzia Mitsue Yamashita Deliberador realizou a pesquisa de Doutorado *Imigrantes Japoneses: Empresários no Brasil, História de Vida e de Luta*, defendida em 2000, sob orientação de Virgílio Benjamin Nova Pinto. Em 2006, Daniela Cristiane Ota defendeu a tese *A informação jornalística em rádios de fronteiras: a questão da binacionalidade em Ponta-Porã/Pedro Juan Caballero e Corumá/Puerto Quijarro*, orientada por Elizabeth Nicolau Saad

Corrêa – desde então, a pesquisadora vem desenvolvendo trabalhos relacionados à mídia, identidade e regionalidade, especialmente na Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS), onde é professora associada. Há ainda, atualmente na instituição, as pesquisas de Pós-Doutorado de Fernanda Castilho Santana, sobre imigração, diversidade étnica, linguística, religiosa e cultural na imprensa e na televisão, realizadas com orientação conjunta das professoras Maria Aparecida Baccega (USP) e Isabel Ferin Cunha (Universidade de Coimbra).

Apesar do pioneirismo da USP, atualmente, há dois programas, em especial, que concentram a maioria dos estudos migratórios na área de Comunicação no Brasil: o Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Cultura da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e o Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos).

O PPG da ECO-UFRJ (Escola de Comunicação) foi criado em 1972 e é o segundo mais antigo do país. Foi constituído no Departamento de Fundamentos da Comunicação da Escola de Comunicação da Universidade pelo professor José Simeão Leal e, posteriormente, ampliado e desenvolvido pelo professor Emmanuel Carneiro Leão. O PPG adota como pressuposto básico que a Comunicação impõe-se como força estruturante de novas formas de socialização e, desde sua concepção, tornou-se um paradigma no estudo do fenômeno comunicacional por buscar a reflexão sobre o tema abarcando também a Filosofia, História, Psicanálise, Antropologia, Sociologia – as Ciências Humanas em geral.

O primeiro estudo específico sobre migração no PPGCOM da UFRJ foi desenvolvido em 1996. Trata-se da dissertação *Fragmentos do passado: histórias de vida de mulheres imigrantes judias*, realizada por Kátia Lerner com orientação de Heloísa Buarque de Holanda. Outra dissertação dessa época no programa é a de Juan Felipe Sanchez Mederos (cubano), intitulada *A mídia: análise de suas influências sobre o processo migratório*, orientada por Muniz Sodré.

Foi a partir dos anos 2000, que o Programa ganhou destaque nos estudos migratórios. Compondo uma pesquisa maior liderada pelo docente Mohammed ElHajji e intitulada *Papel da Mídia Comunitária Étnica na Consolidação da Identidade Transnacional dos Imigrantes*, destacam-se as teses de Doutorado: *Etnicidade, Migração e Comunicação: Etnopaisagens Transculturais e Negociação de Pertencimentos*, defendida em 2011 por Sofia Cavalcanti Zanforlin; *Comunicação, consumo, identidade e comida: uma análise da sociabilidade e encontros interculturais na Festa de Nossa Senhora Achiropita – SP*, defendida em 2015 por João Renato de Souza Benazzi; *Dois séculos de imigração no Brasil: a construção da imagem e papel social dos estrangeiros pela imprensa entre 1808 e 2015*, defendida por Gustavo Barreto de Campos, em 2015; *Mulher, Mulata e Migrante: Modalidades Representativas de uma Tripla Alteridade*, defendida também em 2015 por Danubia Andrade, *Comunidades em festa: a construção e expressão das identidades sociais e culturais do imigrante nas celebrações das origens*, defendida em 2017 por Camila Escudero, entre outras em andamento. Somam-se ainda a dissertação de Mestrado de Leonildo dos Anjos Costa, intitulada *Webdiáspora Afro-Lusófona Estudantil no Brasil*, de 2015, orientações de

iniciação científica na ECO-UFRJ, trabalhos no Programa de Ensino Tutorial (PET-ECO-UFRJ), e edições anuais do Fórum de Imigração do Rio de Janeiro.

Aliás, o Fórum de Imigração chegou, em 2016, a sua oitava edição consecutiva e ininterrupta, consolidando-se como um importante espaço de reunião de pesquisadores nacionais e internacionais e debate da temática migratória. Há quatro anos, dentro da programação do Fórum, é realizado um Simpósio de Pesquisa, que reúne a apresentação de trabalhos de estudiosos de diversas partes do Brasil, sobre as mais variadas vertentes do processo migratório, a partir de uma perspectiva transdisciplinar. O resultado da edição de 2015 do Simpósio foi transformado em um e-book³, que reuniu uma seleção de 13 resumos expandidos de cerca de 30 trabalhos apresentados. A edição de 2016 também resultou num e-book, a partir de aproximadamente 40 estudos apresentados, em fase de elaboração (até o fechamento deste artigo).

Ainda no PPGCOM da UFRJ, em 2013, orientado por Nízia Maria Souza Villaça, Celso Francisco Gayoso defendeu a tese de Doutorado intitulada *Espaços latino-americanos: comunicação, interculturalidade e cidades da fronteira Brasil-Bolívia*.

Já o PPG da Unisinos se destacou pela atuação da professora/pesquisadora Denise Cogo, responsável por orientar os estudos: *A diáspora uruguaia nas interações comunicacionais e midiáticas de migrantes no sul do Brasil*, tese de Doutorado de Pedro Russi Duarte, defendida em 2005; *Fotografias que revelam imagens da imigração:*

³ Disponível em: <<https://oestrangereirodotorg.files.wordpress.com/2016/08/ebook-simpósio-migracoes-2016.pdf>>. Acesso em: 19 dez. 2016.

pertencimento e gênero como faces identitárias, Doutorado de Denise Teresinha da Silva, defendido em 2008; *Recepção Midiática e Migrações Contemporâneas: usos de mídias e sentidos sobre o trabalho entre migrantes na região Sul do Brasil*, dissertação de Mestrado de Eléia Scariot, de 2010; *Usos da Internet na atuação de movimentos sociais em rede: um estudo do Fórum Social Mundial das Migrações*, dissertação de Lara Nasi, de 2012; *Brasileiros na Espanha: Internet, migração transnacional e redes sociais*, dissertação de Daiani Ludmila Barth, defendida em 2009; entre outras. Atualmente, como professora do Mestrado profissional em Comunicação e Práticas de Consumo da Escola Superior de Propaganda e Marketing (ESPM), em São Paulo, Cogo continua desenvolvendo a temática. Uma de suas orientações em andamento é: *Imagens, consumo e cidadania da imigração haitiana no Brasil* (título provisório), dissertação de Mestrado iniciada em 2014, por Mateus Alves Pássaro.

Liliane Dutra Brignol fez o Doutorado em Ciências da Comunicação na Unisinos, com orientação de Denise Cogo. Em 2010, a pesquisadora defendeu a tese *Migrações transnacionais e usos sociais da internet: identidades e cidadania na diáspora latino-americana*. Atualmente, como professora do Mestrado profissional em Comunicação da Universidade Federal de Santa Maria, Brignol orienta as dissertações: *Usos sociais da internet por migrantes senegaleses no RS*, iniciada em 2015, por Nathália Drey Costa; e *Relações interculturais em usos sociais do Facebook por migrantes brasileiros na Suécia*, iniciada em 2014, por Laura Roratto Foletto.

A Universidade Metodista de São Paulo é outra instituição que tem um dos PPGs em Comunicação mais antigos do país. O curso de

Mestrado existe desde 1978, e o de Doutorado, desde 1995. Verificam-se dois estudos realizados sobre imigração no Mestrado e um no Doutorado. O primeiro é a dissertação de Ernane Corrêa Rabelo, *A imprensa da saudade: a mídia dos imigrantes brasileiros nos EUA*, de 2002, orientada pelo professor José Marques de Melo. O segundo é de 2007, de Camila Escudero, intitulada *A imprensa de comunidade imigrante de São Paulo – Estudo dos jornais ibéricos Mundo Lusíada e Alborada*, orientada por Cicilia M. K. Peruzzo. Já a tese *Mídia étnica: uma análise dos jornais para imigrantes brasileiros nos Estados Unidos*, de Sander Neves Justino, também foi orientada por Peruzzo.

Destacamos, ainda, a existência de estudos pontuais em outros PPGs de Comunicação do Brasil, entre eles: o projeto de pesquisa liderado por Maria Jandyra Cavalcanti Cunha na Faculdade de Comunicação da Universidade de Brasília (FAC/UnB), intitulado *Migração, identidade e comunicação* e desenvolvido entre 2006 e 2012, com o objetivo de analisar a construção de uma narrativa jornalística sobre a imigração brasileira em comunidades transplantadas no exterior. Também na capital federal, na Universidade Católica de Brasília, foi realizada a dissertação *Mídia, Cultura e Imigração: As Rádios Bolivianas de São Paulo*, defendida em 2010, por Danilo Borges, orientado por Florence Marie Dravet.

No Paraná, desde 2012, a professora Elaine Javorski Souza vem desenvolvendo o projeto de pesquisa *Representação das migrações contemporâneas na mídia* na Universidade Estadual de Ponta Grossa e nas Faculdades Integradas do Brasil (UniBrasil), em Curitiba, onde também leciona.

Já no Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Municipal de São Caetano do Sul (SP), Alberto Iszlaji Junior defendeu, em 2014, a dissertação de Mestrado *Lyra e Kolping: comunicação e identidade de associações culturais germânicas no bairro de Campo Belo (SP)*, orientado por Priscila Ferreira Perazzo.

Na Universidade Federal Fluminense (UFF), encontramos a dissertação de Mestrado de Patricia Pimenta Fernandes, defendida em 2015, intitulada *Diáspora na rede: redes sociais e questões identitárias de migrantes haitianos no Brasil*, orientada pela professora Renata Ribeiro Fernandes. Ainda sobre a recente migração haitiana para o Brasil, na Universidade Federal do Paraná (UFPR), há a dissertação de Mestrado de Otávio Cezarini Ávila, defendida em 2016 e intitulada *Haitianos em Curitiba: Processos de mediação para novos olhares sobre a cultura imigrante na esfera pública*, orientada por Myrian Regina Del Vecchio Lima.

Na Universidade Federal do Rio Grande do Sul, foi elaborada a dissertação de Mestrado de Sandra Rúbia Silva, intitulada *As representações do Brasil e dos Brasileiros na Internet: A construção da brasilidade nos sites estrangeiros*. Defendida em 2005, a pesquisa foi orientada por Valdir José Morigi.

Por fim, na Universidade de Rondônia (Unir), encontramos os trabalhos do professor Sandro Adalberto Colferai, que desenvolve investigações nas linhas de pesquisas Estudos Culturais e Cartografias Críticas dos Estudos de Comunicação, sobre a formação identitária e diversidade cultural a partir de deslocamentos.

Com relação aos trabalhos publicados sobre imigração nos anais da Intercom e da Compós, há vários e fica difícil precisar quais são os de maior relevância para a discussão que nos propomos fazer aqui, por quatro motivos principais: 1) alguns são partes de pesquisas de Mestrado e Doutorado (já mencionadas neste item) publicadas em partes, na forma de artigo; 2) outros são trabalhos de iniciação científica orientados por algum professor mestre ou doutor da área – o que não entrou no nosso recorte de análise; 3) há pesquisas produzidas por determinados autores que não têm foco exatamente na imigração, mas foi elaborada, esporadicamente, e finalizada num artigo científico; e 4) existem trabalhos que não foram realizados na área da Comunicação, mas submetidos a ambos os congressos, o que também não entrou no nosso recorte de análise.

De qualquer maneira, gostaríamos de destacar os seguintes trabalhos, que julgamos pertinentes: *Os sentidos em torno dos centros de acolhimento e de apoio aos imigrantes em São Paulo: sanção, valores e pontos de vista*, realizado em 2015, por Alexandre Marcelo Bueno e Aline Perrotti, na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP); *Repórter Paulista: A influência da imigração japonesa na sociedade brasileira – Culinária, Esporte e Religião*, publicado em 2009 por Andréa Paes França, Simone Gusen Chavez e Patrícia Rangel Moreira Bezerra, das Faculdades Integradas Rio Branco, São Paulo (SP); *Entrevistas com judeus do Egito no Rio de Janeiro: Uma imigração Peculiar*, de 2001, e assinado por Joëlle Rouchou, da Casa de Rui Barbosa/UniverCidade; *O consumo de produtos midiáticos por imigrantes haitianos na cidade de Chapecó*, de Izabel Aparecida Guzzon, da Universidade Comunitária da

Região de Chapecó (Unochapecó), de 2014; *Investigando Memórias Midiatizadas: questões metodológicas, pistas e constatações*, de Jiani Adriana Boni, da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-RJ), de 2010; e *Mediações luso-brasileiras – A jornada afetiva de Roberto Leal e algumas questões de identidade imigrante no filme Milagre, o poder da fé (1979)*, de Tiago José Lemos Monteiro, de 2014.

Há, ainda, vários trabalhos de professores pesquisadores já citados, quando descrevemos acima as teses e dissertações encontradas nos PPGs.

Alguns deles:

- Mohammed ElHajji – *Memória Espacial e Identidade Étnica* (Compós 2001), *Migrantes, uma minoria transnacional em busca de cidadania universal* (Compós 2016), *Webdiáspora: Migrações, TICs e memória coletiva* (Compós 2015, assinado com Camila Escudero), *Memória Étnica e Novos Espaços da Comunicação* (Intercom 2004) e *Comunicação Comunitária e Identidade Étnica* (Intercom 2001);
- Denise Cogo – *Comunicação, migrações e gênero: Famílias transnacionais, ativismo e TICs* (Intercom 2014), *Redes sociais e usos da internet por migrantes brasileiros na Espanha* (Intercom 2009, assinado com Ludmila Daiani Barth), *Migrações contemporâneas como movimentos sociais: uma análise desde as mídias como instâncias de emergência da cidadania dos migrantes* (Intercom 2006), *Mídia, interculturalidade e cidadania: sobre políticas midiáticas e visibilidade das migrações internacionais no cenário brasileiro* (Intercom 2003), *Mídia, interculturalidade e cidadania: mapeando as estratégias de midiatização dos processos migratórios e das falas imigrantes no contexto brasileiro* (Intercom 2002), *A ‘foto roubada’: mídias, visibilidade e cidadania da imigração haitiana no Brasil* (Compós 2016, assinado com Matheus Pássaro), *Recepção midiática e migrações transnacionais em Barcelona e Porto Alegre* (Compós 2008, assinado

com Liliane Dutra Brignol), *A diáspora uruguaia nas interações comunicacionais e midiáticas de migrantes no Sul do Brasil* (Compós 2006, assinado com Pedro David Russi Duarte) e *Lógicas midiáticas e dinâmicas interculturais: para um estudo das estratégias de midiaticização das migrações contemporâneas no cenário brasileiro* (Compós 2003). Camila Escudero – *Os jornais de imigrantes guardados na Biblioteca Nacional* (Intercom 2014), *Webdiáspora, interculturalismo, transnacionalismo e multiterritorialismo para uma cidadania comunicacional: apontamentos analíticos* (Intercom 2013), *Imprensa de comunidades de imigrantes e identidade: um breve resumo do estudo dos jornais ibéricos ‘Mundo Lusíada’ e ‘Alborada’* (Intercom 2007), e *Reflexos do conceito de identidade cultural na imprensa imigrante* (Intercom 2005);

- Sofia Cavalcanti Zanforlin – *MídiaMigra: Observatório de Comunicação e Migração Contemporânea no Brasil* (Intercom 2013, assinado com outros autores);
- Liliane Dutra Brignol – *Internet e cidadania migrante: conquistas e limites* (Intercom 2012), *Usos da Internet na Experiência Migratória: Análise de Web-diaspóricas* (Intercom 2011, assinado com outros diversos autores) e *Usos Sociais da Internet na Diáspora Latino-americana* (Intercom 2010).

Somam-se a todas essas pesquisas, dois trabalhos recentes que gostaríamos de destacar como exemplo do esforço de enxergar as migrações a partir de uma perspectiva comunicacional. Um deles é uma edição especial da *Revista Logos: Comunicação e Universidade*, de 2005, ligada à Faculdade de Comunicação Social da Universidade Estadual do Rio de Janeiro (Ano 12, Vol.1)⁴.

A publicação conta com uma série de artigos envolvendo os processos migratórios a partir de aspectos da Comunicação,

⁴ Disponível em: <http://www.logos.uerj.br/PDFS/anteriores/logos_especial.pdf>. Acesso em: 06 jan.2016.

desenvolvidos por diversos pesquisadores, entre brasileiros, latino-americanos e europeus. Na verdade, o projeto faz uma síntese da produção científica desenvolvida no marco do *Projeto Acadêmico Interuniversitário de Cooperação Internacional Brasil-Espanha* (Unisinos – Universidad Autónoma de Barcelona) intitulado *Mídia e interculturalidade: estudo das estratégias de midiatisação das migrações contemporâneas nos contextos brasileiro e espanhol e suas repercussões na construção midiática da União Europeia e do Mercosul*⁵.

O outro é o e-book *Diásporas, Migrações, Tecnologias da Comunicação e Identidades Transnacionais*, lançado em 2012 e que reúne 27 artigos assinados por 32 autores organizados por Denise Cogo, Mohammed ElHajji e Amparo Huertas⁵. Conforme define Thomas Tufte, no prólogo (2012, p.13), a obra apresenta uma “fascinante perspectiva interdisciplinar sobre algumas das dinâmicas sociais e midiatisadas mais atuais que informam sobre processos identitários em tempos de uma radical transição sociocultural e político-econômica”.

5. PRINCIPAIS RESULTADOS

Numa análise geral, verificamos que os trabalhos sobre a temática migratória no campo da Comunicação privilegiam categorias como: fronteira, identidade, memória e narrativa e comunidades. Há uma predominância de estudos que relacionam tais abordagens com as TICs. Em relação aos aspectos metodológicos, as pesquisas seguem uma

⁵ Disponível em: <<https://oestrangero.org.files.wordpress.com/2014/10/diasporas-migrac3a7c3b5es-tics.pdf>>. Acesso em: 06 jan.2016.

abordagem qualitativa, com uso das técnicas de entrevista, estudo de caso, história oral, observação, análise de conteúdo e de discurso e recepção – seguindo uma tendência da Comunicação em geral. A base teórica utilizada nestes trabalhos são as Ciências Humanas e Sociais, com ênfase nos Estudos Culturais.

Observamos na maioria das pesquisas que a natural riqueza dos deslocamentos humanos e seus aspectos comunicacionais possibilitam apresentar contextos relacionados, de forma empírica, com a análise social das relações, instituições, culturas, espaços, etnicidades e histórias. E ainda proporcionam recursos e inovam em ferramentas empíricas que dão conta de todos os movimentos que envolvem, simultaneamente, fluxos espaciais e temporais, movimentos de ruptura e circulares, espaços físicos e subjetivos, ou seja, fluxos de pessoas, uma verdadeira constante da história humana.

Por fim, destacamos que a multi, inter e/ou transdisciplinaridade intrínseca da área Comunicação é um recurso que pode deixar o campo à frente dos demais no que se refere a entender as implicações mais amplas e abordagens comparativas fundamentais para contemplar, inferir e interpretar os dados gerais e particulares, bem como as ocorrências contextuais que envolvem forças econômicas e estruturais dos processos de deslocamento. Estas, por sua vez, acabam por moldar o comportamento dos imigrantes e revelam como sujeitos ou grupos operam simultaneamente em harmonia e desarmonia, social e subjetiva, com o mundo.

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O método comunicativo, graças a sua matriz modular e transdisciplinar, possibilita a apreensão dos processos migratórios em uma perspectiva dinâmica e volúvel, capaz de destacar as singularidades tópicas do elemento investigado em seu plano micro, sem perder de vista a totalidade do cenário e seu ângulo macro. Sua versatilidade conceitual e constante renovação teórica lhes permitem acompanhar a evolução contextualizada do fenômeno, visualizar o conjunto de sua composição, identificar a sutileza de seus contornos e discernir as linhas de continuidade que o ligam a seu entorno.

Tempo histórico, espaço geográfico, práticas e relações sociais, quadro e produção culturais, representações simbólicas, imaginário coletivo, desejos individuais, uso e consumo de artefatos tecnológicos e suas aplicações etc. são igualmente contemplados e auscultados para melhor radiografar o fato migratório. Não apenas por meio de uma postura distante que o reduz a um construto estático a ser objetivamente recenseado e descrito, mas antes, pela aproximação sensível que reconhece a potência de sua subjetividade e atesta a sua força reivindicativa.

Da condição clássica de objeto falado e referido, o migrante assim autonomizado conquista seu status teórico-político de sujeito autofalante e protagonista das lutas que o projetam na dianteira da cena social e política contemporânea. Mas se a teoria consegue abraçar a empiria com tanta harmonia é porque a ação comunicativa também é constitutiva do devir migratório.

Dispositivo social e político, a comunicação não pode ser dissociada de nenhuma das etapas características da trajetória migratória. Desde a fase de planejamento e efetivação do projeto até a etapa de instalação no país de destino, luta pela conquista de direitos sociais e cidadãos, constituição da comunidade local e manutenção dos laços afetivos com a pátria de origem.

Os trabalhos aqui mencionados, de certa maneira, remetem à organização da comunidade diaspórica local, à luta pela igualdade política e social, e à preservação dos vínculos identitários e culturais com o país de procedência. Etapa crucial tanto para a consolidação do sentimento de pertencimento à coletividade nacional, étnica ou cultural de origem como para a negociação do lugar simbólico e político dessa comunidade no seio da sociedade de destino.

No nível identitário, a comunicação intracomunitária desempenha um papel fundamental na construção do ethos do grupo, na formatação de sua memória coletiva e na projeção de seu futuro social, cultural e político. A comunicação, por outro lado, é o meio pelo qual a comunidade se contrapõe ao discurso da maioria e suas representações sociais, formula seus argumentos políticos, veicula uma imagem positiva de sua cultura e passado histórico, e assim valorizar a sua contribuição presente e futura para o progresso do país de acolhimento.

Independentemente dos filtros teórico-conceituais adotados para o enquadramento dos termos da equação (hegemonia / contra-hegemonia, esfera pública, luta pelo poder simbólico, polifonia, produção de subjetividade ou outros), há de atentar à centralidade da comunicação (meios, processos e conteúdos) no desenvolvimento e

forma que a disputa-negociação vai tomar e em seus desdobramentos que, por sua vez, terão consequências duráveis sobre o status simbólico e condição sociopolítica da comunidade em questão.

Pertinência epistemológica e pertinência empírica. A comunicação aparece enquanto método e objeto de estudo, no afã de reconstituir o percurso migratório em toda sua dinamicidade, e elucidar as estratégias discursivas e narrativas utilizadas pela comunidade para garantir sua sobrevivência e prosperidade enquanto projeto humano, social, cultural e político.

REFERÊNCIAS

- ABÉLÈS, MARC. Avant-propos. In: APPADURAI, Arjun. *Après le colonialisme: Les conséquences culturelles de la globalisation*. Tradução de Marcos Mesquita Damasceno. Paris: Payot, 2005.
- APPADURAI, Arjun. *Modernity at large: cultural dimensions of globalization*. Minneapolis: University Minnesota Press, 1996.
- BALLE, Francis. *Comunicación y sociedad: evolución y análisis comparativo de los medios*. Santa Fé de Bogotá: Tercer Mundo Editores, 1994.
- BEUICK, Marshall. *The declining immigrant press*. Social Forces, v.6, n.2, p.257-263, 1927.
- BORKET, Maren et al. Introduction: Understanding Migration Research (Across National and Academic Boundaries) in Europe. *Forum: Qualitative Social Research*, v.7, n.3, maio, 2006. Disponível em: <<http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/132/281>>. Acesso em: 8 jan. 2016.
- CAPARELLI, Sérgio. Identificação social e controle ideológico na imprensa dos imigrantes alemães. *Comunicação & Sociedade*. São Bernardo do Campo: Cortez & Moraes/Metodista, Ano I, n.1, p.89-108, 1979.

MARQUES DE MELO, José. Paradigmas da escola latino-americana de Comunicação. *Revista Latina de Comunicación Social*, n.19, Espanha, 1999.

MARQUES DE MELO, José. *Jornalismo brasileiro*. Rio Grande do Sul: Sulina, 2003.

MARTÍN-BARBERO, Jesus. *De los medios a las mediaciones: comunicación, cultura e hegemonía*. México: Editorial Gustavo Gilli, 1991.

MOREIRA, Sonia Virgínia. Análise documental como método e técnica. In: DUARTE, Jorge; BARROS, Antonio (Orgs.). *Métodos e técnicas de pesquisa em comunicação*. São Paulo: Atlas, 2011. p.269-279.

MIÈGE, Bernard. *O pensamento comunicacional*. Petrópolis: Vozes, 2000.

PARK, Robert. *The immigrant press and its control*. New York: Harper & Brothers, 1922.

SAYAD, Abdelmalek. *A imigração*. São Paulo: Edusp, 1998.

SODRÉ, Muniz. *A ciência do comum: notas para o método comunicacional*. Petrópolis: Vozes, 2014.

VICENTE, Maximiliano Martin. *História da comunicação social: um campo em construção*. São Paulo: Editora Unesp, 2009.

Artigo publicado em *Revista latinoamericana de ciencias de la comunicación*, 2017.

II. A VIVÊNCIA E SUA NARRAÇÃO

4

MULHERES, MIGRANTES E MILITANTES: A BUSCA POR UMA VOZ PRÓPRIA

Mohammed ElHajji

Cláudia Domingues

INTRODUÇÃO

O fenômeno migratório sempre esteve presente na história da humanidade, os deslocamentos humanos são responsáveis por uma grande parte das mudanças culturais que vem configurando e reconfigurando nossa visão de mundo e nossas práticas sociais. Por outro lado, à medida que as civilizações se desenvolveram através das trocas materiais e simbólicas, os modelos de gênero e as relações entre homens e mulheres, seus papéis e comportamentos sexuais foram se definindo.

A perspectiva do gênero surge, assim, como importante aporte teórico das migrações, na medida em que revela questões latentes, por muito tempo deixadas de lado, em função de uma análise voltada exclusivamente para os aspectos econômicos e laborais das migrações. Metodologicamente, longe de se engessar na lógica formal de causalidade linear, a nossa reflexão se estrutura em torno de eixos factuais e conceituais complementares, suscetíveis de restituir o significado da problemática em suas diversas dimensões; optando, por isso, trabalhar com narrativas de histórias de vida. De fato, acreditamos que, através da pesquisa de relatos, narrativas e fragmentos da vida

destas mulheres migrantes, as quais passaram despercebidas pela história tradicional, é possível entrar em contato com o passado e abrir novas possibilidades a respeito de seu futuro, seu cotidiano e suas experiências.

Para tanto, organizamos nossa análise da seguinte maneira: No primeiro tópico, lembramos que a história da Humanidade foi escrita por homens, quando religião e cultura tentaram oprimir e apagar toda forma de autonomia das mulheres. Essa genealogia discursiva vem sendo atualizada e contribui na manutenção de certo imaginário social na percepção e representação das descendentes de Eva. Todavia, não duvidamos que as mulheres, assim como as minorias oprimidas, nunca foram passivas por completo e que, de uma forma ou de outra, sempre mantiveram a sua ousadia e seu instinto de luta ou, pelo menos, sua arte de encontrar brechas e linhas de fuga para sobreviver.

No segundo tópico, focamos o processo de ascensão do feminismo no Ocidente e seus desdobramentos no Brasil, onde a figura da mulher sempre esteve ligada a movimentos e ações sociais. Lembremos, nesse sentido, que o movimento feminista buscou reivindicar direitos e denunciar as desigualdades sociais em relação ao gênero e à etnia, bem como pleitear a construção de novos espaços de atuação na política e na sociedade.

Expomos, em seguida, as dinâmicas de invisibilização social e estética das mulheres migrantes e a redução do fenômeno migratório, estatisticamente inclusive, a uma empreitada masculina. Sabemos que mulheres migrantes aqui chegaram desde a época colonial, mas sua presença foi mais notada nas últimas décadas do século XIX e início do

século XX, em razão das grandes transformações econômicas, sociais e políticas.

Enfim, tentamos demonstrar como as vozes das mulheres migrantes vêm ganhando cada vez mais espaço e visibilidade – a partir de sua organização em coletivos e movimentos sociais. Em termos empíricos, escolhemos a história de vida de uma das voluntárias da Equipe Base Warmis que faz parte do Organismo Internacional Convergência das Culturas – movimento humanista que tem por missão facilitar e estimular o diálogo entre as culturas, denunciar e lutar contra toda forma de discriminação contra a mulher migrante. As reivindicações na pauta do coletivo Equipe Base Warmis buscam acabar com os diversos tipos de violência sofrida pela mulher imigrante dentro do ambiente doméstico, social e cultural, bem como militam pelo direito das mulheres migrantes ao parto humanizado, onde não sofram preconceitos e tenham sua cultura respeitada.

1. GENEALOGIA DA EXCLUSÃO

Eva, a figura mítica que funda a origem da humanidade bíblica e a ordem moral e social que lhe é associada, pode ser considerada como a primeira mulher migrante/refugiada; na medida em que ela foi, segundo a tradição judaico-cristã, expulsa junto com Adão do Jardim do Éden depois de terem tido a “ousadia” de contrariar a ordem divina e provar a fruta da tentação e do conhecimento. Como era de se esperar do imaginário patriarcal daquela época, região e cultura que concebeu tal figura, a culpa toda foi jogada sobre a mulher, o feminino e o que eles

representam aos olhos do patriarcado. A sentença do deus masculino não foi nada menos do que “sofrerás muito por causa de teus filhos e ficarás debaixo da autoridade do marido” – inaugurando um dos mais importantes pilares daquilo que se tornará a civilização ocidental tal como a conhecemos hoje.

Duby (2001) observa que desde o século X, a Igreja, com o objetivo de reforçar seus instrumentos de controle social e político, elaborou um rico corpus doutrinal que normatiza os menores detalhes da vida pública e privada da mulher. Uma verdadeira “ordem do discurso” (Cf. FOUCAULT, 1999) eclesial que não deixa dúvidas quanto ao lugar do feminino no mundo, sua condição de subalternidade social e espiritual, e seu destino de dominação incontestado pelo gênero masculino.

Assim, no intuito de “salvar” as almas das mulheres e auxiliá-las a se desviarem do “caminho do mal”, os padres que, inicialmente, pouca atenção davam ao gênero feminino, passaram a escutar e falar sobre e com as mulheres. O que resultará num largo repertório de sermões e prédicas envolvendo as mulheres e a elas destinados; cuja clara finalidade é a aceitação da superioridade da figura masculina para que se possa salvá-las do jugo de seus “pecados”. Afinal, se “o homem é a imagem de Deus, a mulher não é mais que um simulacro” (DUBY, 2001, p. 57).

Assim, fica patente que os escritos sobre a vida e costumes das mulheres deixados pelos padres revelam um cotidiano feminino mais imaginado e fantasiado do que minimamente fiel à realidade observada. Já que a ordem e a disciplina às quais eram submetidos não favoreciam sua aproximação das mulheres, mas sim os afastavam do universo

feminino, discursivamente investido de malignidade e temores escatológicos.

Eva, pois, ao mesmo tempo os “atraía” e os “amedrontava”. “Eles se afastavam prudentemente das mulheres, ou então as maltratavam zombavam delas, entrincheirados na certeza teimosa de sua superioridade natural” (DUBY, 2001, p. 168). Premissa a partir da qual, Duby (2001) estrutura a sua abordagem hermenêutica dos relatos dos bispos, padres e integrantes da Igreja, no afã de reconstituir a imago das mulheres aos olhos da Igreja.

A obra do bispo Etienne de Fougères constitui, nesse sentido, uma expressão exemplar do imaginário fantástico da Igreja acerca da mulher e do feminino. Em seu *Livre des Manières* (Livro das Maneiras), elaborado no período de 1174 e 1178, sob forma de um longo poema, próximo a um agradável sermão, a mulher parece encarnar em si todas as suas dimensões possíveis do mal. Organizado sob a forma de um manual de conduta, o livro era destinado às mulheres da alta sociedade, descritas por ele como pecadoras, ociosas e, por isso, mais expostas à perdição, e também serviam de exemplo para disseminar “sementes de guerra” sobre as outras mulheres (DUBY, 2001, p. 13).

O referido manual destaca três vícios inerentes à natureza feminina e que comprovam seu desvio da ordem divina: 1) As práticas culinárias desenvolvidas pelas mulheres e secretamente transmitidas entre elas como algo da ordem da feitiçaria; principalmente quando se trata da preparação de misturas ocultas, manipulações de unguentos e pastas depilatórias que as auxiliam a falsear suas aparências corporais e, assim, enganar os homens. 2) São agressivas, hostis e vingativas para

com os maridos escolhidos pela família, sendo sua primeira vingança, traí-los. 3) Sua natureza é afetada por sua malignidade e luxúria sendo inflamadas por um grande apetite sexual.

O livro reserva, ainda, um espaço particular à Eva, apontada como a primeira e principal traidora da humanidade. Ela, a nossa primeira mulher migrante da história, que convenceu Adão/Homem a provar o fruto proibido e, por isso mesmo, só pode merecer o desprezo e a animosidade do Homem – espécie e gênero confundidos. O que nos autoriza a perguntar de que modo essa genealogia discursiva vem sendo atualizada e contribui na manutenção de certo imaginário social, na percepção e representação das descendentes de Eva, as mulheres migrantes – muitas vezes suspeitas por causa de suas práticas culturais incompreensíveis, sua culinária misteriosa e seus cuidados corporais tão exóticos e tão diferentes dos nossos?

De fato, não é mais necessário lembrar que a história da Humanidade foi escrita por homens e que, desde o início, empenhou-se em apagar todas as formas de autonomia das mulheres. Duby se pergunta a este propósito “o que sabemos das mulheres?” (2001, p. 167) e como uma história escrita por homens pode nos ajudar a responder essa pergunta? No entanto, não duvidamos que as mulheres, ao exemplo de todas as minorias oprimidas, nunca foram passivas por completo e que, de uma forma ou de outra, sempre mantiveram a sua ousadia e seu instinto de luta ou, pelo menos, sua arte de encontrar brechas e linhas de fuga para sobreviver – sob o risco de serem vistas e apontadas como bruxas, histéricas, enganadoras e outros atributos acusatórios.

2. LUTAS DA ATUALIDADE

Assim, se esse caldo imaginário continua subtendendo o lugar da mulher no mundo, não há como ignorar que a própria experiência migratória feminina acaba fomentando um verdadeiro laboratório humano, onde novas formas de organização social e de produção de subjetividade tomam forma e viralizam entre a população mundial (MEZZADRA, 2012). Do mesmo modo que as transformações nos eixos sociais (família e instituições) ocorridas, principalmente, no século XX e XXI têm obrigado as sociedades a construir novas relações de gênero e imaginar novos papéis para o feminino e o masculino.

A revolução da mulher foi considerada, com razão, um dos movimentos mais importantes do século XX. A ascensão do feminismo na sociedade ocidental, principalmente a partir dos anos 1960, iniciou uma investigação mais apurada sobre a condição das mulheres no passado, inclusive sobre as mulheres migrantes. Ações e conferências realizadas pelos movimentos sociais tinham e continuam tendo por objetivo provocar o debate sobre status, desigualdades e as novas identidades do feminino.

Gohn (2014) lembra que nas últimas décadas do século XX, houve uma maior participação de mulheres nos movimentos sociais, sobretudo à frente de Organizações Não Governamentais (ONGs) e associações comunitárias, dando cada vez mais visibilidade às suas ações enquanto sujeitos sociais e políticos, e inaugurando novas frentes, novos estilos de atuação e novas modalidades de conceber e organizar seus coletivos. Animadas pelo impulso social, político e filosófico

iniciado nos anos 60 e consolidado na década seguinte, essas organizações têm se apresentado, em grande parte, na forma de coletivos de novos atores e ativistas sociais que anseiam por mudanças, buscando lutar contra a exclusão social e econômica de segmentos tradicionalmente marginalizados na esfera cultural, social e materialmente menos favorecidos e/ou em situação de risco.

No contexto nacional, ainda que restritos às classes altas da sociedade, os primeiros registros de mulheres lutando, de modo politicamente ordenado, por seus direitos no país podem ser encontrados já no século XIX, no rastro dos movimentos feministas da Europa e dos Estados Unidos. Conforme Schumacher e Vital (2000), algumas mulheres se tornaram emblemáticas nessa evolução social e política do Brasil.

A escritora nordestina Dionísia Gonçalves Pinto ficou conhecida pelo pseudônimo de Nísia Floresta Brasileira Augusta. Nascida no Rio Grande do Norte em 1810, a educadora, escritora e poetisa é uma das pioneiras do feminismo no Brasil. Foi provavelmente a primeira mulher no país a publicar livros e artigos na imprensa em defesa dos direitos das mulheres e outros segmentos oprimidos de nossa sociedade, como os índios e os africanos escravizados.

Outra figura importante é a bióloga Bertha Lutz, nascida em São Paulo em 1894, e que teve uma atuação direta na elaboração de leis que deram direito de voto às mulheres e igualdade de direitos políticos nos anos 20 e 30. Ela também participou do comitê elaborador da Constituição, em 1934.

Laudelina de Campos Melo, nascida em 1904 em Minas Gerais, começou a trabalhar como empregada doméstica aos sete anos de idade. Aos 16, deu início à sua atuação em organizações de cunho cultural, sendo eleita presidenta do Clube 13 de Maio – agremiação que promovia atividades recreativas e políticas entre os negros de sua cidade. Foi a fundadora do primeiro sindicato de trabalhadoras domésticas do Brasil.

Outras mulheres deslocadas, escravizadas e arrancadas de sua terra de origem fizeram parte da história de luta do feminismo. É o caso de Luísa Mahin, africana da nação nagôjeje que diziam ter sido princesa na África. Liberta em 1812, ela sobreviveu trabalhando como quituteira em Salvador, Bahia e participou de todos os levantes dos escravizados que abalaram a Bahia nas primeiras décadas do século XIX, entre eles a Revolta dos Malês, a maior de todas as rebeliões de povos escravizados ocorridas na Bahia entre 1800 e 1940; tendo sido uma das articuladoras do movimento em 1835.

Ernestina Lesina, migrante italiana, anarquista, dedicada à defesa das mulheres operárias, no início do século XX foi uma das fundadoras do jornal operário *Anima Vita* em São Paulo. Ernestina defendeu a emancipação das mulheres e da classe operária e participou da formação da Associação de Costureiras de Sacos, em 1906, lutando pela redução da jornada de trabalho e pela organização sindical.

Como se pode ver, a figura da mulher sempre esteve ligada a movimentos e ações sociais no Brasil, mesmo se, em alguns momentos da História do país, como durante a ditadura militar, a atuação das mulheres ficou, por motivos óbvios, menos explícita. O período de transição entre os anos 1970 e 1980 fez-se valioso, em razão do

aparecimento de novos sujeitos sociais e políticos na cena nacional. O momento foi bastante favorável para a participação das mulheres que começaram a reivindicar direitos e denunciar as desigualdades sociais em relação ao gênero e à etnia, bem como pleitear a construção de novos espaços de atuação na política e na sociedade. Após 1985, com o fim do regime autoritário, o movimento se fortaleceu mais ainda com a presença cada vez mais ruidosa de mulheres intelectuais que começaram a escrever, publicar e se expressar publicamente.

Lembremos que é apenas no final dos anos 70 que foi promulgada a Emenda Constitucional nº 9 que regulamenta o divórcio no Brasil, permitindo a extinção dos vínculos do matrimônio e a celebração de novos casamentos. Novidade regulamentada na Constituição Federal de 1988, que também reconheceu outras formas de convivência familiar. Apesar da obviedade de tal fato no contexto atual, tratava-se, à época, de uma verdadeira revolução paradigmática que liberou a mulher do estigma patriarcal do casamento e trouxe a possibilidade de novas construções familiares.

Alonso (2009, p.51) observa que os movimentos iniciados a partir de 1960 não visavam à tomada de poder ou revolução política, mas como a própria noção apontava, eram “movimentos”, ações coordenadas, porém fora da esfera política tradicional. Um novo formato de lutas populares, não mais exclusivas ao operariado e proletariado reivindicando melhores condições de vida e trabalho, mas sim manifestações diversas que envolvem jovens, mulheres, profissionais liberais e artistas – esses “novos sujeitos sociais” em busca de

“qualidade” de vida e da inclusão de novas identidades sociais e culturais.

O mesmo autor observa, conforme já estabelecido por Habermas (1981), que esses novos movimentos travavam lutas simbólicas em torno da definição de “boa vida”, amparada na melhoria das estruturas comunicativas, na qualidade de vida e direitos humanos. Ele aponta, assim, o surgimento de inúmeros coletivos pregnantes de novos projetos sociais e culturais, e que almejavam mudanças radicais no plano dos costumes familiares e dos princípios de convívio social.

É nesse âmbito que as vozes femininas começaram a transbordar os limites do recinto doméstico e a expressar novas perspectivas sobre o modo pelo qual a sua condição foi historicamente produzida e que, para a sua desconstrução, era preciso adotar novas coordenadas sociais e políticas, nas quais seu protagonismo não podia mais ser relegado às margens da sociedade organizada. Era necessário reconhecer que as categorias discursivas, que estabeleciam divisões sexuais politicamente favoráveis ao masculino, já não correspondiam mais às demandas sociais da época contemporânea.

O sujeito moderno, conforme aprendemos com Hall (2001), está descentrado e deslocado de seus papéis tradicionais com extrema rapidez, desembocando no atual “sujeito pós-moderno”, reconhecido por sua repulsa a qualquer fixidez identitária. Devido, em parte, à multiplicação e diversificação dos fluxos informativos e humanos decorrentes do processo de globalização, assistimos ao surgimento de novos arranjos identitários e novas formas discursivas de narrativas de si. O que permitiu às vozes femininas adquirirem uma potência inédita,

principalmente através de articulações associativas cada vez mais inovadoras.

Quando se trata de mulheres migrantes, o recurso é quase espontâneo e natural. De sororidade genérica a coletivos mais segmentados, a conjugação do fenômeno migratório à sua vertente feminina representa uma experiência particular em termos de mobilidade espacial, mobilização social e comunicação intercultural. Mas, desde quando a gente feminina também é migrante?

3. ECOS (ABAFADOS) DA HISTÓRIA

Primeiro, há de lembrar que a espécie humana sempre migrou, e que as migrações dos grupos humanos são responsáveis por uma grande parte das mudanças culturais que vem configurando e reconfigurando nossa visão de mundo e nossas práticas sociais. Assim, à medida que as civilizações se desenvolveram através das trocas materiais e simbólicas, os modelos de gênero e as relações entre homens e mulheres, seus papéis e comportamentos sexuais iam se definindo. Nas sociedades patriarcais, destaca Stearns (2015), os homens foram mais valorizados do que as mulheres, pois esse sistema enfatizava a fragilidade e a inferioridade das mulheres, as isolando e, muitas vezes, restringindo a sua aparição em público.

O mesmo autor observa que a ascensão do poder patriarcal e seus desdobramentos sociais e culturais aprofundaram as desigualdades entre homens e mulheres, mas também trouxeram um fardo para o sexo masculino; já que, independentemente da personalidade de cada

homem, os machos tinham que assumir papéis dominantes, como tarefas militares e posições de poder em relação às mulheres, mesmo que não fosse de sua escolha. Por outro lado, a consolidação de novas religiões na era pós-clássica, entre 450 e.c. e 1450 e.c., só reforçou a negação à população feminina toda veleidade de autonomia e visibilidade social. De modo geral, na maior parte das sociedades, as mulheres eram afastadas da vida política, marginalizadas e reduzidas a objeto de dominação ou ornamentação do sujeito masculino.

No caso mais específico das mulheres migrantes, apesar delas terem desde sempre deixado seu lar e terra de origem, muitas vezes em razão de arranjos matrimoniais, a História mundial deu maior ênfase ao estudo das migrações masculinas, reduzindo a figura feminina a acompanhante de seus pais, maridos ou parentes de sexo masculino. Desta forma, as mulheres migrantes, mesmo sendo protagonistas do cotidiano de diversos países, foram omitidas pela historiografia oficial.

Conforme observa Peres et al. (2008) a sociedade, por muito tempo, construiu um discurso preconceituoso, pelo qual as mulheres honradas não podiam migrar por vontade própria ou desacompanhadas. A figura central das migrações era o homem; de tal modo que a presença da mulher não era evidenciada nem nas estatísticas. No entanto, fatos históricos menos difundidos e histórias de famílias deixam clara a importância da mulher migrante tanto no processo em si como para o sucesso social do grupo. Vejamos o exemplo de algumas mulheres que migraram sozinhas, ou acompanhadas de familiares, em busca de melhores condições de vida e independência, ou até para fugir da violência sofrida na terra de origem.

Bassanezi (2013) observa que as mulheres chegaram ao Brasil desde a época colonial, mas sua presença foi mais notada no fenômeno chamado “imigração de massa” que teve seu ápice a partir das últimas décadas do século XIX e início do século XX, em razão das grandes transformações econômicas, sociais e políticas que atingiram grande parte da Europa. Muitas mulheres desembarcaram nos portos brasileiros, trazendo em suas bagagens, além de seus pertences pessoais, sua cultura e o desejo de uma vida melhor.

Novas páginas da História têm buscado expor a diversidade dos papéis sociais desempenhados por homens e mulheres, bem como a multiplicidade de definições do que se pode chamar de feminino e masculino e a implicação de tal emaranhado subjetivo à vida social, política e econômica da era contemporânea. Domingues e Maia (2015) apontam que Natali Zemon Davis, no livro *Nas Margens* (1997), reconstitui com extrema sensibilidade a vida de três mulheres migrantes que se deslocaram com extrema autonomia pelo mundo no século XVII.

Por outro lado, Glikl Bas Judah Leib, Marie de L’Incarnation e Maria Sibylla Merrian conseguiram registrar, com particular destreza e riqueza de detalhes, seu próprio cotidiano e a cultura feminina no século XVII – época na qual a mulher não tinha grande importância na versão masculina da História. Glikl Bas Judah Leib, nascida em Hamburgo em 1646 ou 1647, uma judia religiosa, mas acima de tudo uma mulher de negócios que viajou pela Europa, falava e escrevia em alemão. Uma mulher determinada que, durante trinta anos, escreveu sua autobiografia editorialmente conhecida no final do século XIX, como

Glückel von Hameln ou Gluckel de Hameln. Davis indaga, em sua pesquisa, “que recursos culturais podia dispor uma mulher judia na Europa seiscentista – recursos que ela pudesse utilizar em seu proveito, que fornecessem as notas capazes de fazê-la encontrar a própria voz?” (DAVIS, 1997, p. 17).

A segunda mulher apontada por Davis (1997) é Marie de Guyart, nascida em 1599, na cidade de Tours na França, centro eclesiástico e judiciário da região, em uma época marcada por guerras entre católicos e protestantes. Ainda jovem, no ano de 1631, Marie que era uma mulher de grande talento para escrita e negócios se despediu de sua família e seguiu para o Canadá, deixando seu filho ainda pequeno aos cuidados de sua mãe, para abraçar uma vida de preceitos religiosos, quando se tornou Marie de l’Incarnation.

Enfim, Maria Sibylla Merian, nascida em Frankfurt em 1647, de família protestante, pintora e escritora de grande importância para os estudos de entomologia e botânica, representa um modelo atípico (para aquela época) de mulher cientista e autônoma que viajava desacompanhada e cuja trajetória é repleta de aventuras e descobertas. “Desse trabalho emerge uma mulher curiosa, obstinada, discreta, versátil, que enfrentou uma mudança religiosa e familiar graças a sua ardorosa busca das relações e da beleza existente na natureza” (DAVIS, 1997, p. 133).

Percebe-se que, através da pesquisa de relatos, narrativas e fragmentos da vida destas mulheres migrantes, as quais passaram despercebidas pela história tradicional, é possível entrar em contato com o passado e abrir novas possibilidades a respeito de seu futuro, seu

cotidiano e suas experiências. “Antes, a mulher era explicada pelo homem, [...] agora é a própria mulher que se desembrulha, se explica” (TELLES, 2013, p. 671). Desta forma, a visibilidade e a realização de pesquisas em torno e com as mulheres migrantes são de suma importância para entender papéis, relações de gênero, bem como fomentar políticas públicas para as migrantes nos países de destino.

A perspectiva do gênero surge, assim, como importante aporte teórico das migrações internacionais, na medida em que revela questões latentes, por muito tempo deixadas de lado, em função de uma análise voltada exclusivamente para os aspectos econômicos e laborais das migrações internacionais. Conforme já exposto, o migrante era, de antemão definido como homem, sem que se questionasse a importância da presença feminina nos fluxos migratórios e o significado dessa presença para a compreensão do próprio fenômeno migratório (PERES et al., 2008, p. 2).

Cogo (2017), por sua parte, insiste que “a interface gênero-migração situa-se como um campo de estudos recente no âmbito das teorias migratórias, no qual as dinâmicas de feminização das migrações internacionais passam a assumir centralidade” (COGO, 2017, p. 181). E não por menos: a participação feminina nos fluxos migratórios transnacionais já chegou ao marco de 50% da população migrante no mundo, segundo dados da Organização das Nações Unidas (ONU) (BOTEGA, 2015, p. 2). O chamado fenômeno de feminização das migrações “evidencia formas, desdobramentos e uma diversidade de condições e circunstâncias a que enfrentam as mulheres em deslocamento” (Ibid., p. 2). Que seja por motivos econômicos, políticos

ou subjetivos, as migrações femininas refletem uma realidade própria a este segmento da sociedade humana. Subemprego, vulnerabilidade e violência de todo tipo – desde a sexual e social até a política e cultural estão entre as ameaças por elas sofridas em sua condição de pessoa deslocada.

Assim, não há como ignorar que a perspectiva de gênero afeta todas as facetas do processo migratório. De acordo com a pesquisa de Danúbia Andrade, “Migrantes homens e mulheres não têm as mesmas oportunidades nas sociedades e nos mercados de trabalho tanto nos países de origem, de trânsito ou de destino” (ANDRADE, 2015, p. 109). Ela explica, que apesar das mulheres obterem mais confiança e autoridade que antes nos processos migratórios, uma grande parte delas continua sendo sujeita à opressão social em geral e machista em particular.

Andrade (2015) também não deixa de lembrar que, até meados de 1970, a mulher esteve praticamente invisível nos estudos sobre migração, em detrimento do fato de que sempre esteve migrando. Os primeiros estudos que abordaram esta temática datam da década de 1970, apontando que as mulheres, de modo geral, desempenhavam papéis coadjuvantes nos projetos migratórios. Elas acompanhavam os pais ou o marido, viviam a situação com passividade e, em caso de não adaptação, estavam reféns dos planos alheios.

Nos anos 1980, o interesse está centrado na figura da mulher migrante inserida no mercado de trabalho, principalmente em razão da maior amplitude do movimento feminista que eclodiu na maior parte do mundo ocidental. Em pauta, os movimentos sociais trouxeram

reinvidicações importantes em relação a questões referentes à sua vida profissional, às perdas salariais, ao estatuto laboral, às relações familiares, bem como o reconhecimento de formações e de experiências profissionais.

Na década seguinte, as pesquisas também buscaram entender a vida pessoal, subjetiva e afetiva da mulher migrante, levando em conta seu papel como mediadora de integração à cultura do país de destino e/ou como agente de manutenção dos valores e tradições do país de origem. Já, nos últimos anos, constata-se mais intensamente a migração de mulheres sozinhas, sejam elas solteiras ou chefes de família; dado que acrescentou novos elementos ao fenômeno contemporâneo da migração. Se antes, à mulher era atribuído o domínio da casa e da família, e ao homem destinava-se a vida pública, esta separação ganha hoje tons menos nítidos.

Andrade (2115) conclui, neste sentido, que o projeto migratório feminino vem se fortalecendo enquanto meio de emancipação e autonomia. Além de as mulheres terem ambições econômicas e profissionais cada vez mais fortes, tudo indica que o distanciamento físico das bases familiares e religiosas pode representar uma via rumo à conquista da liberdade. Principalmente para aquelas que são oriundas de culturas conservadoras, patriarcais, machistas e tradicionalistas, onde seu potencial pessoal e seus direitos políticos de cidadania plena não são valorizados.

4. DA CULTURA DE ATIVISMO AO ATIVISMO CULTURAL

Tedeschi e Colling (2014) apontam que a questão de gênero, ou a reivindicação dos direitos humanos para as mulheres, ainda está em construção e a participação das mulheres é fundamental no debate das políticas públicas; principalmente para mulheres negras, rurais e indígenas dupla ou triplamente discriminadas por sua identidade sexual e pertencimento de classe e/ou etnia. Pois, conforme sustenta Crenshaw (2012), temas referentes à interseccionalidade podem servir de ponte entre diversas instituições e eventos para se discutir questões de gênero e de raça e incluí-las nos discursos acerca dos direitos humanos.

De fato, se a invisibilização da mulher migrante foi a regra até um passado recente, hoje, tanto os estudos migratórios como novas perspectivas historiográficas – principalmente aquelas que adotam Micro-História, história oral e as histórias de vida como método, se esforçam em resgatar essa memória densa, complexa e muitas vezes recalcada. Narrativas femininas, na primeira pessoa ou a partir de relatos de primeira mão, que buscam restituir a carga subjetiva do processo migratório e conjugá-la à história do feminino em geral, e suas lutas para conquistar o direito à fala e à expressão de um ponto de vista próprio sobre o mundo.

Como ilustração dessa empreitada ao mesmo tempo sensível e complexa, tentaremos apresentar o exemplo de uma figura ativa e reconhecida dentre os movimentos sociais e políticos em geral e, sobretudo, nos meios associativos femininos e migrantes na cidade de

São Paulo. Uma das fundadoras da Equipe de Base Warmis – Convergência das Culturas, Jobana Moya¹, ativista social na Bolívia, e que chegou ao Brasil em 2008, como integrante do movimento humanista universal. Seu primeiro contato com a questão migratória foi através das oficinas sobre a violência e uso de drogas que ameaçam as crianças deixadas aos cuidados de familiares pelas mães migrantes.

Uma vez no Brasil, ela começou a frequentar as reuniões da comunidade boliviana que ocorrem na Praça da Kantuta². Lá, ela se deparou com um ambiente predominantemente masculino, onde as mulheres, além de ser minoria, não tinham a mesma liberdade e força de expressão que os homens. “Fala quem grita mais alto!” conta ela sobre seu aprendizado de luta contra as cordas vocais do machismo. Sua experiência mais significativa, todavia, foi quando descobriu toda a discriminação vivenciada pelas bolivianas gestantes – uma síntese eloquente de preconceitos ao mesmo tempo sociais, étnicos e de gênero; a tal ponto que muitas bolivianas preferem retorna à Bolívia quando se aproxima a hora do parto.

Não apenas as parturientes andinas sofrem de sérias dificuldades de inserção no sistema de saúde brasileiro e são, por exemplo, deixadas sistematicamente para trás nas longas filas de espera, mas ainda são submetidas quase que compulsoriamente à cesariana, em função de sua

¹ Trecho de entrevista realizada, em 21 de maio de 2016, com a ativista Jobana Moya, uma das responsáveis pela fundação da Equipe Base Warmis, em 2013.

² A Feira da Kantuta é o local, onde boa parte da comunidade boliviana (e andina em geral) se reúne aos domingos em São Paulo. A concentração oferece barracas de alimentos e especiarias tradicionais, instrumentos típicos de música, conjuntos de danças folclóricas e outros serviços, como a venda de cartões de telefonia, cabelereiros e outros.

suposta pequena estatura. Fato por elas sentido como uma violência cultural, já que, segundo ela, as mulheres bolivianas estão acostumadas a terem seus filhos através do parto normal. Assim, Jobana Moya (2016) acredita que os órgãos públicos de saúde deveriam tomar em consideração as diferenças culturais e identitárias das mulheres migrantes e seus agentes orientados a respeitar as escolhas também de ordem cultural dessa categoria da população.

É uma das bandeiras de luta da Equipe de Base Warmis junto às autoridades, propondo a organização de oficinas nos hospitais públicos. O intuito não é defender apenas as gestantes bolivianas, mas de difundir uma verdadeira política multicultural que considera a cidadã enquanto sujeito social e cultural e respeita a diferença em todas as suas formas.

Porque na mulher (boliviana) uma doença acontece se você não se desenvolver bem, você passa frio, se chama sobreparto. Então a mulher fica fraca e até pode morrer. Então lá se faz um chá com seu cabelo, suas unhas e se toma. Vamos falando isso para as mulheres para que elas entendam, as enfermeiras e as médicas. Então por exemplo, pelo menos o chá que elas aprendam bem a beber, porque aqui em São Paulo as imigrantes sempre se queixam disso: não, porque meu bebê estava passando frio. Porque nós culturalmente, nos abrigamos muito (MOYA, 2016).

Jobana Moya (2016) conta que foi após participar de uma marcha legalista pelo aborto que lhe ocorreu a ideia de criar um coletivo de mulheres bolivianas em torno da questão da saúde da mulher andina. Porém, em função da capilaridade dos movimentos sociais femininos e sua articulação em rede com as migrantes e refugiadas, logo o grupo foi ampliado para outras mulheres de várias nacionalidades, notadamente

chilenas, bolivianas e peruanas. Motivo pelo qual, quando se quis nomear o coletivo, decidiram por Equipe Base Warmis; pois o termo “warmis” significa mulher, tanto na língua Quíchua como Aimara.

A ativista explica que, no início, o coletivo era relativamente fechado, voltado principalmente para as mulheres migrantes. Mas, ao constatar que essas dispunham de pouco tempo para se dedicar às atividades sociais e culturais organizadas pelo Warmis, já que são submetidas à dupla ou tripla jornada de mulher-mãe-trabalhadora, o grupo se abriu para as filhas de migrantes e estudantes estrangeiras. O que, além de ampliar a audiência do coletivo, permite uma maior multiplicação do saber construído e uma divulgação mais eficiente junto à população migrante feminina.

Jobana Moya (2016) esclarece que a Equipe Base Warmis é um movimento social coletivo e não uma ONG. “Mas se conseguimos, nos articulamos, efetivamente, nós conseguimos fazer muito mais que qualquer outra coisa que está aqui em São Paulo”.

Lembra que o movimento social Equipe Base Warmis é parte de “Convergência de Culturas” que é um movimento humanista, internacional, autônomo e articulado, cuja metodologia de ação é norteadas pelos princípios de não violência ativa e não discriminação.

Nós não estamos de acordo com armamento, com guerras e tudo mais. E também quando trabalhamos com nossas voluntárias, fazemos essas capacitações com nossas ferramentas. [...] então nós trabalhamos com essas pessoas, essa metodologia que dá um alinhamento que trata com os demais e você, como que ser tratado de verdade. Para isso, você tem que se sentir igual. Procuramos igualar oportunidades e condições e a não violência e não discriminação que falamos, não é um discurso, tem que partir de você

também. Transformar essa violência e esses preconceitos que tem em você. E o movimento humanista tem um trabalho de mais de quarenta anos com oficinas justamente para desconstruir esses modelos. Então, os voluntários, as condições que eles têm para participar conosco é que eles têm que participar das reuniões semanais, onde trabalhamos essas ferramentas (MOYA, 2016).

O coletivo adota uma estratégia plural e diversificada para fazer de Warmis um espaço de circulação de ideias e pessoas, dar voz às mulheres migrantes e otimizar as ações do grupo. Presente de modo criativo e eficiente na mídia digital, comunitária e alternativa, Warmis também recorre a mídias mais tradicionais para registrar suas ações, difundir seus princípios e atrair mais mulheres migrantes ao universo do ativismo social, político e cultural. Do mesmo modo que sempre busca tecer convênios e parcerias com autoridades e órgãos públicos no afã de ganhar mais credibilidade e garantir o sucesso de suas realizações. Como resultado dessa política, Warmis é implicado diretamente em vários projetos sociais e culturais voltados às mulheres migrantes em São Paulo ligados tanto ao Estado como à Prefeitura. À título de exemplo, citamos o projeto de criação de uma cooperativa de economia solidária para ajudar as mulheres a se tornarem economicamente autônomas e autossuficientes, proposto pela Secretaria de Mulheres de São Paulo.

Porque muitas vezes aconteceu de chegar mulheres e falar: olha, quero me separar, sofri uma violência doméstica, tenho uma máquina de costura, sei costurar, mas aonde vou, o que vou fazer. Então... eu não posso falar, vai, sai de tua casa. A única coisa que podemos fazer nesse momento é isso, mas também vamos encaminhando a outros postos que estão fazendo. [...] E nós

vamos articulando então uma frente de mulheres. Claro que essa frente de mulheres muito simbólico, porque se você vê esses movimentos, a mulher imigrante é a única frente que tem (MOYA, 2016).

Longe de querer monopolizar a luta das mulheres migrantes, a palavra de ordem de Warmis é “associar-se”, “constituir coletivos”, “formar redes” e “lutar em grupo”; demonstrando, assim, grande clareza em seus objetivos e o método para alcançá-los. A união (na diversidade) nunca fez tanta força (de ação) como no caso dessa dupla minoridade: mulheres e migrantes.

E uma regra que temos é que, o pensamos de uma voz de uma mulher autônoma infelizmente não vai ser igual à uma voz de um coletivo. Por isso é que incentivamos a elas fazerem seus coletivos. Porque muitas mulheres chegam e: ah, eu quero fazer parte da Warmis. E sempre falamos: vamos ajudar você, mas pelos seus coletivos, porque é legal também. [...] Na realidade queremos é criar mais coletivos porque assim vamos nos fortalecer. Tanto que conseguimos entrar na conferencia municipal de políticas para mulheres, a estadual nos chamou porque estamos articuladas e foram dois participantes para Brasília, para o encontro (MOYA, 2016).

Articulação mais que necessária quando se considera toda a vulnerabilidade da mulher migrante, até em seu lugar de trabalho e entre os membros de sua comunidade. Por isso Jobana Moya (2016) não hesita em denunciar todos os níveis da violência de gênero.

Tem muito estupro dentro das oficinas, de crianças e de mulheres. Porque se você vê a imigração andina, a maioria vem muito novinha. Dezesseis, dezenove, vinte anos. Engravidam muito rápido, por quê? Engravidam rápido para se sentirem seguras. Porque você solteira dentro da oficina, ou o dono da oficina ou algum costureiro vai abusar de você. Você está

disposta? Ora, se você está casada, você está protegida. Então elas casam muito rápido. Se você vê as meninas grávidas, elas são muito novas, muito novinhas. Então, por isso também fazemos oficinas de cuidados que se tem na gravidez, e o que tem que comer, como cuidar do bebê. Porque são coisas que uma mulher obviamente pode ter uma noção, mas elas são muito pequeninas (MOYA, 2016).

Segundo Jobana Moya (2016), muitas das bolivianas imigradas engravidam em torno de 16 anos. Elas vêm para ajudar suas famílias, e a maioria são pessoas do interior, do campo e também muito vulneráveis, e o destino muitas vezes é o casamento. “O marido vai defender você, vai cuidar de você, ninguém vai...”. A ativista aponta que as imigrantes têm medo da separação e por isso também não denunciam seus maridos em caso de violência doméstica. Além do fato que, na maioria das vezes, desconhecem por completo seus direitos mais elementares.

Você separa e volta à Bolívia, você não vai ficar, uma mulher sem honra?! É uma situação muito difícil. E elas então vão ficando. Eu já conheci um caso de uma menina que ela apanhou tanto que ela ficou com transtornos mentais porque o cara bateu muito na cabeça dela. E caso de óbito, assim, o que mais sai, ou de bêbados que se matam. É uma situação que se olha, que às vezes, a mim me deixa desesperada. Não, porque você também não pode denunciar porque são irregulares, então a polícia federal não... E acontece que, porque não denuncia?! Porque primeiro a polícia vai ver se eles são regulares, se tem os documentos e tudo, antes de ver se ela está sofrendo situação de violência. Então, essas mulheres... (MOYA, 2016).

Jobana Moya e o coletivo “Warmis – Convergência das Culturas” são um exemplo de sucesso na luta contra a discriminação e violência contra a mulher migrante. Mas também são a prova da necessidade das

mulheres migrantes se organizarem em coletivo e associações para poder conquistar voz própria – primeiro passo na batalha contra a injustiça histórica apontada no início deste texto. Mas se essa injustiça é fundadora de nossa civilização, os meios e estratégias de luta contra ela precisam, como vimos ao longo desta análise, ser continuamente aprimorados, atualizados e adaptados ao contexto histórico.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como se pode constatar, a discriminação e violência contra as mulheres migrantes é um problema grave e urgente; um sintoma social que reflete a incompletude do processo histórico de construção e consolidação das ideias de cidadania, justiça e igualdade. No entanto, há de reconhecer também todo o avanço conseguido no sentido de luta pelos direitos humanos e dignidade da pessoa. Conquistas valiosas que são o fruto de uma longa história de lutas e de saber-fazer associativo, do qual Jobana Moya e outras mulheres-migrantes-militantes são as herdeiras diretas.

Antes ignoradas, caladas e rechaçadas, as mulheres em geral, e as migrantes em particular, tiveram que se organizar associativamente para disputar seu direito à fala e conquistar a cidadania social, cultural e política. A luta é delas, mas a lição é para todas as minorias e grupos subalternos que são obrigados a enfrentar e desafiar a injustiça e a opressão cotidianamente, e nos menores detalhes de sua vida.

Enfim, conforme explicitado inicialmente, a reflexão aqui exposta não pretende a algum tipo de causalidade linear em seu

desenvolvimento. As peças componentes da análise constituem recortes significativos que visam deixar transparecer uma imagem inteligível do ativismo migratório feminino na contemporaneidade, a partir tanto do histórico de lutas femininas como da genealogia discursiva de exclusão e opressão da mulher no Ocidente. Entre História e histórias, optamos por um método misto que, ao conciliar aspectos conceituais e outros factuais, não busca trazer respostas definitivas, mas, antes, provocar as interrogações certas.

REFERÊNCIAS

- ALONSO, Â. **As torias dos movimentos sociais: um balanço do debate**. 2009. Disponível em: < <http://www.scielo.br/pdf/ln/n76/n76a03.pdf>>. Acesso em: 03 jun. 2016.
- ANDRADE, D. Mulher, mulata e migrante: modalidades representativas de uma tripla alteridade em jornais da Europa. 2015. 528 f. **Tese** (Doutorado em Comunicação e Cultura) – Escola de Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2015.
- ASBRAD. Associação Brasileira de Defesa da Mulher, da Infância e da Juventude. Direitos Humanos e gênero no cenário da migração e do tráfico internacional de pessoas. In: **Cad.Pagu**. Campinas, n 31, p. 251-27, dez 2008. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-83332008000200012&lng=pt&nrm=iso> . Acesso em: 27 jul. 2018.
- BASSANEZI, M. S. Mulheres que vêm, mulheres que vão. In: BASSANEZI, Maria Silvia, PEDRO, Joana Maria. **Nova história das mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2013.
- BOTEGA, T. Dignidade humana e mulheres migrantes. In: **Resenha migrações na Atualidade**. n. 101, 2015. Disponível em: < <https://www.csem.org.br/artigo/dignidade-humana-e-mulheres-migrantes/> >. Acesso em: 09 jul. 2017.
- BURKE, Peter. **História e teoria social**. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

_____. **A escrita da história.** novas perspectivas. In: BURKE, Peter (org.). São Paulo: Editora UNESP, 2011.

COGO, D. Comunicação, migrações e gênero: famílias transnacionais, ativismos e usos de TICs. **Intercom, Rev. Bras.Ciênc.Comun.** [online]. 2017, vol.40, n.1, pp.177-193. ISSN 1809-5844.

CRENSHAW, K. **A interseccionalidade na Discriminação de Raça e Gênero.** Disponível em:<<http://www.acaoeducativa.org.br/fdh/wpcontent/uploads/2012/09/Kimberle-Crenshaw.pdf>>. Acesso em: 20 jun. 2018.

DAVIS, N. Z. **Nas margens:** três mulheres do século XVII. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

DEL PRIORE, M. (org.); BASSANEZI, C. (coord. de textos). **História da mulheres no Brasil.** São Paulo: Contexto/2013.

DOMINGUES, C.; MAIA, J. Narrativas do cotidiano: As mulheres constroem História. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO. 38., 2015, Rio de Janeiro. **Anais Eletrônicos.** Rio de Janeiro: UFRJ, 2015. Disponível em: <<http://portalintercom.org.br/anais/nacional2015/busca.htm?query=as+narrativas+do+c+otidiano>>. Acesso em: 12 jun. 2017.

DUBY, G. **Eva e os padres.** Damas do século XII. São Paulo: Companhia das letras, 2001.

EQUIPE DE BASE WARMIS – Convergência das Culturas. Site. Disponível em: <<http://www.warmis.org>>. Acesso em: 20 ago. 2018.

FOUCAULT, M. **A ordem do discurso.** São Paulo: Loyola, 1999.

GOHN, M. da G. **Novas Teorias dos movimentos sociais** 5 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

_____. **Sociologia dos movimentos sociais.** São Paulo: Cortez, 2014.

_____. **Movimentos sociais e sedes de mobilizações civis no Brasil contemporâneo.** 6 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

_____. **História dos movimentos e lutas sociais:** a construção da cidadania dos brasileiros. 8 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 5. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

MEZZADRA, S. Multidão e Migrações: a autonomia dos migrantes. **Revista Pós-ECO**, Rio de Janeiro, v. 15, n. 2. 2012.

MOYA, J. Entrevista realizada pelos autores em 22 de maio de 2016. São Paulo.

PERES, R. G. et al. **Mulheres na fronteira do Brasil – Bolívia**: primeiros resultados. Disponível em: < http://horizon.documentation.ird.fr/exl-doc/pleins_textes/divers1707/010051113.pdf>. Acesso em: 03 jun. 2016.

PISCITELLI, A. Interseccionalidades, categorias de articulação e experiências de migrantes brasileiras. In: **Redalyc**. 2008. Disponível em: < <http://www.redalyc.org/html/703/70311249015/>>. Acesso em: 20 ago. 2018.

SCHUMAHER, S.; V, E. (Orgs.). **Dicionário Mulheres no Brasil**: de 1500 até a atualidade bibliográfico e ilustrado/ Organizado por Schuma Schumacher, Erico Vital Brasil. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.

STEARNS, P. N. **Histórias das relações de gênero**. 2 ed. São Paulo: Contexto, 2015.

TEDESCHI, L. A.; COLLING, A. M. Os Direitos Humanos e as questões de Gênero. In: **História Revista- Revista da Faculdade de História e do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Goiás**. 2014. <<https://www.revistas.ufg.br/historia/article/view/32992/22740>>. Acesso em: 20 ago. de 2018.

TELLES, L. F. Mulher, mulheres. In: DEL PRIORE, Mary (org.); BASSANEZI, Carla (coord. de textos). **História das Mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2013.

Artigo publicado em *Revista Ambivalências*, Volume 6, Número 11, 2018.

5

CASAIS INTERCULTURAIS ENTRE TRADIÇÃO E TRADUÇÃO: DA ENTREGA AMOROSA À NEGOCIAÇÃO DE NOVOS CÓDIGOS SOCIAIS

Mohammed ElHajji

Catarina Gonçalves

O presente artigo integra um conjunto maior de investigações e estudos fomentados no âmbito do Grupo de Pesquisa Diaspotics – Migrações Transnacionais e Comunicação Intercultural. Os dois principais resultados dessas atividades foram, até agora, o livro *“Amores Migrantes & Desejos de Alteridade”* (2019), composto por doze histórias/depoimentos de casais interculturais, e a dissertação de Mestrado, de Catarina Gonçalves, *“Mulheres entre Culturas: Afeto e interculturalidade no contexto das migrações transnacionais”* (2020). As cinco entrevistas, revisadas neste trabalho, são parte do *corpus* investigativo examinado durante a pesquisa de Mestrado acima citada. O tratamento e a análise foram adequados ao propósito deste artigo – que é a apreciação da experiência afetiva transnacional a partir de uma perspectiva subjetiva e discursiva que considera o ponto de vista feminino e a condição de gênero.

A amostra selecionada é constituída por mulheres oriundas do Brasil, dos Estados Unidos, de Porto Rico e da Bósnia, casadas com homens de nacionalidade brasileira, israelense e senegalesa, numa faixa etária geral entre 29 e 51 anos. Nossa entrevistadas / interlocutoras

compõem um mosaico profissional e social bastante diverso: pertencentes às classes B e C segundo a qualificação adotada pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), pós-graduadas, graduadas ou sem Ensino Superior, elas exercem suas atividades em várias áreas; desde o Jornalismo e as Relações Internacionais até o Comércio, a Educação ou outras especialidades. No afã de situar as entrevistadas e melhor contextualizar suas respectivas atitudes, vamos proceder a uma breve apresentação de seus perfis à medida que avançamos em nossa análise.

As entrevistas, realizadas no período de 2018 a 2020, foram concebidas e efetivadas no intuito de permitir a emergência do imaginário social e das representações culturais das participantes da pesquisa, de forma bastante livre e espontânea. Optando por uma postura igualitária, um tom relativamente informal e uma forma conversacional “viva”, investimos em uma escuta sensível e empática que propicia a aproximação subjetiva e a valorização da experiência de vida pelas “companheiras” do estudo. Do mesmo modo que, no afã de destacar o ponto de vista das entrevistadas e dar a devida ênfase ao seu conhecimento empírico, decidimos priorizar, no ato da escrita / apresentação / exposição, a voz dessas mulheres e não a teoria subjacente a nossa análise – que pode ser consultada diretamente no texto da dissertação de mestrado da coautora.

Se, conforme estipulamos em outros estudos (ELHAJJI, 2021), a diferença entre comunicação intercultural, intracultural, interpessoal e social não é de natureza, mas apenas de grau -na medida em que há um deslocamento simbólico por parte dos interlocutores em interação-, no

caso específico dos casais interculturais, o desafio é conseguir discernir atos, atitudes e comportamentos de ordem cultural daqueles de natureza social ou subjetiva. Ou, ainda, entender de que modo os três níveis se conjugam e se atualizam nos atos de comunicação e interação que pontuam o cotidiano do casal intercultural em relação à sua vida social e sentimental.

Não há novidade nenhuma em afirmar que a visão de mundo de cada um dos parceiros é tributária de sua herança cultural, bagagem simbólica e coordenadas semióticas. Do mesmo modo que não seria nada inédito ou original afirmar que, no ato de comunicação intercultural, os sujeitos em interação buscam cada um traduzir os gestos e falas do outro a partir da sua grade simbólica, conformada, em grande parte, em função da vivência em seu grupo, comunidade ou sociedade de origem (SCHÜTZ, 2010). Trata-se da base elementar de qualquer evento social envolvido numa situação de diferença e numa alteridade, principalmente quando o novo ente conjugal ainda está em formação, buscando e afinando os termos do *modus vivendi*, que guiará a relação afetiva e projeto social.

Na prática, essa negociação contínua se concretiza nos atos triviais do cotidiano, tais como a língua falada com os filhos, os gostos culinários ou musicais, o consumo midiático familiar, a prática religiosa, etc. O que, na maioria das vezes, acaba provocando o cultivo, por parte dos parceiros, de uma instância autorreflexiva capaz de antecipar as reações do outro e prever suas implicações simbólicas. Ou seja, a presença íntima da diferença e alteridade é capaz de proporcionar certo distanciamento de nossa própria herança, até então

considerada óbvia e universal, e possibilitar a projeção de cada um no lugar do outro.

O que não significa, no entanto, que não haverá atritos, conflitos e necessidade recorrente de renegociar os termos do contrato social / afetivo tácito. Pelo contrário: a consciência explícita da diferença (que, não há dúvida, constitui um forte catalisador libidinal do desejo do outro), quando é excessivamente “etnicizada” ou “culturalizada” (ELHAJJI, 2013), pode complicar a relação socio-afetiva do casal, na medida que, de um lado, corre o risco de ofuscar as manifestações de ordem idiossincrática e verdadeiramente subjetiva e, por outro lado, pode se deixar influenciar pelo discurso social e midiático – notadamente marcado pelo sensacionalismo, estereotipagem, exotismo e intolerância.

Do mesmo modo que não se pode esquecer que, apesar de todo o avanço social e político que nossa sociedade conhece, seria no mínimo ingênuo ignorar as assimetrias do poder material / simbólico quando se trata de relações de gênero; sem, todavia, reduzir essa flagrante e generalizada assimetria a fatores de ordem unicamente étnica, cultural ou religiosa. A grande lição da interseccionalidade (BILGE, S, 2009) -por nós aplicada ao contexto migratório transnacional- é, justamente, destacar a superposição das diferentes camadas simbólicas constitutivas da realidade social e determinantes na distribuição de tributos e atributos entre sujeitos em interação.

UM VISTO PARA AMAR

Enquanto as teorias migratórias clássicas privilegiam as explicações funcionalistas, fundadas em razões quase exclusivamente materiais, os namoros e casamentos interculturais têm a vantagem de nos lembrar o papel fundamental do desejo e do subjetivo na efetivação da empreitada migratória (GASPAR, 2012). No cenário global atual, migrar por amor constitui um fato cada vez mais recorrente: de um lado, os fluxos humanos decorrentes dos deslocamentos espaciais propiciam os encontros e a aproximação de pessoas oriundas de sociedades e culturas distantes; e, por outro lado, a pletora de interações virtuais - que não se limita aos sites de encontros - permite a identificação intersubjetiva, o reconhecimento das afinidades, a construção de projetos afetivos conjuntos e, eventualmente, a sua concretização.

Em todo caso, nos parece que a conjugação dos fluxos humanos, os fluxos simbólicos (APPADURAI, 1996) e seu correlato vinculativo (SODRÉ, 2015) também agem no sentido de ampliar a capacidade de abstração e de imaginação do sujeito globalizado; especialmente quando implicado nesse tipo de situação ou relação. Assim, observa-se uma dinâmica de sinergia e retroalimentação que resulta em uma circularidade da causa e consequência; os fluxos humanos intensificam os fluxos simbólicos, na mesma proporção que esses últimos densificam os primeiros. Tratando-se do fenômeno intercultural, a mesma equação se repete; o desejo da diferença acentua a comunicação intercultural, na mesma proporção que a comunicação intercultural acentua o desejo da

diferença (DANTAS, 2012). O depoimento de uma das entrevistadas é bastante esclarecedor a este propósito:

Eu acredito totalmente que o amor é globalizado porque hoje eu vejo, não nas minhas amigas, mas conhecidas, as meninas da Bósnia vão para a Austrália, não só da Bósnia, mas meninas do Brasil vão para a França. Eu acho que essa barreira não existe, tanto quanto existir uma vontade e uma intenção que você quer criar alguma coisa, um tipo de relacionamento (LÍVIA, março de 2019).

No entanto, Lívia¹, que conheceu o atual marido brasileiro quando ambos estavam estudando em um programa de mestrado Fulbright nos EUA, só migrou para cá depois de ter conseguido um emprego em São Paulo, e justifica: “No meu caso, o amor venceu. Estou te falando agora. Talvez em dez anos, eu te contaria outra história”. Para ela, foi o “casamento entre a vida privada e profissional” (LÍVIA, março de 2019).

De fato, dentre as situações de casamentos interculturais, duas em particular devem ser destacadas: quando a migração é consequência de uma relação afetiva / intercultural; e quando o casamento é subsequente a um projeto de migração ou migração já efetivada. O “casamento entre a vida privada e profissional” ao qual se refere a entrevistada é, na verdade, um tópico bastante relevante na teoria da

¹ Lívia, bósnia, 35 anos, casada com brasileiro. Ela conheceu o marido no programa de mestrado Fulbright nos Estados Unidos. Ela é formada em Comunicação Social e ele em Psicologia. O marido se mudou para a Bósnia por dois anos, durante a licença de trabalho, porque é funcionário público. Posteriormente, ela se mudou para São Paulo quando conseguiu um trabalho. Atualmente, mora no Rio de Janeiro com o marido. Ela estava cursando pós-graduação na FGV.

Lívia, bósnia, 35 anos, casada com brasileiro. Conheceu o marido no Programa de Mestrado Fulbright nos Estados Unidos. Ela é formada em Comunicação Social e ele em Psicologia. O marido viveu na Bósnia por dois anos até que Lívia conseguiu emprego em São Paulo. A história de vida de Lívia é marcada pela guerra de Sarajevo. Ela, a mãe e a irmã se separaram do pai durante a guerra, mas conseguiram se reunir posteriormente.

estruturação de Giddens (2003). As duas esferas, que não são mais incompatíveis ou auto-excludentes, espelham a noção de autorreflexividade, cunhada pelo mesmo autor para expressar a capacidade do sujeito contemporâneo de incorporar o institucional ao subjetivo e de interpretar este último à luz do primeiro:

Eu imigrei, praticamente, pelo casamento com o meu marido. A gente era bolsista do governo dos EUA. E a gente se encontrou em 2011. Lá a gente se conheceu. E eu voltei para minha cidade. E ele voltou para o Rio de Janeiro. E aí, a gente ficou junto mais dois anos através do Skype. A ideia foi ou a gente vai junto ou ele vai lá para Bósnia. Mas como eu não tinha nenhuma perspectiva sobre emprego, a gente decidiu segurar. E como ele é funcionário público, ele conseguiu congelar a posição dele. E ir atrás de mim para a gente tentar. **A razão que imigrei para o Brasil foi um casamento entre a vida privada e a vida profissional** (LÍVIA, 32 anos, março de 2019, grifo nosso).

Por outro lado, a autorreflexividade em questão e sua dinâmica de conjugação do subjetivo ao institucional não podem ser separadas da prática performática intimamente ligada à nossa época; pela qual, muitas vezes, a expressão indentitária e o sentimento de pertencimento são diluídos numa economia geral de “experiência de vida” e desejos vocacionais. De tal maneira que as relações amorosas são transmutadas em “capital erótico” e o casamento é reduzido à sua dimensão estatística; o amar se torna cumulativo e o casar conscientemente “indefinitivo” – o que reduz substancialmente a pressão social e psicológica sobre os parceiros interculturais, na medida que tais condições existenciais se tornam “eternas” apenas “enquanto duram”.

Horizonte psicossociológico que, provavelmente, ajuda a amenizar as angústias do desconhecido e superar as vicissitudes do exílio e estrangeiridade. Assim, Lívia relata que não tem muitos amigos no Brasil, em comparação à sua terra natal, e que o marido é o seu único vínculo emocional e afetivo no novo país. Mas o considera um bom companheiro, sobretudo quando ela ficou desempregada, após ter decidido morar em São Paulo. Segundo ela, a “experiência” de estrangeiridade e exílio pela qual passou contribuiu a fortalecer o relacionamento do casal:

Claro que eu tenho amigos que são do tipo: mais conhecidos, mas eu não tenho amigos como eu tenho amigos na minha terra, entendeu? Quando eu estou passando um momento difícil, ele é a única pessoa para quem eu posso enfrentar, que posso me virar e pedir ajuda. Isso impactou muito. O meu estresse ficando desempregada (pausa). Com certeza, mas a gente sempre busca sentar e conversar. E acho que esse é o segredo (LÍVIA, março de 2019).

Fica patente que, em função das variações possíveis do quadro social geral e as condições de vida do sujeito, tal “experiência” pode implicar em dependência material e/ou psicológica potencialmente tóxica – via analítica que não pretendemos adotar aqui. Em compensação, não se pode ignorar que a questão da comunicação (até em seu nível apenas instrumental) é de extrema importância para a consolidação da relação afetiva / intercultural:

Claro, no nosso caso, do meu marido existe uma barreira linguística. O meu marido e os meus pais não falam em nenhum idioma. Os meus pais só falam no idioma bósnio, porque eles têm uma dificuldade para entender o meu marido, porque ele não fala bósnio. Ele começou um pouquinho a aprender,

mas é muito difícil, mas pelo menos ele consegue falar. Claro, essa é uma expectativa do (gaguejou) lado dos meus pais. Eles queriam um rapaz, que eu fosse casada, para que pudessem conversar e trocar ideias. Claro que, é nesse caso, eles total, impedidos, porque existe uma barreira linguística (LÍVIA, março de 2019).

Outro caso de autorreflexividade e consonância público/privado ou institucional/subjetivo se confere na história de da porto-riquenha Helena que, inicialmente, não queria viver no Brasil. Mas, ela e o marido se resignaram a vir morar aqui em consequência dos problemas encontrados pelo marido para a obtenção do visto americano. Helena acredita que a família e o amor são suas prioridades:

Eu sempre que me vi, em meu caso, sempre tomei risco, porque yo me apaixono e entrego tudo. Assim como yoga, eu entreguei *todo, lo que move*, que me apaixona. Acordar cedo, se sou feliz e vou fazer de tudo para que isso funcione. Talvez, como neste caso, quero fazer com que isto funcione. *Again*, não quero generalizar, mas talvez uma mulher muito feminista, com o pensamento linear sobre *lo corazón*, falaria eu *lo sento* (risos). Você tem um problema com a sua imigração. Você vai ter que ir lá e vai ter que resolver. Doí. Amo você. Talvez podemos *logar* a distância (HELENA, março de 2019).

E espera conseguir superar os obstáculos administrativos:

Mas o motivo foi uma *discrepância* na imigração. Ele precisava de um *permiso* [visto] para voltar para o Brasil, porque estava no meio da cidadania dele de lá. Não sabíamos. Viemos visitar o Brasil e ficamos. Agora, estamos esperando que o processo acabe. Descobrimos que ele precisava esperar de uma permissão dos EUA para vir aqui. Ele tirou, mas pensou que era somente uma carta. Não era só a carta, mas segundo as digitais dele foi um processo. E ninguém sabia. Visitamos minha mãe. Ela falou: ‘Você tem uma

cita, uma carta. Foi aprovada, mas precisava fazer algo'. Já era tarde (HELENA, março de 2019).

Helena considera o amor algo primordial e se dispõe a lutar no “front” burocrático para realizar seu projeto de vida, justamente superando os empecilhos administrativos. Ainda mais quando considera seus fortes laços familiares: “Para mim o que vem primeiro é o amor, a família e a conexão. Talvez se estivesse morando desde o começo da minha vida, talvez tivesse sido diferente. Mas a influência da minha mãe e da minha família em geral é mais forte do que qualquer coisa” (HELENA, março de 2019).

Já Elisa², estadunidense casada com brasileiro, declara prontamente que “não é muito romântica”. Para ela, amor e burocracia não são nem equivalentes nem incompatíveis; mas podem ser complementares:

Eu não sou muito romântica. Eu já queria morar em outro país. Eu sou apaixonada por ele. Ele não foi a única razão. **Eu não queria mudar por amor.** Eu acho bem perigoso. Eu morei em outra casa, primeiramente, antes de morarmos juntos. Casamos no cartório. Então, saímos, vim para o Brasil no final de setembro de 2016 e saí do Brasil com ele.

Nós não nos deixamos sair em paz, ele estava preocupado. Nós passamos no Uruguai, Argentina, em dezembro e janeiro, janeiro de 2017, voltamos a Florianópolis. Eu estava entrevistando para um emprego em São Paulo e

² Elisa, 29, estadunidense, casada com brasileiro. Conheceu o marido nos Estados-Unidos, mas decidiram morar no Brasil. Formada com curso superior, era professora no país de origem, e conheceu o atual marido quando estudava a língua portuguesa. No entanto, o marido voltou para o Brasil e eles mantiveram a relação à distância por um ano, até que ela decidiu se mudar para cá, depois de o marido não conseguir renovar o visto norte-americano. Atualmente, ela leciona inglês em um escola de Curitiba, onde o casal mora.

vimos que eu ia conseguir o emprego e eles me disseram que não poderiam me dar o emprego porque eu não tinha visto.

E então, não, isso foi antes, eu estava entrevistando para o trabalho e ele propôs, ele propôs antes, em fevereiro ele propôs e, em março, eu descobri que precisava me casar, precisava do visto. Então, nós já estamos noivos e decidimos ok, vamos nos casar rapidamente, nos amamos, já estamos noivos e nos casamos em abril de 2017. Então, foi um noivado muito rápido, muito curto. Então, estamos casados desde então (ELISA, março 2019).

O quadro esboçado a partir dos depoimentos das três estrangeiras casadas com brasileiros evidencia a complexidade do mundo contemporâneo, onde, ao mesmo tempo que a subjetividade - principalmente em sua forma amorosa - é reconhecida e valorizada, a ordem política e burocrática continua pautada pela racionalidade funcionalista, impessoal e impiedosa. Ou, talvez visto de outro ângulo, pode-se afirmar que, apesar da rigidez e frieza do sistema administrativo mundial, o afeto e o desejo continuam a constituir uma força ética e estética que não desiste nem desarma.

O OLHAR DO OUTRO

Se até aqui os perfis analisados conheceram seu par fora de seu país de origem, em viagem de turismo, intercâmbio, estudos ou no local de trabalho, as próximas entrevistadas são brasileiras casadas com estrangeiros; um senegalês no caso de Juliana e um israelense no caso de Maria. Juliana conheceu seu marido aqui no Brasil; Maria morou com seu marido em Israel, antes de eles se estabelecerem no Brasil.

Os casais interculturais são, geralmente, caracterizados pela diferença cultural, nacional, étnica, linguística e/ou religiosa (LIND, 2008). Seu cotidiano, sua visão de mundo, seu modo de expressar seu afeto ou sua maneira de navegar entre códigos sociais são, portanto, marcados pela diversidade e não-linearidade. Como se viu no caso de Lívia, por exemplo, a barreira linguística pode se revelar de grande frustração para parte da família e, provavelmente, dificultará os eventuais esforços de integração do parceiro em mobilidade no novo ambiente.

Dificuldades que podem se manifestar na ocasião de práticas religiosas, rituais familiares, hábitos culinários e comensais, educação dos filhos, etc. Sua superação exige, assim, um verdadeiro esforço e “competência intercultural” (LEUNG et alii, 2014) por parte de cada um dos parceiros, no afã de superar seus respectivos “etnocentrismos” e os conflitos deles decorrentes, e esboçar a construção de novos espaços simbólicos, com novas regras e novos códigos. O que, por outro lado, exige considerar a assimetria de gênero ou poder econômico à qual aludimos no início dessa análise: quem vai abrir mão de seus códigos próprios, por exemplo, quando a conciliação dos dois registros culturais se revela difícil?

A experiência empírica, amparada no número crescente de casais interculturais no mundo, indica que o sujeito social contemporâneo não abdica diante dessas dificuldades e segue construindo espaço simbólicos cada vez mais abertos e cada vez mais híbridos; ainda que em contínua negociação e renegociação. Principalmente quando os

parceiros conseguem investir em projetos comuns; que podem ser de ordem profissional, política, religiosa ou familiar.

Em todo caso, há sempre a necessidade de conseguir “traduzir” a gramática do outro em sua própria grade simbólica. Conforme Schütz (2010) explica, o único recurso do qual o estrangeiro dispõe para o entendimento da realidade cultural do grupo de acolhimento ou o par oriundo de outra sociedade ou cultura é a seu próprio *pattern* simbólico. Pois, o estrangeiro carrega um padrão cultural da sociedade de origem até a chegada em outro país de destino: “Somente após, tendo assim reunido um determinado conhecimento da função interpretativa do novo padrão cultural, pode o estrangeiro começar a adotá-lo como esquema de sua própria expressão” (SCHUTZ, 2010, p. 125).

No entanto, em função da assimetria nas relações de gênero ou por profunda e autêntica identificação na cultura do outro, não é raro que é o sujeito local que se dispõe a abraçar os códigos de seu par estrangeiro. Assim, Juliana³, brasileira casada com senegalês, mudou sua forma de agir socialmente e reconsiderou algumas de suas práticas comensais e festivas; principalmente a respeito ao consumo de álcool e carne suína – dois grandes tabus da religião islâmica.

O marido, que é muçulmano, confessou a ela que não gostava de ver a esposa embriagada. “Um dia fomos em um churrasco e eu bebi

³ Juliana, brasileira, casada com um senegalês. Ela conheceu o marido no ambiente corporativo, quando era técnica de segurança de trabalho de a empresa onde os dois trabalhavam. Posteriormente, montaram um negócio de artigo africanos. Ela é mais velha do que ele, com uma diferença geracional em torno de 20 anos. Ele está no primeiro casamento; ela no terceiro. Ele é muçulmano, Juliana é católica. Ela tem dois filhos do casamento anterior. Quando Juliana perdeu o trabalho como técnica de segurança, recebeu uma rescisão. Dessa forma, eles investiram em um negócio de moda africana em uma galeria, como ele sonhava. Ela disse que quando ficou sem trabalho, fazia doces e ele vendia. Eles começaram bem devagar e estão ampliando o negócio juntos.

muito. Ele não comentou nada. Na volta para casa, apenas disse: “no dia em que você quiser sair para beber, me avisa que eu levo você e depois vou buscar, porque não quero ver você beber” (JULIANA, março de 2019).

Eu olhei a foto. Eu nunca tinha me visto daquela forma. Eu nunca tinha me visto daquele jeito. **Eu estava chapadinha. E a minha postura era vulgar.** O jeito que estava em pé. Eu não me vi ali. Como não é o meu jeito. As minhas amigas falavam para mim, porque eu sempre fui uma mãezona. Elas enchiam a cara. E eu estava lá (...). Eu que deixava elas em casa. Eu me vi de um jeito, sei lá, não gostei do que eu vi. Aí, eu mostrei a foto para ele. E falei: “Amor eu fico assim quando eu bebo?”

Ele respondeu: ‘Fica sim’.

Eu falei: ‘Gente, eu nunca me vi assim’.

E ele: ‘Fica assim’.

Então, daquele dia em diante eu vi aquilo como se fosse... **eu acho que eu deletei essas fotos. Daquele dia em diante não posso falar que eu não bebi. Devo ter bebido um copo de cerveja ou outro. Eu não me senti nada feliz com o que eu vi, me senti vulgar, até discuti** com a minha tia por causa disso (JULIANA, março de 2019, grifo nosso).

Interculturalidade autorreflexiva ou submissão à ordem cultural / patriarcal do marido? Juliana conseguiu se projetar no olhar do marido através do recurso fotográfico ou simplesmente abdicou de seu modo de ser para não desagradar ao amado? De um modo ou de outro, os casais interculturais são levados a negociar os códigos que vão configurar seu novo espaço simbólico e acomodar suas respectivas diferenças. O contato entre duas subjetividades carregadas de registros simbólicos diferentes provoca, necessariamente, uma desorganização na cognição de cada um. Daí, ou a “organização conjugal” alcança seus limites e corre o risco de entrar em entropia; ou consegue superar as dificuldades

através do diálogo intersubjetivo e intercultural e reformular seus padrões sociais, permitindo a formação de um novo “dialeto” cultural híbrido e permeado pela ordem de tolerância e aceitação da diferença.

Em regra geral, os casais que pertencem a culturas diferentes, quando ainda em processo de formação e consolidação, passam por uma fase de transição simbólica-cultural, cada um mantendo seus valores individuais e aprendendo a negociar aquilo que não é fundamental em e para sua subjetivação. De fato, se a proximidade e convivência entre dois adultos, mesmo pertencendo ao mesmo universo simbólico e social, acarreta quase sempre reivindicações, negociações, atritos e acomodações, o pertencimento a culturas e/ou grupos sociais diferentes amplia e potencializa os aspectos conflituosos da relação e exige uma capacidade maior de abertura e diálogo.

Mais interessante, ainda, observar que esses mecanismos psicossociológicos de negociação-adaptação podem produzir dois efeitos complementares: de um lado, permitem identificar as semelhanças e as diferenças entre os parceiros, combinar hábitos e rituais ou alternar práticas; sendo o objetivo dessas construções dialógicas o bem-estar físico, psicológico e/ou espiritual do ente familiar em sua totalidade (FALICOV, 2001). E, por outro lado, reforçam a individualidade de cada um; deixando claros os limites e fronteiras que não podem ser ultrapassados ou sacrificados (LIND, 2008). Longe de serem contraditórios ou incompatíveis, são esses dois movimentos simbólicos – esse vai e vem que, ao exemplo de uma valsa a dois tempos, desenharam o mapa social e afetivo da parceria e indicam os passos indispensáveis para a realização de seus projetos individuais e comuns.

Maria⁴, a brasileira casada com israelense, acredita que, graças a essa dialética afetiva e social, ambos conseguiram se adaptar às tradições dos dois países e encontrar um meio termo para as suas respectivas manifestações culturais e práticas religiosas. No caso da circuncisão do filho, por exemplo, Maria se convenceu da importância do ritual (o *Brit Milá*) para o judaísmo e/ou tenta justificá-la de modo racional: “A tradição da circuncisão eu acho muito legal fazer, pois fica mais higiênico, né?” (MARIA, dezembro de 2018).

Nasceu. E é menino, a gente faz a circuncisão. Minha mãe queria morrer. Ai! Vai cortar o pinto dele. Ficou toda (pausa), mas a gente fez. **Lá em Israel todo mundo faz. Lá ele era igual a todo mundo. Aqui, ele é diferente.** Aqui o povo não corta, né? Por exemplo, com 13 anos tem Bar Mitzvá. Não sei se vamos fazer. A gente, assim, não tem, não temos problema de seguir as tradições da cultura, porque eu respeito a cultura judaica. E ele também respeita a minha forma de viver aqui no Brasil, não é? (MARIA, dezembro de 2018).

Maria ressaltou, ainda, que ela e o marido comemoravam o Natal, data de máxima significância para a religião católica e as tradições de sua família, e Rosh Hashaná, o ano novo judaico. Comunicação intercultural / hibridação / sincretismo? O importante é a (possibilidade de) negociação de novos espaços simbólicos, novos códigos e novos rituais familiares:

⁴ Maria, 38 anos, brasileira, casada com israelense. Ela tem um comércio de verduras e frutas em Goiânia. Estudou Relações Internacionais no Brasil e em Israel. Morou em Israel por doze anos, antes de decidir voltar ao Brasil com o marido. O marido é advogado, mas ele não exerce a profissão. O casal, que tem dois filhos, se conheceu no Peru, numa viagem de turismo.

Esta é uma negociação que existe lá em casa. É um tratado. A gente não mantém nenhuma cultura. Assim, **a gente estava lá em Israel e, se eu quisesse fazer o Natal, eu fazia. E ele, o Rosh Hashaná. Ele fazia, que é a festa do ano novo lá. Então, a gente não tem nada contra ou a favor. Eu até gostaria de ficar fazendo as festas da tradição judaica.** Eu não estava com muito tempo para ficar gastando com isso. Então, acabei que não fiz. A gente canta. Chega ano a gente faz o *Rosh Hashaná* lá. Quando chegava o Natal, a gente comemorava. Então, a gente vai cumprindo os dois feriados, não temos problema com isso. A gente faz a festa dos dois lados (MARIA, dezembro de 2018, grifo nosso).

Conforme propomos num estudo anterior (ELHAJJI, 2021), o fato de a comunicação intercultural consistir numa “forma cognitiva vazia” sugere que o mais determinante nas relações interculturais não é o conteúdo do ritual, mas sim sua forma e recursividade. Assim, a adoção e/ou adaptação de hábitos ritualísticos familiares, enquanto pura forma psicossocial, é de grande valia para firmar rotinas saudáveis e prover bem-estar psicológico ao organismo familiar intercultural.

De fato, aquém das cerimônias e celebrações formais e/ou grandiosas, são os pequenos atos do cotidiano, tais como a culinária, o consumo midiático e cultural, a prática religiosa, a vestimenta, a língua falada nos momentos íntimos e/ou no recinto familiar, etc. que moldam a subjetividade do ente social e afetivo intercultural. Momentos corriqueiros, muitas vezes fugazes, vividos de modo espontâneo, quase automático, que compõem os “ritornelos subjetivos” (Guattari, 2006) responsáveis pela organização do universo simbólico do casal e sua tradução social; delimitando os marcos identitários de cada um dos parceiros e definindo a validade dos códigos sociais e as possibilidades

de sua resignificação. No presente artigo, optamos focar a questão culinária por sua disposição material em fornecer “metáforas concretas” da comunicação intercultural.

O TERRENO DO INTERCULTURAL

O sistema culinário / comensal, por exemplo, representa, em todas as culturas do mundo, um tópico espaciotemporal de ordenamento do real e das relações sociais, interpessoais e intersubjetivas. Espaço e tempo ritualísticos por excelência, a culinária, o cultivo de seus ingredientes, sua preparação e consumo constituem uma verdadeira “metáfora concreta” da visão de mundo de cada povo, e das trocas humanas que conformam o social e delimitam o território existencial de seus “socius”.

A culinária, suas formas e variações carregam a identidade, a sensibilidade, as tradições e a herança cultural dos grupos sociais, nacionais, étnicos e/ou religiosos; funcionando enquanto suporte e veículo de interações simbólicas significantes que reforçam e consolidam as diferenças, não no sentido de negá-las ou eliminá-las, mas sim no intuito de resignificar sua gramática, apropriar-se de sua essência e traduzir seus mapas semióticos. “O sistema alimentar”, lembra Montanari (2008), “se organiza como um código linguístico portador de valores acessórios” (p. 158).

Assim, se a alimentação expressa e evidencia as estruturas identitárias do sujeito e seu grupo e revela ou adscrive o lugar da alteridade e da diferença, quando se trata mais especificamente do

sujeito migrante ou estrangeiro, essa manifestação fundadora do longo processo de hominização da espécie se torna em si e per si um microcosmo simbólico-material perfeito para a definição do lugar desse sujeito estranho no seio da sociedade de acolhimento e uma forma enunciativa universalmente inteligível para a negociação das modalidades de sua inserção.

Não é por acaso que, em nossos trabalhos investigativos sobre as migrações transnacionais, fica evidente a recorrência desse tópico tanto nas conversas informais e nos debates acadêmicos como enquanto reflexo espontâneo para o sujeito migrante se apresentar ao mundo e afirmar a sua identidade cultural e étnica. De fato, a constatação empírica que se impõe ao observador é o uso da culinária e suas variações como recurso estratégico primário para a sobrevivência econômica do migrante e uma plataforma social e sociável para o estabelecimento de um diálogo intercultural inclusivo e envolvente.

No caso específico dos casais de origens diferentes, o sistema culinário / comensal vem reforçar a abordagem intercultural proposta por Schutz (2010) que defende a ideia de o padrão cultural servir de guia para decodificar o sentido dos atos e fatos que ocorrem na sociedade de acolhimento. Segundo Schutz, o estrangeiro, na visão do grupo de acolhimento, “é um homem sem história” (2010, p. 122), mas a sua cultura de origem continua determinando, em grande parte, suas ações visão de mundo.

Aplicando essa equação ao papel da culinária na orientação da relação existencial entre o estrangeiro, seu par ou a sociedade de destino, diríamos que é através de toda a educação alimentar recebida

na cultura de origem e a sua memória afetiva que o migrante poderá “decodificar” o sentido e valor social dos sabores e tessituras que serão por ele descobertos. Inversamente, o mesmo estrangeiro vai se usar de seu conhecimento e experiência culinária passada para introduzir o “outro” (o local ou par) em seu próprio universo simbólico e afetivo, materializado nos sabores e tessituras de sua infância. A fórmula é de tal eficácia que, em muitos casos, o primeiro reflexo do migrante sem qualificação ou que ainda espera o reconhecimento de suas qualificações profissionais é de vender a sua comida de origem; uma maneira de, ao mesmo tempo, se apresentar para a sociedade de acolhimento e “seduzir” seus membros.

Lívia, a bósnia casada com brasileiro, afirma que não teve dificuldade para aprender a apreciar a os sabores brasileiros:

Eu aprendi a comer arroz e feijão. E adoro, aparentemente, não tenho nenhum problema. Eu adoro a comida brasileira. A variedade de salada, mas também demorou tempo para mim. Eu me acostumei. E começar a preparar aquela comida, porque tudo que eu levo como minha herança é outra coisa, outro bicho (LÍVIA, março de 2019).

Eu acredito que sim. Eu não acredito, mas eu vejo assim, se você tivesse me perguntado essa pergunta antes eu falaria que não existe. Essas diferenças podem ser só mais ou menos visíveis ou impactadas para aquele relacionamento. **Só o que existe, a partir de comida, que me acostumei a comer. Agora estou falando de comida, uma coisa bem básica, entendeu?** (LÍVIA, março de 2019, grifo nosso).

Atitude que talvez reflita o desejo, vontade e disposição da migrante em se adaptar ao universo simbólico do marido e se integrar

no seu mundo e sociedade. Ou, ainda, uma estratégia psicossocial e psicocultural para ela se apropriar desse universo que a atrai e dominar seus códigos. Nas duas possibilidades, há de perceber que a culinária pode constituir um terreno sólido para a construção de novos habitats subjetivos e territórios existenciais propícios ao diálogo intercultural e aceitação da diferença.

Elisa, a estadunidense casada com brasileiro, segue o mesmo raciocínio: "Existem as diferenças culturais que podem ser mais ou menos impactadas. Tudo que levo como herança é outro. Eu aprendi a comer a comida brasileira e adoro" (ELISA, março de 2019). Reconhece a sua alteridade e busca, na culinária, uma porta para adentrar a cultura brasileira; talvez até um substituto ou complemento ao contato humano e o carinho que as pessoas procuram nas interações sociais e nas trocas afetivas. Ao ser perguntada se tinha menos amigos aqui que na sua terra de origem, Elisa confirma, mas logo acrescenta:

Sim, é a única coisa. Mas acho que a qualidade de vida, como a comida é fresca. A comida é tão boa. Adoro sair para jantar. É muito gourmet. Eles têm muitos restaurantes veganos. Então, meu marido, ele não é vegano, definitivamente não é vegano. E ele gosta de cozinhar comida vegana. Ele gosta de ir a restaurantes veganos. E, nos Estados Unidos, dependendo da cidade, pode ser difícil, assim como no Brasil. Então, vivemos em uma boa cidade, com muitas opções *vegan*as. **Então, me sinto feliz com meu estômago. Meu estômago está feliz. Temos um bom lar.** Temos uma boa vida aqui (ELISA, março de 2019, grifo nosso).

As palavras (e sentimentos) de Elisa só confirmam o que já foi consagrado pela psicologia e antropologia da alimentação; associando a comida ao bem-estar, ao calor humano e, principalmente, ao lar. Como

expressar melhor a conexão simbólica existente entre gosto, paladar, cultura local, memória afetiva e a construção de um novo lar no exílio? A culinária, parece, de fato, um dos principais recursos simbólicos / semióticos dos quais dispõe o estrangeiro em sua empreitada de descoberta de um novo mundo e sua apropriação prazerosa. Do mesmo modo que a aceitação do outro, do par estrangeiro pelo parceiro local, passa também pela capacidade ou competência desse último em entender e dominar a gramática dos gostos e sabores do primeiro.

Assim, Juliana, a brasileira casada com senegalês, conta que seu marido a iniciou à culinária senegalesa – que ela e seus filhos (de outro casamento) gostam, sem exotismo e até a acham parecida com algumas variantes da culinária brasileira.

Eu amo a comida dele, eu acho bom, o tempero é diferente, só acho que é igual, é a mão dele mesmo, porque não tem segredo, é alho. Não tem nada diferente, cebola e caldo Knorr. Mas a comida dele fica diferente. Então, não sei se é a mão. Os meus filhos comem a comida dele e, é muito assim, arroz com carne, legumes, peixe (...) tem uma comida que ele faz como se fosse aquele baião de dois (JULIANA, março de 2019, grifo nosso).

Em troca, ela cozinha os pratos brasileiros favoritos do marido – adaptados à sua prática religiosa:

Às vezes o que faço para agradar ele é estrogonofe de carne e frango. Daí, às vezes eu faço uma coisa que ele ama, para ele lasanha, mas aí eu tiro o presunto da lasanha. Então porque aqui não tem isso, aqui não entra mais. Por exemplo, o meu filho: como somos nós que cozinhamos, eu não compro carne de porco, mas entra o presunto, quando faço misto-quente. Quando faço lasanha, eu faço uma para ele e outra com queijo e presunto para o resto (JULIANA, março de 2019).

Eu, a única coisa que evito mesmo foi carne de porco, mas eu amo e como. Entendeu? Se eu for almoçar em um restaurante eu como, mas eu evito comprar aqui para casa; a única coisa que mudou (...). Na religião dele é proibido porque eles falam que **faz mal para a saúde**. Tudo que faz mal, como a carne de porco, é proibido (JULIANA, março de 2019).

Temos, aqui, um case completo para entender as modalidades de estabelecimento de uma convivência intercultural que, ao mesmo tempo, reúne e delimita, junta e organiza; desembocando em práticas híbridas, ressignificadas e, principalmente, carregadas de afeto e simbolismo. Ainda mais quando se considera o fator religioso e as estratégias discursivas usadas para justificar os tabus alimentares do par estrangeiro. Assim, se para Juliana o porco “faz mal para a saúde”, para Maria, “misturar carne com leite não é digestivo” – do mesmo modo que ela justifica a circuncisão por seu suposto valor higiênico.

Depois de morar em Israel, durante 12 anos, Maria e o marido acabaram mantendo a dieta médio-oriental: “A gente trouxe muita coisa de lá. Por exemplo, a gente continuou saudável igual lá. A gente continua falando inglês com os meninos. **A gente continua mais ou menos do mesmo jeito, assim, de ser, sabe? A gente não mudou, assim, porque está aqui**”. E acrescenta: “Essa coisa de misturar carne com leite não é digestiva para nenhum organismo” (MARIA, dezembro de 2018, grifo nosso).

Já Lívia, a bósnia de credo islâmico, não fez nenhuma alusão à prática religiosa ou algum tipo de proibição ou tabu alimentar; ela apenas abraçou a culinária do marido, brasileiro, por completo, sem

negociação ou necessidade de ressignificação. Pelo contrário, se sente na obrigação de dissipar as generalizações ou amálgamas em torno de uma das religiões atualmente mais midiaticizadas do mundo:

Olha, eu sou muçulmana, entendeu? Agora esse é o choque. Todo mundo acha que vai ser uma pessoa coberta e tudo. Aqui sim. Não é sobre mim, mas quando você fala que é muçulmana, **as pessoas acham que vai ser coberta, que vai ser ninja (risos)**. Com tudo, com aquela roupa, mas como esse tipo de religião nunca era parte da minha terra, porque o Islã na Europa é diferente do Islã na Arábia Saudita, na África (...). Mas eles perguntaram. Daí ele falou assim: **“Olha, gente, ela é muçulmana igual vocês são católicos”** (LÍVIA, março de 2019, grifo nosso).

Vale, evidentemente, indagar se a sua “neutralidade” ritualística é uma atitude “autêntica” ou uma estratégia discursiva para se prevenir contra certo olhar islamofóbico cada vez mais banalizado? Pouco importa, na medida em que o “fato social” nunca deixa de constituir um “ato enunciativo” que expressa uma determinada visão de mundo e a adesão a determinados sistemas de pensamento – naturalmente carregados de ideologia e projetos sociopolíticos.

O Intercultural é de ordem filosófica, ideológica e política, e também implica na tomada de posições políticas e a defesa de projetos sociais. É a crença em valores específicos e causas especiais. Todavia, a condição *sine qua non* para a efetivação de qualquer processo de comunicação intercultural é “a negação da negação” e a instituição da “negociação” enquanto norte e princípio de base para as interações sociais entre indivíduos e grupos de origens culturais, étnicas e/ou

religiosas diferentes; assim como a relativização de toda visão de mundo e a rejeição de qualquer ordem universalizante ou totalizante.

São esses mecanismos psicossociológicos que nos empenhamos em apreender e desvelar através da “escuta e interpretação sensíveis” aqui adotadas enquanto instrumento metodológico e a sua interpretação, como uma proposta lúcida que não pretende trazer todas as respostas possíveis ou demonstrar algum sentido “verdadeiro” ou oculto no discurso e práticas interculturais das cinco mulheres entrevistadas. Trata-se de uma tentativa de reflexão organizada em torno do Intercultural e a partir dos princípios metodológicos da Comunicação Intercultural. Ou seja, um exercício intelectual que pode ser modulado e apurado à medida que se assimilam e se adaptam aos fatos, contextos e personagens, que poderiam ser circunstanciais e potencialmente paradigmáticos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

“Esse estrangeiro, dentro de nós, escapa nas situações mais familiares e emerge quando está diante de situações geradoras de estresse, como no caso da migração ou ao se atravessar fronteiras culturais onde quer que se esteja” (DANTAS, 2017, p. 87). Uma das principais *claves* responsáveis pela articulação de nosso estar-no-mundo e nossas modalidades de produção de subjetividade, poderia significar que a estrangeiridade – pode tomar as mais variadas formas existenciais e embaralhar as fronteiras entre ipseidade e alteridade.

Sempre seremos o estrangeiro do outro ou de alguém e, por isso mesmo, seu reflexo oposto, seu horizonte desconhecido e o que o desconhecido potencialmente representa, do mesmo modo que a alteridade, em todas as suas formas e expressões, é necessária para a delimitação de nossa própria identidade e a identificação de nossos limites e nossas limitações. Dialética original que postula complementaridade, continuidade e circularidade, solapando as fantasias identitárias essencialistas, e reforçando o papel dos agenciamentos psicossociológicos nos processos de produção de subjetividade.

Assim, o diálogo com o outro e a capacidade de compreensão da condição de alteridade acaba oferecendo um atalho existencial para a nossa autocompreensão, nosso auto-reconhecimento e, em soma, nossa autoaceitação. Se “eu é um outro”, é o outro que fornece ao pronome vazio (eu, tu, ele) seu sentido subjetivo e operacionalidade social. Mas, e quando esse outro, esse estandarte da alteridade e encarnação da diferença é, ao mesmo tempo, nossa “doce metade”, “alma gêmea” ou “alter-ego” (literalmente um “outro eu”)?

Casar com alguém de outra origem e outra cultura equivale a tornar o distante próximo e trazer o mundo para si – em vez de ir para o mundo. O casamento intercultural propicia um forte deslocamento simbólico do sujeito implicado nesse tipo de relação e uma maneira de amenizar a monotonia de nosso cotidiano (FALICOV, 1995a); de modo provavelmente comparável às viagens por terras desconhecidas, o domínio de várias línguas ou o conhecimento das artes e literaturas do mundo.

As relações afetivas de natureza intercultural certamente ajudam a perceber o quanto o próximo é distante e entender que a única distância realmente insuperável não é aquela que nos separa / junta ao outro, mas aquela que pode nos levar até o âmago de nosso ser. Dinâmica que se atualiza na concretude da metáfora alimentar; permitindo apreender com clareza o processo de construção da comunidade amorosa composta por socius de origens diferentes.

“Meu gosto” e “teu gosto” não se diluem um no outro. “Nosso gosto comum” não aniquila nossos gostos individuais, mas potencializa sua evolução e amplia seu campo de significância; de tal modo que “nosso” universo gustativo será composto por conjuntos, subconjuntos e, ainda, áreas de interseção que propiciam a eclosão de espaços híbridos, não apenas por acumulação, mas sim pela fusão radical que dá nascimento a um novo universo gustativo propriamente novo, original e inédito.

Revertendo nossa metáfora concreta, há de se perguntar se a conformação desse novo universo gustativo não seria, a algum nível da subjetividade conjugal, um fator material e sensível (e não apenas inteligível) para a efetivação da Interculturalidade do casal; lhe outorgando forma, volume, cor, tessitura, gosto, cheiro e, principalmente, a memória afetiva imprescindível para a sua perenidade? Elisa, de novo, para finalizar: “Então, me sinto feliz com meu estômago. Meu estômago está feliz. Temos um bom lar. Temos uma boa vida aqui” (ELISA, março de 2019).

REFERÊNCIAS

- APPADURAI, A. **Modernity at large**: cultural dimensions of globalization. Minneapolis: University Minnesota Press, 1996.
- BAUMANN, Gerd. **El enigma multicultural**. Un replanteamiento de las identidades nacionales, étnicas y religiosas, Barcelona, Paidós, 2001, 207 pp.
- BILGE, S. **Théorisations féministes de l'intersectionnalité**. Paris: Diogène, 22, pp. 70-88, 2009.
- DANTAS, S. D. Para uma compreensão intercultural da realidade. In: DANTAS, S. D. Duarte (Org.). **Diálogos interculturais**: reflexões interdisciplinares e intervenções psicossociais. São Paulo: Instituto de Estudos Avançados da Universidade de São Paulo, 2012. p. 189-206.
- _____. Saúde mental, interculturalidade e imigração. **Revista USP**, São Paulo, n. 114, p. 55-70, jul./ago./set., 2017.
- ELHAJJI, M. Le culte à la culture: évolution, révolution et régression. In: DERVIN, F. (Ed.) **Le concept de culture**: comprendre et maîtriser ses détournements et manipulations. Paris: L'Harmattan, 2013. p. 19-46.
- _____; PARAGUASSU, F. **Amores migrantes & desejos de alteridade**. Rio de Janeiro: Périplos, 2019.
- _____. Communication interculturelle: de l'équation originelle à ses dédoublements techno-médiatiques. IN: Costa-Fernandez, E.; Scopsi, C; Ferrandi, R. (Eds.). **Technologies de l'Information et de la Communication (TIC), migrations et interculturalité**. Paris: L'Harmattan, 2021. p. 15-21.
- FAIRCLOUGH, N. **Discurso e Mudança Social**. (Coordenação da trad.) Izabel Magalhães. Brasília: UNB, 2001.
- FALICOV, Célia Jaes. Cross-cultural marriages. IN: Reprinted from **Clinical handbook of couple's therapy**. Org. S. Jacobson e A. S. Gutman (Eds.). New York: Guildford Publications, 1995 a.
- _____. Migracion, pérdida ambigua y rituales. **Perspectivas Sistémicas**, v. 13, n. 69, 2001, pp 3-7.

_____. Training to Think Culturally: A Multidimensional Comparative Framework. **Family Process**, 34, Issue 4, p. 373-388, dezembro 1995 b.

GASPAR, S. Patterns of bi-national couples across five EU countries. **Sociologia: Problemas e Práticas**, Openedition Journals, p. 71-89, 2012.

GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC Humanas Didático, 1989.

GONÇALVES, C. Mulheres entre culturas: afeto e interculturalidade no contexto das migrações transnacionais. (Dissertação de Mestrado). Universidade Federal do Rio de Janeiro. Instituto de Psicologia. Programa de Psicossociologia em Comunidades e Ecologia Social (EICOS). Orientação: ELHAJJI, M. Rio de Janeiro, 2020.

GIDDENS, A. **Modernidade e identidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

GUATTARI, F. **Casomose: um novo paradigma estético**. Rio de Janeiro: Editora 34, 2006.

KAUFMANN, Jean-Claude. **A entrevista compreensiva: um guia para pesquisa de campo**. Petrópolis: Vozes; Maceió: Edufal, 2013, 202 p., ISBN: 978-85-326-4637- 8.

LIND, Wolfgang Rüdiger. **Casais biculturais e monoculturais: diferenças e recursos**. Tese de Doutorado em Psicologia Social. Universidade de Lisboa. Faculdade de Psicologia e de Ciência da Educação, 2008. p. 455.

LOUBACK, Carolina Tavares da Silva. **Entre a tradição e a tradução: um estudo de caso de uma associação de pais imigrantes brasileiros na Espanha**. 97 p. Tese de Doutorado em Psicologia Clínica. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, PUC-SP. São Paulo, 2017.

LEUNG, K.; ANG, S.; TAN, M. L. Intercultural competence. **The Annual Review of Organizational Psychology and Organizational Behavior**, v. 1, n. 1, p. 489-519, 2014.

MONTANARI, Massimo. **Comida como cultura**. São Paulo: Editora Senac São Paulo, 2008.

OLIVEIRA, Aurenéa Maria. Preconceito, estigma e intolerância religiosa: a prática da tolerância em sociedades plurais e em Estados multiculturais. **Estudos de Sociologia**, Rev. do Progr. de Pós-Graduação em Sociologia da UFPE, v. 13, n. I, p. 239-26, 2007.

ROMANO, Dugan. **Intercultural marriage** – Promises & pitfalls. 2nd ed. Yamouth, Maine USA: Intercultural Press. 2001. p. 172-186.

SCHÜTZ, A. O estrangeiro. Um ensaio em Psicologia Social. **Revista Espaço Acadêmico** n. 113. Outubro de 2010.

SODRÉ, M. **A ciência do comum**: Notas para o método comunicacional. Rio de Janeiro: Vozes, 2015.

Artigo publicado em Dossiê - Migrações: corpo, gênero e sexualidade da *Revista Ambivalências*, do Grupo de Estudos e Pesquisa Processos Identitários e Poder (UFS) - v. 10 n. 19, jan-jun, 2022.

6

INFÂNCIA E ESTRANGEIRIDADE: DUAS ALTERIDADES, A MESMA MINORIDADE

Mohammed ElHajji
Fernanda Paraguassu

1. INTRODUÇÃO

Nada além de uma “coisinha engraçadinha”. Assim era a criança em seus primeiros anos de vida na sociedade pré-moderna, com quem as pessoas se divertiam e para quem destinavam um sentimento superficial que Philippe Ariès (1983) chamou de “paparicação”. Se a criança morresse, em geral não faziam muito caso, e ela era logo substituída por outra, não chegando a sair de uma espécie de anonimato ou identidade difusa, impessoal e objetivada. Em seu livro que retrata a história social da criança e da infância, Ariès afirma que essa sociedade via mal a criança e que a infância era reduzida ao momento de maior fragilidade. Logo que conseguisse algum desembaraço físico, a criança era lançada ao mundo dos adultos. “De criancinha pequena, ela se transformava imediatamente em homem jovem” (ARIÈS, 1983, p. 10).

Até o século XII, não havia lugar para a infância. A arte medieval retratou crianças como adultos em miniatura, inclusive com trajes parecidos. Sem características da infância, traços ou expressões, apenas o tamanho as diferenciava dos adultos. Na Idade Média as diferenças na roupa evidenciavam somente os degraus da hierarquia social. “No século XVII, entretanto, a criança, ou ao menos a criança de boa família,

quer fosse nobre ou burguesa, não era mais vestida como os adultos. Ela agora tinha um traje reservado à sua idade, que a distinguia dos adultos” (ARIÈS, 1983, p. 70).

A convivência com os adultos desde muito cedo garantia a aprendizagem, como a transmissão de valores e conhecimentos. A socialização da criança não era assegurada pela família, de quem ela se afastava muito cedo. “A passagem da criança pela família e pela sociedade era muito breve e muito insignificante para que tivesse tempo ou razão de forçar a memória e tocar a sensibilidade” (Ibid., p. 10). A família antiga não tinha função afetiva, no sentido contemporâneo do termo. Cabia a ela conservar os bens e a prática de um ofício, além de proteger a honra e as vidas. Ariès (1983) afirma que as trocas afetivas e sociais eram feitas fora do ambiente familiar, entre vizinhos, amigos, criados, crianças e velhos, mulheres e homens.

Com o passar do tempo, como escreve Ariès (1983), foram surgindo, na arte, representações de criança mais próximas do sentimento moderno. Desde o anjo com forma e traços de criança à alma com aspecto de criancinha e a infância santa. A criança foi se tornando cada vez mais tema frequente que inspirava cenas do cotidiano. Nas sociedades industriais, a criança e a família assumiram um novo lugar. Os cuidados dispensados à criança despertaram a afetividade na família, que deixou de ser apenas uma instituição de direito privado para a transmissão de bens e do nome.

Ariès (1983) ressalta que a escola tornou-se o meio de educação e a criança deixou de se misturar com os adultos. A criança foi submetida ao que Ariès considera uma espécie de quarentena antes de ser lançada

ao mundo. “Começou então um longo processo de enclausuramento das crianças (como dos loucos, dos pobres e das prostitutas) que se estenderia até nossos dias, e ao qual se dá o nome de escolarização” (ARIÈS, 1983, p. 11). Em todos os casos, Ariès destaca que, assim como no fim do século XIX, ainda temos a tendência de separar o mundo das crianças do mundo dos adultos. “Até hoje nós não falamos em começar a vida no sentido de sair da infância?” (ARIÈS, 1983, p. 57).

A tese de Ariès (1983) foi alvo de críticas severas de estudiosos por retratar um tipo de infância de determinada classe social num tempo específico, a nobreza europeia. Ainda assim, o trabalho de Ariès foi considerado o ponto de partida para reconhecer que a infância como é compreendida hoje não existia antes do século XVI. Para o historiador francês, a infância é uma construção social, que surge a partir de mudanças nas atitudes da sociedade. O compromisso dos pais com seus filhos nasceu no século XVIII com o controle da natalidade e a queda da fecundidade. O conceito de infância, que não deve ser confundido com atenção aos filhos, é uma tomada de consciência de que a criança é um ser distinto do adulto, com valores próprios, como fantasia, ingenuidade, ludicidade, e deve ser compreendido no contexto da história da família e das relações de produção surgidas com o capitalismo.

Em sua pesquisa documental sobre a infância e seus direitos, Deborah Grajzer (2018) destaca que as palavras “infância” e “criança” não podem ser consideradas sinônimos. Essas categorias possuem definições próprias e complexas que sofrem transformações ao longo do tempo.

Se a infância é a construção social e cultural que vai fornecer o contexto das possíveis experiências para as crianças, estes se constituem em referentes empíricos, sujeitos concretos presentes em todas as sociedades humanas. A distinção semântica localiza-se na base dos estudos da Sociologia da Infância cujo campo de estudo é a infância, enquanto núcleo cultural específico (GRAJZER, 2018, p. 53).

De acordo com Rousseau (2001), a família é o primeiro modelo das sociedades políticas, em que o chefe é a imagem do pai, e os filhos são o povo, tendo nascido todos livres e iguais. A diferença seria que, na família, o amor do pai pelos filhos o compensa dos cuidados. “(...) no Estado, o prazer de comandar substitui o amor que o chefe não sente por seus povos” (ROUSSEAU, 2001, p. 11). No momento em que o poder patriarcal nas famílias entrou em declínio e o feminino emergiu, dando lugar central à maternidade e permitindo também às mulheres afirmarem sua diferença, as crianças passaram a ser olhadas como sujeito (ROUDINESCO, 2003).

Ao tratar das mudanças por que passa a família ocidental – como o surgimento de famílias lideradas por mulheres, monoparentais, homossexuais e recompostas – Roudinesco (2003) questiona a capacidade da família de se manter como transmissora de valores. A recomposição da família causada por esse cenário poderia gerar dificuldades para os indivíduos se constituírem como sujeitos. “Do fundo de seu desespero, ela parece em condições de se tornar um lugar de resistência à tribalização orgânica da sociedade globalizada”, promovendo uma “nova ordem simbólica”. Logo, a “ família do futuro precisa ser reinventada” (ROUDINESCO, 2003, p. 199).

No contexto contemporâneo, somam-se a esse cenário de desordem familiar apresentado por Roudinesco as rupturas de laços afetivos e a recomposição de papéis no núcleo das famílias em processo de migração transnacional. A presença massiva de crianças nos deslocamentos, inclusive forçados, não corresponde à centralidade de questões relacionadas à infância em estudos migratórios. Pelo contrário, ainda que sejam identificados trabalhos com um olhar para a situação da criança em tempos mais recentes, as análises apontam, em geral, para uma perspectiva adultocêntrica (MOSCOSO, 2008). As crianças são, de distintas maneiras, periféricas num sistema que discrimina o sujeito considerado menor por sua condição de devir. Além disso, há a natureza sociopolítica minoritária dos migrantes transnacionais, a sua alterização e a sua exclusão da esfera da humanidade política por sua identificação negativa, enquanto “não cidadão, não nacional e quase não humano” (ELHAJJI, 2017, p. 204).

Este trabalho propõe uma reflexão sobre as dubiedades e as duplicidades na relação dialética entre infância e estrangeiridade, considerando a infância como uma forma de migração e o migrante como um tipo de criança. De que maneira as duas condições de alteridade se aproximam em seus aspectos subjetivos?

2. O MENOR ENQUANTO SUJEITO ESTRANGEIRO

Desde o nascimento, o bebê passa por fases de formação consideradas por Daniel Stern (1985) “períodos sensíveis” para a construção de sentidos de si mesmo, definindo um domínio de

experiência e interatividade social. Esse domínio permanecerá ativo ao longo da vida e possibilitará outras vivências. O sentido de si mesmo fica guardado fora do consciente, num modo de organização subjetiva, mas que pode ser trazido de volta e mantido ali.

[...] o sentido de si mesmo subsiste como uma importante realidade subjetiva, um fenômeno fiável e evidente que as ciências não podem deixar de lado. O modo em que nos experimentamos na relação com os outros proporciona uma perspectiva organizadora básica para todos os acontecimentos interpessoais (STERN, 2005, p. 20 – tradução nossa).

Em *O mundo interpessoal do bebê*, Stern (2005) enfatiza os períodos de desenvolvimento pré-verbais e os modos de relação afetivos para pensar o desenvolvimento humano. Assim como um estrangeiro que chega em terras desconhecidas sem dominar o novo idioma, portanto ainda antes da linguagem emergir, o bebê adquire novas capacidades de interação por meio de uma experiência subjetiva – pela mímica facial, gesticulação, vocalizações – sinalizando a experiência que estava sendo compartilhada.

Mas a criança é um tipo diferente de estrangeiro. Ao contrário do “bárbaro”, misterioso, que surge de repente, balbucia e amedronta, como define Duroselle (2000), a criança representa um outro tipo de estrangeiro, aquele que precisa ser acolhido, integrado e assimilado pela sociedade. A criança tem pela frente códigos culturais e linguagem a serem desbravados.

No desenvolvimento humano, a aquisição da fala se dá por volta dos dois anos de idade e, junto com a noção subjetiva de si, constitui a criança como sujeito cognoscente, “entidade descrita por Descartes

como aquela que pondera, reflete sobre si mesma e distingue-se da realidade objetiva” (BRAZÃO, 2013, p. 270), ou seja, mais uma vez como um estrangeiro, a criança só é considerada sujeito de conhecimento a partir do momento em que adquire a linguagem verbal. Mesmo assim, Stern (2005) nota que, após a aquisição da linguagem verbal, a riqueza da experiência não será totalmente traduzida. Brazão (2013) também recorre a Stern para tratar dos sentidos de si e da intersubjetividade, e destaca o seguinte sobre a linguagem como expressão da experiência:

É preciso também realçar que a linguagem não consegue traduzir toda a gama de experiências possíveis de serem atingidas pelo ser humano. A multiplicidade de sensações corporais ultrapassa em muito a capacidade de expressá-las verbalmente. Estados psíquicos alterados são difíceis de serem descritos em palavras (BRAZÃO, 2013, p. 263).

Se na experiência cotidiana é comum termos a impressão de que aquilo que está sendo dito pelo outro não corresponde ao seu sentimento verdadeiro, é possível inferir que a dificuldade de expressar emoções em outra língua pode ser muito maior, abalando a segurança do “sentir com”. Julia Kristeva (1994) menciona o silêncio dos políglotas que, ao não falarem sua língua materna, que “murcha sem jamais abandoná-lo”, escolhem não falar mais por não se sentirem escutados. “Quem o escuta? No máximo, toleram você. Aliás, você quer realmente falar?” (KRISTEVA, 1994, p. 23).

No caso da criança, com o recurso da linguagem e do pensamento simbólico, Stern (2005) afirma que ela produz duas versões da experiência, sendo uma realmente vivida com toda sua intensidade e a outra narrada numa tentativa de representação, que formam juntas a

experiência de “estar com o outro” e constituem seu universo existencial.

Dessa forma, ao ressaltar a subjetividade como forma de organizar e experimentar a realidade, Brazão (2013) avalia que Stern coloca em questão o uso privilegiado da linguagem verbal nas interações sociais, “pois a experiência intersubjetiva põe em jogo um modo diferenciado de relação com o mundo anterior à constituição do sujeito, que permite o compartilhar de intenções, estados afetivos e mentais, consequentemente uma via para o conhecimento” (BRAZÃO, 2013, p. 276).

Se, na experiência da linguagem e na psicologia, Stern (2005) propõe um novo olhar sobre o desenvolvimento humano, é no registro tardio da história da infância que está refletida a falta de capacidade de considerar a criança em sua perspectiva histórica. Como vimos acima, durante muito tempo, a vida era relativamente igual para todas as idades (ARIÈS, 1983). De pequeno adulto representado na pintura medieval, entrando numa fase de inocência infantil no Iluminismo, passando por uma ideia de um receptáculo da vida adulta, chegando a um ser completo, reconhecido na modernidade como sujeito social de direitos.

A preocupação com os direitos da criança, no entanto, não surgiu da criança retratada por Ariès, mas “daquela explorada e utilizada como mão de obra pela emergente industrialização das cidades” (GRAJZER, 2018, p. 50). A primeira legislação internacional, de 1844, tinha o objetivo de controlar as jornadas de trabalho e incluiu adolescentes menores de 18 de idade. Mais tarde, no âmbito jurídico, começaram a ser observados

avanços para conceituar e proteger a criança após as duas Grandes Guerras. A criação do Fundo das Nações Unidas para a Infância (Unicef) em 1946 e de textos normativos, como a Declaração dos Direitos da Criança de 1959 e, três décadas mais tarde, da Convenção sobre os Direitos da Criança – que considerou criança todo ser humano com menos de 18 anos de idade –, trouxeram novos paradigmas à comunidade internacional. Isso porque a Declaração de Direitos Humanos deixou a criança em situação periférica ao associar o conceito de humano àqueles “dotados de razão e consciência”, sugerindo uma realidade corrente e não uma possibilidade futura.

Foi então pela Convenção de 1989 que a criança passou a ser considerada sujeito de direito, podendo e devendo expressar suas opiniões sobre temas que lhe afeta, no entanto, sendo essas opiniões consideradas de acordo com a idade e a maturidade da criança. Além da participação, o “interesse superior da criança” e a não-discriminação foram outros princípios que nortearam o instrumento de direitos humanos mais aceito na história universal. Os cuidados da criança deixaram de ser responsabilidade apenas da família e passaram a ser obrigação também do Estado.

No ano seguinte, o Brasil criou uma lei que se tornou marco do direito das crianças e adolescentes no país, o Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA). Ampliou os direitos do antigo Código de Menores de 1927, que identificava crianças e adolescentes como menores de idade e, por isso, com menos direitos. Diferentemente da Convenção de 1989, o ECA fez um recorte de idade e definiu como criança a pessoa com menos de doze anos e adolescente, entre doze e dezoito anos.

Apesar dos avanços nos instrumentos legais, Jacqueline Bhabha (2006) questiona em que sentido a criança é considerada cidadã e afirma que, em relação ao adulto, ela permanece em desvantagem no que diz respeito aos benefícios da cidadania em processos migratórios. Bhabha (2006) cita as normas de reunião familiar, que permitem que o adulto leve a criança como seu dependente, e lembra que o contrário não é permitido. A criança não pode usar sua cidadania ou sua condição de solicitante de asilo para, por exemplo, trazer seus pais antes dos 21 anos de idade, mesmo quando comprovada completa dependência, como explica Bhabha (2006), o que poderia ser uma demonstração de sua condição de minoridade em relação a tomadas de decisão sobre seu núcleo familiar e, em última instância, sobre sua própria vida. Bhabha lembra ainda que a união familiar não é considerada um direito da criança, que, por sua vez, é tratada como sendo de posse do adulto.

Com isso, se os pais forem barrados ou deportados, a criança também deverá ser deportada ou permanecer sob custódia do Estado, como tem sido observado recentemente nos Estados Unidos. Nesse sentido, a vulnerabilidade e a condição de diferença da criança não são consideradas motivo para seu superior interesse. Pelo contrário, essas se tornam condição para sua segregação e fica evidente, nesse caso, a dupla condição da criança migrante de estrangeiro e sujeito menor. Em alguns países, como no México, por exemplo, a Constituição não considera crianças como seus cidadãos, ao definir como cidadão o indivíduo acima de 18 anos de idade, conforme artigo 34¹.

¹ CONSTITUCION POLITICA DE LOS ESTADOS UNIDOS MEXICANOS. 5 fev. 1917.

Para Bhabha (2006), o campo dos direitos humanos ainda não solucionou o desafio de descolar o tratamento de considerar seres humanos da sua capacidade física e intelectual, conforme determina a Declaração Universal de Direitos Humanos. Bhabha (2006) afirma ser preciso levar em conta ainda a desigualdade global, em que grande parte das crianças é “pobre, doente, faminta e marginalizada” e com pouco poder político (BHABHA, 2006, p. 1534). Segundo Bhabha (2006), o desafio é repensar a abordagem dos direitos humanos e encontrar formas de honrar os direitos da criança sem abandonar a obrigação de proteção.

Talvez seja ainda o caso de repensar o sentido de humano, cuja base do conceito moderno está na distinção entre o “nós” e “os outros”, através de significantes como a linguagem, o território, a cor de pele e a religião. Apesar da carta dos Direitos Humanos Universais ter sido aceita por diversos países, permanece a dificuldade em relação à sua defesa e à definição de humano (VESCHI, 2019). “O não pertencimento a uma [religião] desloca de imediato alguém para fora do ‘nós’, podendo essa pessoa padecer de qualquer tipo de ação que um ‘objeto inumano’ poderia padecer” (Ibid., p. 108).

Dessa maneira, enquanto “o outro”, não cidadão, incapaz de exercer seus direitos, a criança será sempre um forasteiro em busca de seu lugar no novo espaço social e simbólico, ou seja, um não sujeito social, nos aspectos jurídicos, sociais, linguísticos? Em outras palavras,

será ela um deslocado, que não pode exercer seus direitos, que não encontra escuta para sua voz e que, por fim, não pertence a lugar algum?

3. O ESTRANGEIRO ENQUANTO SUJEITO MENOR

Amigo ou inimigo, o estrangeiro representa a diferença. Tem comportamento estranho e imprevisível. Nunca se sabe como vai reagir. É o que afirma o historiador francês Jean-Baptiste Duroselle (2000), em *Todo império perecerá*, onde divide o estrangeiro em dois grandes tipos: o desconhecido e o conhecido. O primeiro é o anormal, o misterioso, o que vem de longe e não pode ser assimilado. Muitas vezes é aquele que vem do mar e surge bruscamente. “É o bárbaro”. E “quanto mais nos distanciamos, mais o estrangeiro torna-se monstruoso” (DUROSELLE, 2000, p. 51). O outro, como mencionamos, é o conhecido, que pode ser assimilado, como a criança que desbrava o mundo.

O estrangeiro não é necessariamente aquele que vem hoje e vai embora amanhã. Georg Simmel (1983) usa a noção de estrangeiro como aquele que vem hoje e amanhã pode permanecer, de novo como a criança que chega ao mundo na figura de um estrangeiro e que fica. Simmel (1983) afirma que, embora não siga adiante, o viajante potencial ainda não superou completamente o movimento do ir e vir. É como se estivesse fixo num grupo espacial particular, em que sua posição é determinada pelo fato de não ter pertencido a esse grupo desde o começo. Com isso, introduziu elementos que não surgiram nem poderiam surgir no próprio grupo. Ser um estrangeiro é, portanto, na visão de Simmel (1983), “uma forma específica de interação”.

Para Alfred Schütz (2010), a capacidade de integração do estrangeiro ao grupo será proporcional à sua capacidade de assimilação da grade simbólica da cultura de destino. Seja cultura de outra nação, etnia, grupo, religião ou geração. Não seria o mesmo com a criança que lida com adultos desde sua chegada ao mundo? Nesse sentido, chama a atenção o fato de Schütz (2010) afirmar logo no início de seu texto *O estrangeiro* que excluiu intencionalmente de sua investigação certos casos que poderiam requerer “algumas qualificações” nas afirmações, como é o caso de “crianças e primitivos” (SCHÜTZ, 2010, p. 118). Seria um efeito dos discursos pedagógicos, nos quais a infância é “uma metáfora de uma vida sem razão, obscura, sem conhecimento” (KOHAN, 2005, p. 237)?

Em seu artigo, Schütz (2010) explica que não trata dos processos de assimilação e ajustamento social, mas apenas da “situação de aproximação que precede todo possível ajustamento social e que inclui seus pré-requisitos”. Schütz define como seu ponto de partida a forma como o “padrão cultural de vida do grupo apresenta-se para o senso comum do homem que vive seu cotidiano dentro do grupo em meio a seus semelhantes” (SCHÜTZ, 2010, p. 118).

Schütz (2010) usa o termo “padrão cultural de vida do grupo” para designar valores peculiares, instituições e sistemas de orientação e direção, como leis, hábitos, costumes, modismos e padrões morais. Ao tentar adentrar o padrão cultural vigente, o estrangeiro não escapa de indagações incômodas. Não cabem a ele receitas prontas e confiáveis do grupo para interpretá-lo de forma inquestionável. O padrão cultural, portanto, não tem autoridade de um sistema de receitas que foi testado.

Nesse sentido, o homem de fora compartilha apenas o presente e o futuro com o grupo, mas é excluído das experiências do passado. “Vendo do ponto de vista do grupo aproximado, ele é um homem sem história” (SCHÜTZ, 2010, p. 122). Novamente, não seria assim também com a criança, um indivíduo sem passado, com premência de presente?

O pensar habitual do estrangeiro, segundo Schütz (2010), é abalado quando ele descobre que as coisas podem ser diferente do que estava acostumado a pensar, e passa a se ver obrigado a traduzir os termos do padrão cultural do grupo em que tenta se inserir. A segurança fica estremecida e o padrão cultural passa a ser encarado como um “campo de aventuras” e não um “abrigo”, mas um “questionável tópico de investigação” (SCHÜTZ, 2010, p. 128).

Kristeva (1994) observa, ao remontar as estruturas de organização da sociedade, que a figura do estrangeiro surge como o “outro” da comunidade, no momento em que ele não compartilha seus códigos simbólicos ou não se submete às suas hierarquias. Esse seria, de acordo com Kristeva (1994), o motivo pelo qual o estrangeiro é associado a uma ameaça à ordem estabelecida. A filósofa lembra a figura do próxeno, que entrou em cena na Grécia antiga, como representante do estrangeiro, que não sabe falar – mais uma vez como uma criança, que precisa de ajuda – ou não tem direito à fala junto às autoridades, nos moldes do que foi feito com o indígena tutelado pelo Estado brasileiro no início do século XX para adaptá-los à cultura dos “brancos”. Era “Uma visão tutelar de representação restrita e engessada, porque ligada à noção e à ilusão de que os indígenas não têm fala e, portanto, não têm a

possibilidade de falarem per si, de si e sobre si, como se não fosse agentes de seus devires” (BECKER; ROCHA, 2017, p. 79).

No caso do próxeno, cabia a ele estabelecer justa distância entre o respeito aos estrangeiros e a salvaguarda dos interesses de seu próprio povo, uma prática, aliás, ainda adotada em alguns países do Golfo Pérsico, como nos Emirados Árabes e no Catar. Nesses países, em que a mão de obra do imigrante é indispensável, a população étnica se beneficia de vantagens econômicas e sociais herdadas das regras islâmicas para a adoção de crianças, a *kafala*, e de acordo com a vontade do emir e de sua família. “Qualquer trabalhador estrangeiro, mas também qualquer empresa estrangeira, está, portanto, sob tutela, como uma criança” (PIOLET, 2009, p. 141 – tradução nossa).

De fato, atualmente, a noção de estrangeiro ganhou significado jurídico e designa aquele que não tem a cidadania do país em que habita. Essa condição de não cidadão coloca o estrangeiro em posição de diferente dentro de um conjunto, formando um subgrupo vulnerável à exclusão e a “diversas formas de discriminação, racismo, xenofobia, opressão ou estigmatização do grupo minoritário e seus membros” (ELHAJJI, 2017, p. 206). Nesse sentido, ElHajji (2017) cita Boutang (2006) para enfatizar a atual condição social e política do migrante como “último sujeito não cidadão da soberania do Estado-nação”.

Assim, o estrangeiro, como afirma Kristeva (1994), é pensado em termos de poder político e de direitos legais. “Essa situação, que, a despeito de suas variantes, jamais foi desmentida em todo o decorrer da história, hoje adquire toda a sua pureza” (KRISTEVA, 1994, p. 101). Ao ser excluído do direito de voto, o estrangeiro é também excluído de toda

decisão política e jurídica que pode ser tomada em relação a ele, ficando reduzido a um objeto passivo. A administração pública tem o direito de apreciar e modificar por regulamentos e decretos a jurisdição corrente, induzindo a fazer do direito dos estrangeiros um “direito à depreciação” (KRISTEVA, 1994, p. 107), deixando-os em uma situação de minoridade. A partir desse entendimento, Kristeva (1994) ressalta os limites dos Estados-nações e da consciência política nacional, a ponto de considerar normal a existência de pessoas sem os mesmos direitos que nós, ou seja, sujeitos menores: os estrangeiros.

A abordagem dos direitos humanos universais também vai de encontro com a visão nacionalista dos Estados que consideram o imigrante não apenas “alógeno” mas, mais do que isso, um “não nacional” e que, por isso, “só pode estar excluído do campo político” (SAYAD, 1998, p. 57). ElHajji (2017) afirma que as consequências desse estado não se limitam ao campo político administrativo, fazendo parte de um “longo trabalho de despojo do sujeito migrante de sua própria humanidade, subjetividade e direito à dignidade, que se dá de modo gradativo e por meio de uma complexa engrenagem retórica e simbólica de difícil discernimento” (ELHAJJI, 2017, p. 208).

Abdemalek Sayad (1998) destaca que a imigração acabou por se constituir como “problema social” e que “não sendo o imigrante um nacional, isso justifica a economia de exigências que se tem para com ele em matéria de igualdade de tratamento frente à lei e na prática” (SAYAD, 1998, p. 58). A relação é entre um grupo social e uma série de “problemas sociais” relacionados aos imigrantes, como emprego, habitação, formação, direito de voto, integração. E a eles é oferecido o

mínimo necessário. “Afinal, um imigrante só tem razão de ser no modo do provisório e com a condição de que se conforme ao que se espera dele”; ele só está aqui e só tem sua razão de ser pelo e no trabalho (Ibid., p. 55). Sayad (1998) reforça ainda a condição de sujeito menor do imigrante ao destacar que “só se aceita viver em terra estrangeira num país estrangeiro, com a condição de se convencer de que isso não passa de uma provação, passageira por definição” (SAYAD, 1998, p. 57).

É exigido então do imigrante uma atitude de neutralidade, que é também chamada de “obrigação de ser reservado”, um tipo de “malícia social”, como se o adulto não pudesse se intrometer na conversa da sociedade de destino na mesma medida em que a criança não pode entrar na conversa do adulto. E, mais uma vez, o estrangeiro se vê numa situação de sujeito menor, assim como a criança se configura um estrangeiro, ambos sem direito à fala plena.

4. INFÂNCIA E ESTRANGEIRIDADE: ENTRE MINORIA E MINORIDADE

Há uma diversidade de interpretações sobre infância, sendo que algumas se distanciam da perspectiva desenvolvimentista e contrasta com o diálogo proposto por autores da filosofia da infância, como Kohan (2005). No texto de Kant o termo surge oposto à racionalidade, auto-suficiência e determinação, como fase a ser abandonada, e que, para o filósofo francês Jean-François Lyotard, a infância é a condição de ser afetado que nos acompanha a vida toda (KOHAN, 2005). Para Lyotard, a infância é “o dito e o não-dito, a falta de palavra, a ausência de voz (*in-fans*), nos afetos” (KOHAN, 2005, p. 239).

Considerando Giorgio Agamben, Kohan (2005) afirma que a infância reveste outra posição e deixa de estar associada à debilidade, precariedade e inferioridade. Não é mais categoria de progresso, mas “descontinuidade, irrupção do pensamento, do possível, do porvir” (KOHAN, 2005, p. 246). Ela deixa de estar associada a crianças e a seres humanos pequenos e frágeis, e passa a ser “condição de rupturas, experiência de transformações e sentido das metamorfoses de qualquer ser humano, sem importar sua idade” (KOHAN, 2005, p. 246).

Num certo sentido, Kohan (2005) destaca que estamos sempre aprendendo a falar, nunca saberemos falar de forma definitiva, nunca acabará nossa experiência “da e na” linguagem. A ausência de voz na infância não é uma falta, uma carência do ser humano. Ela é condição. Portanto, não há como abandonar a infância e ser humano inteiramente adulto. “A humanidade tem um soma infantil que não lhe abandona e que ela não pode abandonar” (KOHAN, 2005, p. 245).

Segundo Kohan (2005), a infância é associada “à imaturidade, à minoridade, e seria um estado do qual haveria que se emancipar para se tornar dono de si mesmo”. O tema é recorrente na modernidade e Kant já ilustrava essa visão ao escrever um ensaio em que afirmava que minoridade é a incapacidade de usar o próprio entendimento sem a ajuda de outro. A emancipação antes dos 18 anos de idade por seus genitores, torna o adolescente apto para a vida civil, mas não o torna adulto, fazendo com que tenha preservados os direitos previstos no ECA. Ou seja, o jovem liberado da submissão ao poder da família abandona a infância, apesar de não atingir automaticamente a maturidade. “Não se altera a condição cronológica que obriga ao Estado e à sociedade

fornecer ao adolescente a proteção integral constitucionalmente estabelecida” (ARAÚJO, 2008, s.p.) seria um abandono da infância, a sua superação. Kohan (2005) explica que a minoridade é uma figura da incapacidade, da falta de resolução e da preguiça no uso das próprias capacidades intelectuais. Se alguém se mantém na minoridade, segundo Kohan, seria por falta de resolução e coragem. Na língua portuguesa, o termo minoridade pode estar associado à uma incapacidade civil como resultado de estatutos jurídicos.

Historicamente, os migrantes são grupos menores que se deslocam em direção a regiões previamente ocupadas por populações maiores e consolidadas (ELHAJJI, 2017). Mas, neste trabalho, as noções de “menor/maior”, assim como “minoria/maioria”, vão além do contingente numérico e ganham a acepção de Gilles Deleuze e Felix Guattari (1995), em *Mil platôs – capitalismo e esquizofrenia*, para pensar a minoridade da criança enquanto figura de estrangeiridade e do estrangeiro enquanto sujeito menor.

Para os dois filósofos franceses, as noções de maior e menor de uma língua, por exemplo, não são aplicadas apenas do ponto de vista linguístico, mas ao tratamento dado a ela. As línguas menores – que se definem pela potência da variação – apenas existem em relação a uma língua maior – aquela em estado constante, como é o caso do quebequense, um dialeto francês originário da província canadense de Quebec, considerado mais conservador por causa das características das periferias em relação às suas metrópoles. O mesmo ocorre com os conceitos de maioria/minoria, em que maioria é uma constante, como um metro padrão em relação ao qual é avaliada, e as minorias são como

subsistemas ou fora do sistema. “A noção de minoria, com suas remissões musicais, literárias, linguísticas, mas também jurídicas, políticas, é bastante complexa” (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 55).

O minoritário é considerado devir. Do latim, *devenire* é vir a ser, tornar-se, transformar-se², o que sugere provisoriidade, indefinição, transformação, ou seja, algo provisório, não definitivo, sem identidade própria, um não sujeito potencial e criado. Assim, a minoria é um lugar de transformação e passagem. Importante ressaltar que maioria nunca é um devir, apenas a minoria. Com isso, mulheres, crianças, negros e homossexuais, por exemplo, independentemente de seu número, serão sempre uma minoria, supondo que a maioria é a constante representada pelo “homem-branco-masculino-adulto-habitante das cidades-falante de uma língua padrão-europeu-heterossexual qualquer” (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 55). O homem será então sempre maioria, mesmo se for menos numeroso que crianças, mulheres, negros..., pois aparece duas vezes, sendo uma vez na constante e outra na variável da qual se retira a constante. Fica evidente, portanto, que a maioria supõe um estado de poder e de dominação, e não o contrário.

Esse homem branco que representa a maioria de Deleuze e Guattari foi uma das duas categorias que constituíram a nação brasileira. Em *O povo brasileiro*, Darcy Ribeiro lembra que a nação brasileira foi construída em cima de um modelo da fazenda, em que havia uma polaridade social básica da economia açucareira. De um lado, o senhor de engenho, representando esse homem branco, e, do outro, o escravo,

² Dicionário Larousse. Disponível em: <https://sites.google.com/view/sbgdicionariodefilosofia/p%C3%A1gina-inicial>. Acesso em: 3/4/2020.

que seria todos os outros que integram a minoria, incluindo mulheres, crianças, imigrantes. Essa polaridade “(...) uma vez plasmada como uma forma viável de coexistência, constituiria uma matriz estrutural que, adaptada a diferentes setores produtivos, possibilitaria a edificação da sociedade brasileira tradicional” (RIBEIRO, 1995, p. 275).

Nesse sentido, será que a criança migrante não seria duplamente menor – sendo menor o oposto de maior, aquele que tem o poder, o dominante, de acordo com a concepção de Deleuze e Guattari (1995) –, já que aparece duas vezes na variável, como criança e como estrangeiro, numa linha de fuga, num devir minoritário? De que estrangeiro estamos tratando aqui? Numa leitura kantiana da questão minoritária em *Por um conceito de minoria*, Muniz Sodré (2005) ressalta que as noções de maioridade (*mündigkeit*), minoridade (*unmündigkeit*) e fala (*münd*) dividem a mesma origem etimológica em alemão. A diferença entre maioridade e minoridade está no prefixo *un*. Isto é, o menor é “aquele que não tem acesso à fala plena, como o *infans*”. Portanto, a noção de minoria na sociedade contemporânea está relacionada à dificuldade de ter “voz ativa” para intervir “nas instâncias decisórias do Poder” (SODRÉ, 2005, p. 13). Em seu artigo sobre os migrantes como uma minoria transacional em busca de cidadania universal, ElHajji (2017) destaca a evidência de que “a luta se dá em torno do domínio da fala e dos meios de sua reprodução e ampliação” (ELHAJJI, 2017, p. 216).

5. A DUPLA CONDIÇÃO DA CRIANÇA MIGRANTE: ESTRANGEIRO E MENOR

Se infantes são os sem voz, os que não nascem falando e estão aprendendo a falar, como bárbaros – os estrangeiros por excelência – que balbuciam, a infância não deve ser entendida apenas como uma idade cronológica, segundo Kohan (2005). “Infante é todo aquele que não fala tudo, não pensa tudo, não sabe tudo” (KOHAN, 2005, p. 246). Se nossa história não terminou, se a experiência está aberta, podemos concordar com Kohan (2005) e afirmar que somos seres de linguagem, de história, de experiência e, consequentemente, de infância. Então como fica a situação psicológica, política e filosófica da criança estrangeira?

Julia Kristeva (1994) afirma que o estrangeiro é o símbolo do ódio e do outro. Com frequência, ressalta a filósofa, o estrangeiro vive o ódio, que se torna seu meio social. “Como uma criança que se esconde, medrosa e culpada, antecipadamente convencida de merecer a cólera dos seus pais” (KRISTEVA, 1994, p. 20). Além disso, ninguém escuta o estrangeiro. Sua palavra é nula. “A sua palavra não tem passado e não terá poder sobre o futuro do grupo. Por que a escutariam? Você não tem cacife suficiente – não tem ‘peso social’ – para tornar sua palavra útil” (Ibid., p. 28). Kristeva ressalta ainda que a palavra do estrangeiro, ainda que fascinante por sua própria estranheza, não tem o apoio da realidade exterior, uma vez que o estrangeiro é mantido longe dela.

Ao sair do regime de discursividade, o estrangeiro e a criança entram numa condição de subordinação. Em *Pode o subalterno falar?*, a teórica indiana Gayatri Spivak (2014) afirma que o subalterno fala no sentido estrito da expressão, mas não tem um caráter dialógico na fala

dele, uma vez que não é ouvido, pois não há instituição que escute e legitime suas palavras. Spivak (2014) afirma não se tratar de recorrer ao discurso hegemônico para ser ouvido, mas de criar espaços de representação por meio dos quais o subalterno possa falar e ser ouvido. A reflexão de Spivak trata dos sujeitos subalternos no contexto asiático, seguindo a formulação do teórico Antonio Gramsci sobre as classes subalternas como categoria excluída do poder. Para Spivak, segundo destaca a tradutora Sandra Regina Goulart Almeida no prefácio do livro da teórica indiana, o termo subalterno descreve “as camadas mais baixas da sociedade constituídas pelos modos específicos de exclusão dos mercados, da representação política e legal, e da possibilidade de se tornarem membros plenos no estrato social dominante” (SPIVAK, 2014, p. 12).

No mundo global, em que a migração tornou-se fenômeno irreversível, não se pode mais imaginar um cenário sem permanentes e intensos fluxos humanos e simbólicos. Nem ao menos conceber sociedades “fundadas na unicidade e/ou exclusividade de suas origens nacionais, étnicas, religiosas ou linguísticas” (ELHAJJI, 2013, p. 147). A cultura torna-se central para compreender as mudanças e o reconhecimento da interculturalidade ganha valor como código social do mundo globalizado (Ibid., p. 150), uma vez que não se deve hierarquizar culturas, mas talvez admitir a ideia de pluripertencimento. Dessa maneira, como pensar novas formas de lidar com a condição da dupla condição da criança migrante?

Ao problematizar a infância como uma invenção, é possível perceber como ela é criada no contexto social moderno. Nesse sentido,

pensar a infância com Foucault, como propõe Haroldo de Resende no livro *Michel Foucault: o governo da infância* (2015), permite analisar o que se está fazendo com a infância nos tempos atuais, considerando inclusive a infância em deslocamento transnacional, como é o caso da criança migrante. Apesar de Foucault não ter desenvolvido uma teoria da infância, suas obras apresentam chaves para pensar as formas da administração infantil e questionar os modos de invenção do sujeito infantil e dos mecanismos que disciplinam e governam a infância em nossa sociedade. “Essa máquina que regula, dirige, controla, ensina, normaliza, disciplina, pune, castiga, cura, educa. Essa máquina que faz viver e que deixa morrer” (RESENDE, 2015, l. 37).

Com isso, Foucault pode contribuir para pensar novas formas de infância na contemporaneidade. “Novas potências infantis, outros modos de ser criança, desencadeados pela experiência, pelo acontecimento, pela singularidade, pelo devir” (Ibid., l. 49). De acordo com a abordagem de Foucault, as múltiplas artes de governar levam a uma prevalência da nosopolítica, na qual se forjam distintas classificações entre indivíduos e grupos humanos, e onde a diferença é introduzida para efeitos classificatórios para as mais variadas intenções. No caso da infância, a classificação em etapas, processos e condições hierarquizou crianças sadias, doentes, exemplares, bons e maus futuros cidadãos, entre outros. Dessa maneira, a infância foi o foco principal de todas as estratégias governamentais por estar relacionada a interesses socioeconômicos a fim de produzir uma renovação de indivíduos para uma sociedade normal. Portanto, torna-se fundamental defender a infância e fazê-la existir (CARVALHO, 2015).

Corrigir, educar, controlar, medicalizar a criança é evitar o descaminho do adulto virtual que nela há. O contrário é verdadeiro. Qualquer possibilidade de desvio normativo por parte do adulto, como Foucault demonstrou em *Os anormais* (2001), é o suficiente para que os olhares perscrutadores busquem na infância do adulto a origem de seus desvios. Dessa forma, o corpo da infância nunca se apaga no corpo do adulto (CARVALHO, 2015, I. 430).

Dessa forma, Carvalho (2015) afirma que, se a infância é uma experiência singular concretizada nas artes de governo, e essas estão direcionadas à gestão dos indivíduos e das populações, os assuntos relativos à infância tocam a formação estrutural do conjunto geral de nossa sociedade. Carvalho lembra ainda que, nessa época da vida, o ser humano é passivo e pouco resistente às manobras de governamentalidade na qual a infância se sujeita. Sendo assim, o governo da infância é uma estratégia de constituição da própria infância, não sendo nem bom nem ruim, mas uma garantia de condições essenciais para um mínimo de dignidade à condição humana.

Ao tratar da infância deficiente, Carvalho (2015) destaca a evidência de uma parte da sociedade julgada sem eficiência, incapaz e desprovida, e ressalta que a condição humana é um dever deficiente. Num mundo com cerca de um bilhão de pessoas consideradas deficientes, de acordo com o Relatório Mundial sobre Deficiência (WRD), Carvalho (2015) afirma ser preciso qualificar toda condição humana em suas potencialidades e isso requer uma mudança profunda no nosso modo de nos relacionar uns com os outros, com o mundo e com os direitos humanos. Dessa forma, é necessário dar condições para o outro se afirmar como ele é, em sua singularidade. Isso porque, segundo

Carvalho (2015), o que nos fundamenta como iguais são as nossas diferenças. “O que precisamos fazer é ‘arrancar a diferença de seu estado de maldição’” (DELEUZE, 2003, p. 44, apud CARVALHO, 2015, l. 793). Portanto, segundo Deleuze, a diferença deve ser o objeto da afirmação e, num mundo governado, é pela infância que devemos conceber a diferença para nos afirmarmos como somos.

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste trabalho, analisamos as dubiedades e as duplicidades relacionadas aos conceitos de infância e de estrangeiridade. Delineamos o surgimento tardio do conceito de criança como sujeito de direitos e apresentamos uma analogia ao conceito de estrangeiro, aquele que chega a um novo espaço social e simbólico a ser desbravado. A criança migrante como estrangeiro e este como criança, ambos precisando de ajuda, proteção e salvaguardas, acabam sendo silenciados por falta de instituições que o escutem, constituindo uma minoria formada por sujeitos menores em devir.

Se a luta se dá pelo domínio da fala e pelos meios de sua reprodução, destacamos que a criança migrante, duplamente menor, está condenada a nunca sair de sua condição de sujeito menor, uma vez que, ao passar a fase da infância, permanecerá estrangeira. Ou seria possível forçar um processo de desenraizamento e apagamento de sua história para tornar natural a assimilação dos novos padrões culturais e, enfim, a criança poderá se integrar ao novo destino, deixando de ser estrangeira e menor?

Consideramos que, enquanto a diferença gerar ódio e for um fardo, códigos de nacionalidade serão elementos para alimentar discursos e atitudes de preconceito e xenofobia, perpetuando relações entre dominados e dominantes. Não se trata aqui de rotular a maioria como inimiga, o que tem se mostrado ineficaz num mundo de governo de maiorias, mas de lembrá-la da existência de uma condição possível de ser modificada através da construção, em primeiro lugar, da empatia social e da alteridade. Vivemos num mundo dinâmico com uma diversidade crescente, mas que está sob o risco de se afundar ainda mais num imbricamento de barreiras visíveis e invisíveis. Como afirma Kristeva (1994), a mudança da condição dos estrangeiros, que atualmente se exige, desperta a reflexão sobre a nossa capacidade de aceitar novas formas de alteridade.

Nesse contexto de conceber a diferença, Kristeva (1994) afirma que só podemos tentar viver com o outro a partir do momento em que sabemos que somos estrangeiros de nós mesmos. “Estranhamente, o estrangeiro habita em nós: ele é a face oculta da nossa identidade, o espaço que arruína a nossa morada, o tempo em que se afundam o entendimento e a simpatia” (KRISTEVA, 1994, p. 9). Dessa forma, para Kristeva, o estrangeiro começa quando surge a consciência da própria diferença e acaba no momento em que nos reconhecemos todos estrangeiros. Seria, então, utopia pensar, como ela mesma questiona, num contexto de integração planetária, onde se vive intimamente, subjetivamente, com os outros? Afinal, ao contrário do que se espera do imigrante, que viva numa situação provisória, não deveríamos nos

considerar todos estrangeiros em nós mesmos, assumindo nossas estranhezas, e nossa condição de eterna criança, em permanente devir?

REFERÊNCIAS

ARAÚJO, Denilson Cardoso de. A emancipação civil e suas relações com o Estatuto da Criança e do Adolescente. In: **Jus.com.br**. 3/2008. Disponível em: <https://jus.com.br/artigos/11069/a-emancipacao-civil-e-suas-relacoes-com-o-estatuto-da-crianca-e-do-adolescente>. Acesso em: 3/4/2020.

ARIÊS, Philippe. **História social da criança e da família**. Trad. Dora Flaksman. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1983.

BAUMAN, Zygmunt. **Estranhos à nossa porta**. 1. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2017.

BECKER, Simone; ROCHA, Taís Cássia Peçanha. Notas sobre a “tutela indígena” no Brasil (legal e real), com toques de particularidades do sul de Mato Grosso do Sul. **Revista da Faculdade de Direito UFPR**, Curitiba, PR, Brasil, v. 62, n. 2, p. 73 – 105, maio/ago. 2017. ISSN 2236-7284. Disponível em: <<http://revistas.ufpr.br/direito/article/view/49443>>. Acesso em: 28 ago. 2017. DOI: <http://dx.doi.org/10.5380/rfdupr.v62i2.49443>.

BHABHA, Jacqueline. The Child: What sort of human? In: **PMLA**, Vol. 121, N. 5 (Oct. 2006), pp. 1526-1535.

BRAZÃO, José Carlos Chaves. Os sentidos de si e a intersubjetividade: uma perspectiva desenvolvimentista não-linear. In: **Estudos e Pesquisas em Psicologia**. v. 13, n. 1, pp. 254-278, Rio de Janeiro, 2013.

CARVALHO, Alexandre Filordi de. Por uma ontologia política da (d)eficiência no governo da infância. In: **Michel Foucault: o governo da infância**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015. (Kindle)

CONVENÇÃO SOBRE OS DIREITOS DA CRIANÇA. 20 nov. 1989. Unicef. Disponível em: <https://www.unicef.org/brazil/convencao-sobre-os-direitos-da-crianca>. Acesso em: 17/2/2020.

DELEUZE, Gilles. **Foucault**. Trad. Claudia Sant’Anna Martins. São Paulo: Editora Brasiliense, 2005.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs – capitalismo e esquizofrenia. Vol.2.** Trad. Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995.

DUROSELLE, Jean-Baptiste. **Todo império perecerá.** Trad. Ane Lize Spaltemberg de S. Magalhães. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2000. 484 p.

ELHAJJI, Mohammed. Migrantes, uma minoria transacional em busca de cidadania universal. In: **Interin**, v. 22, n.1, jan/jun. 2017. p. 203-220.

GRAJZER, Deborah Esther. **Crianças refugiadas: Um olhar para infância e seus direitos.** Dissertação de mestrado em Educação. Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2018.

KRISTEVA, Julia. **Estrangeiros para nós mesmos.** Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

KOHAN, Walter. Da maioria à minoria: filosofia, experiência e afirmação na infância. In: **Infância. Entre educação e filosofia.** Belo Horizonte: Autêntica, 2005.

MOSCOSO, Maria Fernanda. “Nuevos sujetos, nuevas voces: ¿Hay lugar para la infancia en el pensamiento transnacional?”, In: **Retos epistemológicos de las migraciones transnacionales**, Anthropos, Barcelona: Enrique Santamaría (ed.), 2008, pp. 261-281.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do contrato social.** Ed. Ridendo Castigat Mores, 2001.

PIOLET, Vincent. Les émirats et royaumes arabes: les travailleurs migrants au pays des free zones. In: **Hérodote**. 2009/2 (n. 133), pp. 136-151. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-herodote-2009-2-page-136.htm>. Acesso em: 28/3/2020.

RESENDE, Haroldo de. (org.). Apresentação para **Michel Foucault: o governo da infância.** Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015. (Kindle)

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro – A formação e o sentido do Brasil.** São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

ROUDINESCO, Elisabeth. **A família em desordem.** Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

SAYAD, Abdelmalek. “O que é um imigrante?” In: **A imigração e os paradoxos da alteridade**, Edusp, São Paulo, 1998.

SCHÜTZ, Alfred. O Estrangeiro: Um ensaio em Psicologia Social. **Revista Espaço Acadêmico**, ano X, n. 113, p. 117-129, out. 2010. Disponível em: <<http://eduem.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/viewFile/11345/6153>>.

SIMMEL, Georg. O estrangeiro. In: MORAES FILHO, Evaristo de (org.). 1983. **Simmel – Sociologia**. São Paulo: Ática. Coleção Grandes Cientistas Sociais, vol. 34. p.182188.

SODRÉ, Muniz. Por um conceito de minoria. In: PAIVA, R.; BARBALHO, A. (Orgs.). **Comunicação e cultura das minorias**. São Paulo: Paulus, 2005.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Trad. Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa, André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.

STERN, Daniel. **El mundo interpersonal del infante**. 1a. ed. Buenos Aires: Paidós, 2005.

VESCHI, Jorge Luiz. O que é o humano? Paradigma da semelhança x paradigma da diferença. In: **VI Simpósio de Pesquisa sobre Migrações**: Caderno de resumos, UFRJ. Rio de Janeiro: Periplos, 2019.

Artigo publicado no Dossiê: Migrações Internacionais e Infância da *Revista Zero-a-Seis*, Volume 23, Número 43, 2021.

7

CRIANÇAS MIGRANTES NO RIO DE JANEIRO: QUESTÕES PARA SUA INTEGRAÇÃO NAS ESCOLAS PÚBLICAS

Mohammed ElHajji

Gabriela Azevedo

Adriana Assumpção

Desde que a alfabetização começou a ser pensada enquanto prática educativa padronizada destinada à escolarização das massas, saindo da exclusividade das casas das famílias abastadas e das mãos dos preceptores, os professores das escolas vêm acumulando tarefas e papéis para além do ensino da leitura e da escrita.

Não só a educação, mas a própria concepção da infância sofreu grandes modificações nos últimos séculos (ÁRIES, 1981), provocando um impacto direto no papel do professor, sua formação e sua relação com os alunos. O que acabou implicando, ao longo do tempo, na obrigatoriedade de adquirir um grande número de saberes que, apesar de nem sempre serem oferecidos na formação docente, revelam-se imprescindíveis na prática educativa cotidiana.

Dentre essas demandas, destaca-se o imperativo sociopedagógico de inclusão das crianças portadoras de necessidades especiais; exigindo do professor a elaboração de estratégias didáticas pertinentes a partir do registro atualizado de suas experiências sociais e profissionais acumuladas (LAROSSA, 2002). Pois, ao evocar o dever inclusivo da escola, apresenta-se ao profissional um largo espectro de possibilidades

bastante individualizadas e particulares a cada criança ou adolescente na sala de aula. Tanto quanto se trata de necessidades especiais relacionadas a deficiências físicas ou mentais como, ainda que mais raramente, no caso de alunos com altas habilidades.

No entanto, o presente estudo almeja abordar um aspecto ainda pouco discutido no Brasil, que é o desafio da inclusão de crianças e adolescentes oriundos das recentes migrações transnacionais nas escolas do Ciclo Básico, especificamente no estado do Rio de Janeiro.

De fato, a análise aqui proposta, desenvolvida no âmbito do Grupo de Pesquisa sobre Migrações Transnacionais e Comunicação Intercultural (Diaspotics), é decorrente da experiência direta de duas coautoras ao ministrar, em 2019, aulas sobre a “Inclusão e educação para Refugiados” para os integrantes do Curso de Especialização “Construindo a Inclusão em Educação”, oferecido pelo Laboratório de Pesquisa, Estudos e Apoio à Participação e à Diversidade em Educação (LaPEADE) da Faculdade de Educação da Universidade Federal do Rio de Janeiro (FE/UFRJ), sob a coordenação da Prof.^a Dr^a Mônica Pereira dos Santos.

O LUGAR DA CRIANÇA MIGRANTE

Quem são essas crianças e adolescentes que aqui chegam, geralmente junto com seus pais ou responsáveis? São migrantes ou refugiados? Em conformidade com a legislação brasileira, refugiados são pessoas que se encontram fora do seu país por causa de fundado temor de perseguição por motivos de raça, religião, nacionalidade,

opinião política, pertencimento em grupos sociais ou violação generalizada de direitos humanos e que não possam, ou não queiram, voltar para casa.

Dentre os estrangeiros que não são considerados refugiados, há os trabalhadores expatriados, que chegam ao país de destino com emprego garantido e dispendo, geralmente, de apoio por parte da empresa durante sua experiência de mobilidade no exterior. São profissionais transnacionais – aqueles que, segundo Bauman (2001), atravessam fronteiras e transitam livremente pelo mundo, à imagem da fluidez das transações financeiras.

Os migrantes, ao contrário dos trabalhadores estrangeiros enviados por suas empresas a outros países, são pessoas que migram com a intenção de “se estabelecer” no exterior. No caso dos refugiados, a expectativa de regresso, apesar de estar continuamente presente em seu imaginário, enquanto desejo/projeto/promessa, parece ainda mais fora de alcance; já que, muitas vezes, não há perspectiva de quando a ameaça que motivou sua saída cessará ou se a terra de origem voltará a oferecer condições de vida dignas.

No Brasil, a Lei n. 9.474/97 acrescentou à definição clássica da Convenção das Nações Unidas relativa ao Estatuto de Refugiados de 1951 e do Protocolo de Nova York de 1967, os princípios da Declaração de Cartagena – permitindo o reconhecimento da condição de refugiado também nos casos em que seja comprovada uma condição de “grave e generalizada violação aos direitos humanos”. Mais recentemente, foi aprovada a nova Lei de Migração, nº 13.445 (BRASIL, 2017), sancionada em maio de 2017 e em vigor desde novembro de 2018.

Voltando ao cerne de nossa problemática, observa-se que houve, nos últimos anos, um aumento considerável da chegada ao Brasil de crianças e adolescentes provenientes de outros países. Em 2018, a estimativa da Secretaria Nacional dos Direitos da Criança e do Adolescente era de que havia mais de 30 mil crianças e adolescentes migrantes no Brasil. Outras fontes sugerem que o número seja bem maior, passando de 34 mil para 72 mil no período de 2008 a 2016 (SOUZA, 2018). A chegada de crianças e adolescentes não acompanhados passou a ser uma realidade mais presente apenas a partir do aumento do fluxo de venezuelanos que entram no Brasil pela fronteira com Roraima. Nesse panorama desenhado até o momento, qual é o lugar da criança e do adolescente migrante – incluindo neste grupo, também, os refugiados que geralmente chegam para viver no Rio de Janeiro em situação de vulnerabilidade ou poucos recursos financeiros?

O lugar da criança e do adolescente migrante parece ser o de desconhecimento, já que a maior parte das escolas do país não aparenta estar preparada para sua chegada. Especialmente no estado do Rio de Janeiro, os professores deixam isso bastante claro quando afirmam não saberem o que precisa ser feito para receber e melhorar a integração das crianças e adolescentes vindos de outros países. A dificuldade parece ainda maior quando se fala dos adolescentes – que não têm um professor principal na sala de aula como os mais novos. Assim, o professor de cada disciplina tem pouco contato com os alunos mais velhos e menos chance de oferecer apoio durante seu processo de adaptação.

Dentre os fatores responsáveis por esse desconhecimento, destaca-se a perspectiva adultocêntrica que rege a teoria migratória (FORLOT, 2008). Do mesmo modo que, muitas vezes, os estudos migratórios não se atentam para o fato da migração se iniciar enquanto projeto emigratório. Assim, acreditamos que, para se ter uma avaliação correta da problemática, não se pode esquecer que a criança migrante é, desde o início, excluída dos preparativos e raramente informada sobre o país de destino, seus hábitos, língua, cultura, etc.

O que pode ser observado é que as crianças muitas vezes passam por bastante sofrimento psíquico durante esse processo, em maior ou menor grau, e é preciso estar atento a isso. Ainda mais quando se constata que, em estados como o Rio de Janeiro, não existem políticas públicas destinadas especificamente à infância migrante.

Independentemente do país de origem e apesar de não haver diferença no que diz respeito ao direito à educação das crianças e dos adolescentes, sabemos que são muitas as variáveis que influenciarão no processo de integração à nova cultura, tais como idade, infraestrutura da mudança, acolhimento na escola e espaços de convivência, a rede de apoio pré-existente ou que vem sendo criada pela família, as condições existenciais e materiais da família, assim como outros fatores relacionados à segurança física e psicológica da criança e as experiências adversas vividas no início da infância (PARK; KATSIAFICAS, 2019, p.2).

Dito isso, é evidente, mas não menos importante mencionar, que os percursos e experiências migratórias serão sempre vivências individuais, o que não nos impede de compreender necessidades,

possibilidades e desejos em comum entre os indivíduos de um determinado grupo.

TODA MIGRAÇÃO INFANTIL É FORÇADA

A criança chega quieta, coloca-se no canto da sala, tenta não olhar para cima. O adolescente mira seus pés, escuta sons que ainda não decifra, tenta ser invisível. A outra criança fala à vontade, pergunta sobre o estojo, seu olhar atônito de estrangeiro diz “não entendo o que você está me perguntando – será que não aprendi português?” Para algumas das crianças e adolescentes que chegam ao Brasil, o processo de migração pode ser encarado como uma aventura, o desbravamento de novos mundos, para outros será sinônimo de angústia e solidão. É preciso lembrar que “os pais podem ser emigrantes voluntários ou forçados, mas as crianças são sempre ‘exiladas’: não escolhem partir e não podem escolher voltar” (GRINBERG; GRINBERG, 1996, p.122).

A chegada em uma nova escola sempre representa um desafio e, em alguns casos, a “mobilidade escolar (ou seja, mudar de escola 3 vezes) durante a infância pode aumentar o risco de sintomas semelhantes aos psicóticos no início da adolescência, ambos diretamente e indiretamente por meio do aumento do risco de envolvimento com *bullying*” (SINGH et al., 2014, p. 526). Quando se trata de uma escola em um novo país, com uma cultura escolar distinta (NEVES, 2018, p. 21) daquela com que estão habituados, isso assume dimensões e contornos bem específicos, especialmente para as crianças com baixa proficiência

na língua portuguesa, único idioma utilizado na maior parte das escolas regulares brasileiras.

O resultado, muitas vezes, é que tais alunos, segundo a mesma autora, têm o desenvolvimento das suas capacidades prejudicado por não atenderem às demandas escolares. É verdade que tem crescido o número de escolas onde atuam professores que falam o idioma espanhol; facilitando, assim, o processo de recepção dos alunos latino-americanos. Mas, na maioria dos casos, isso não ocorre; o que dificulta a garantia do direito à educação dessas crianças e jovens, o que indica ser um “problema social” (NEVES, 2018, p. 33).

Tanto as crianças como os adultos precisam de apoio social para lidarem com as adversidades da vida; a fortiori quando se trata do processo migratório, já que mesmo quando há uma rápida adaptação, é preciso ser feito um intenso investimento psíquico. Segundo Olff et al. (2019) “Indivíduos que experimentam altos níveis de apoio estão mais bem equipados para lidar com as principais adversidades da vida” (p.12).

Esse suporte, no caso das crianças e adolescentes, é proporcionado prioritariamente pelos responsáveis, cuidadores primários a cargo de sua educação e cuidados. Porém, no contexto da migração, é importante lembrar que os adultos estão, eles mesmos, passando pela experiência traumática do desenraizamento – sim, podemos considerá-la como uma “situação traumática múltipla que implica numerosas mudanças na realidade externa com a consequente repercussão na realidade interna” (GRINBERG; GRINBERG, 1996, p.62).

Os autores também reforçam que cada um dos membros da família reagirá à sua maneira, mas que a experiência e luto relacionados ao

processo de migração também dependerá dos vínculos pré-existentes à empreitada migratória: os vínculos mais sólidos ajudam a superar e tolerar as mudanças e os conflitos são intensificados.

Quadro psicológico geral que, segundo a perspectiva sociointeracionista de Vygotsky (1993), só reforça a centralidade da escola enquanto *locus* por excelência de formação psicológica da criança e do adolescente. Trata-se, de fato, de um universo material e simbólico ideal para conferir o papel das múltiplas interações estabelecidas pelo sujeito com o mundo externo, desde sua nascença, no afã de perfazer sua subjetivação, seu desenvolvimento cognitivo e sua capacidade de construção e organização dos conhecimentos necessários para seu crescimento social e pessoal.

O aprendizado suscita e impulsiona o desenvolvimento da criança na mesma medida que o ambiente interfere no ordenamento de seus mecanismos cognitivos. Ou seja, o que a criança aprende com o adulto ou com outras crianças vai ser por ela incorporado e elaborado, e terá um efeito considerável na formatação de seus modos de pensar e agir. Contudo, se esse desenvolvimento só se efetiva quando a criança interage e coopera com outros sujeitos – sejam eles adultos ou crianças, isso significa que a comunicação e a linguagem sejam de importância ímpar para a sustentação e significação (o fato de dar sentido) das interações dialéticas do sujeito com seu ambiente.

Fica evidente, portanto, a relevância da figura do professor e sua formação no processo de inserção do pequeno migrante em seu novo ambiente social. Ora, há que se reconhecer que nem todos se beneficiaram de uma capacitação que proporciona os subsídios

necessários para apreender adequadamente as nuances da problemática. Ponto que vamos aprofundar a partir de nossa experiência junto com os professores do Curso de Especialização “Construindo a Inclusão em Educação.”

O PROFESSOR MEDIADOR INTERCULTURAL

Alguns dos relatos citam a falta de informação, preparo e/ou segurança dos professores para lidar com o acolhimento de alunos migrantes. Uma das professoras conta que descobriu que havia um aluno migrante na sua turma de Ensino Fundamental I somente quando – já no segundo dia de aula – ouviu o menino falando em espanhol. Ou seja, não foi sequer avisada pela coordenação. Outros apontam que não têm contato com migrantes no seu círculo de relacionamentos, o que pode dificultar a compreensão acerca das dificuldades de quem muda de país. Outra professora relata ter tido um aluno chinês com menos de 3 anos e que foi muito difícil compreender os hábitos de higiene e alimentação da criança e criar essa ponte com a mãe.

Assim, o que está em jogo, no caso das escolas cariocas e fluminenses, é como apoiar professores para que trabalhem com as diferenças culturais dentre outros vários desafios cotidianos. Como conversar com pais que não compreendem exatamente a dinâmica da escola, o pedido do dever/lição de casa, como lidar com os costumes e línguas que são estranhos à escola. Ou seja, como consolidar práticas interculturais dentro da escola – entendendo a comunicação

intercultural enquanto dinâmica dialógica que permite a intercompreensão entre duas ou mais pessoas.

Em um dos casos observados por uma das coautoras, uma criança equatoriana de 6 anos que recentemente começou a estudar no Brasil não compreende o que precisa ser feito em seu dever de casa, dificuldade expressada também por sua mãe. Na leitura da professora, o menino não se esforça e “passa o dia todo na praia”. Somente depois de meses com dificuldades na escola, a mãe conseguiu uma reunião com a professora e, com o apoio da pedagoga Adriana, explicou que seu filho fica com o avô na praia de Copacabana enquanto ele trabalha como ambulante. A mãe fica com a filha mais nova também enquanto vende mercadorias de seu país de origem para os turistas na praia. Quando a pedagoga salientou a importância de valorizar a cultura e a língua de origem da criança, a reação da professora foi de surpresa, pois “não tinha pensado nisso, de que ele falava outra língua”, ou seja, o esquecimento de algo que ele poderia mostrar com orgulho às outras crianças.

Em outra situação a professora orientou uma das mães migrantes a falar em português com seu filho, também migrante.

Evidentemente, o propósito não é criticar os professores, mas sim entender, através desses relatos, quais são as demandas latentes para viabilizar o acolhimento das crianças migrantes e como preparar o corpo docente para esta finalidade – tendo em vista a relevância da figura do professor no processo de adaptação da criança e do adolescente fora do ambiente familiar e na preservação de sua saúde mental. Ao abordar essas questões, estamos propondo um olhar tanto para aquilo que é considerado um desenvolvimento integral saudável

como para a questão do apoio às crianças e adolescentes que precisam de uma atenção e suporte específicos. Apoio que, em função da convivência diária, pode também contribuir para a identificação de eventuais problemas, ameaças ou distúrbios e o encaminhamento das crianças que necessitam de ajuda específica para os profissionais especializados (BRINO; WILLIAMS, 2008).

No entanto, para que este apoio seja eficaz, é preciso que o docente tenha uma preparação adequada e uma orientação pertinente, de tal modo que a sua atuação concilie a mediação intercultural e a promoção da saúde mental de seus alunos. Aliás, a própria mediação intercultural constitui já, em si, um meio de prevenção do isolamento, depressão e evasão escolar. Pois, ao identificar necessidades específicas, o professor desdobrará os cuidados e a atenção para com o aluno, mas o ideal é que haja uma verdadeira política institucional para lidar esse tipo de situação (*Trauma-informed programs and policies*) (PARK; KATSIAFICAS, 2019, p. 1). Por onde começar então?

Compreendemos que a escola é um dos ambientes mais importantes para a promoção da saúde e bem-estar das crianças em geral (JOURDAN et al., 2021) e locus principal de inserção das crianças e adolescentes migrantes ao seu novo país de moradia que, em caso de integração bem-sucedida, eles chamarão de lar. Vale salientar que a integração é aqui entendida como o “processo de ajuste de repertórios culturais e sociais tanto de nacionais quanto de estrangeiros, visando a convivência menos conflituosa em contexto” (ANUNCIAÇÃO, 2017, p. 17 apud NEVES, 2018, p. 26).

Todavia, apesar de, na prática, termos um país que “pouco promove a aprendizagem e desafia a promoção dos direitos humanos” conforme “ressaltado em inúmeros relatos de preconceito, discriminação e violência” (ASSUMPÇÃO; AGUIAR, 2019, p.175), nosso aparato legal permite que as crianças e adolescentes migrantes sejam matriculados e inseridos no espaço escolar, mesmo que sejam indocumentados. Um desses documentos legais é a nova Lei de Migração (BRASIL, 2017) que, em seus art. 3º e 4º da Seção II, “Dos Princípios e Das Garantias” – estende aos migrantes o direito à educação, independentemente de sua situação migratória. (NEVES, p. 25) Além disso, a Declaração de Nova York (2016) coloca como um dos compromissos dos Estados Membros “garantir que todos os refugiados e as crianças migrantes comecem a receber educação nos primeiros meses de sua chegada” (ONU, 2016).

Assim, ao pensar nos desafios trazidos pela migração transnacional, há de se atentar ao embate que ela provoca: estamos falando das transformações que ocorrem no contato entre diferentes grupos culturais, ou seja, falamos das relações interculturais (OIM, 2017). Tal noção compreende o encontro de códigos culturais que não são compartilhados (Dervin, 2010, p. 4 apud Bastos, 2014, p. 7) e que “a diversidade cultural prova que nenhum paradigma pode pretender-se único e explicativo de toda a realidade” (COLL, 2002, p. 45).

Desse modo, é preciso considerar o papel essencial e desafiador que cabe ao professor: o de mediador intercultural. Porém, não é um papel que foi por ele buscado, desejado e, sim, é a ele imposto a partir da chegada de uma criança com cultura e língua distintas em sua sala de aula. Impõe-se, assim, a necessidade de uma comunicação intercultural

que exige determinadas competências para ser exercida, já que é uma maneira de se comunicar com o Outro sem negar nossas respectivas diferenças.

DA FORMAÇÃO DO FORMADOR

Se, nas escolas públicas fluminenses a interculturalidade ainda é um objetivo almejado, algumas instituições privadas já se anteciparam a tal desafio por meio de sua progressiva internacionalização – principalmente através do ensino de línguas estrangeiras e maior abertura sobre o mundo. A diversidade cultural, étnica e linguística, representada nesses ambientes escolares (sobretudo aqueles situados em regiões e bairros nobres) pelos filhos dos expatriados e das famílias migrantes abastadas, deve provavelmente – pelo menos formalmente – ajudar na valorização da diferença e diversidade cultural. Principalmente quando os pequenos estrangeiros são de origem europeia, norte-americana ou têm um fenótipo que corresponde ao padrão eurocêntrico hegemônico no Brasil.

Fato relevante que não deixará de influenciar o contexto cultural geral de recepção das crianças estrangeiras nas escolas públicas fluminenses, quando se considera que, atualmente, o maior contingente de migrantes em solo brasileiro é composto por venezuelanos (ACNUR, 2021). Latinos, muitas vezes com fenótipo mestiço ou indígena e, geralmente, de classes sociais baixas, os pequenos venezuelanos enfrentarão certamente mais resistência a seu desejo e sua vontade de se integrar à sociedade fluminense.

O que torna a questão da preparação dos profissionais da Educação um tópico sensível, se não dramático, para a presente problemática. Em princípio, essa formação deveria propiciar práticas mais democráticas que estimulam e privilegiam a diversidade cultural e a aceitação da diferença. Do mesmo modo que a formação inicial e continuada dos educadores precisa ser pensada em uma perspectiva crítica que considera as diferentes necessidades dos educandos em suas particularidades, no sentido de criar um espaço acolhedor e inclusivo.

O estudante da licenciatura apresenta demandas específicas em sua formação, que dizem respeito às práticas desenvolvidas no contexto escolar e que devem buscar um ambiente de ensino-aprendizagem com estratégias metodológicas diversificadas e reflexões contínuas a respeito dos processos desenvolvidos. Ora, tudo indica que a temática migratória está longe de se beneficiar do espaço que merece na formação docente dos cursos de pedagogia e outras licenciaturas. Muitas vezes, os currículos ou não abordam esses aspectos ou o docente do Ensino Superior não trabalha com a perspectiva dessa construção com os estudantes de licenciatura, como seria esperado.

Ao nos depararmos com a realidade dos professores que trabalham em algumas escolas do Rio de Janeiro e recebem estudantes migrantes estrangeiros, percebemos que são inúmeros os desafios no cotidiano escolar, a começar pelo respeito às diferenças, buscando sempre o exercício docente por meio de práticas que sejam inclusivas. Nesse sentido, reforçamos a importância da educação como prática emancipadora e como ato político, como afirmava Paulo Freire (2005; 2011).

Pensar a formação de professores, em conformidade com esse ideário, implica em adotar uma perspectiva de formação para a comunicação como mediação intercultural. O que, na opinião de Bastos (2014), exigiria a conjugação de fatores ligados à informação, observação, interação e reflexão. Atitude geral que propicia um ambiente cultural plural, a aceitação da diferença e uma abertura de essência humanista sobre o Outro. Inaugura-se, deste modo, a possibilidade de compreender que outras vivências e modos de ser no mundo são possíveis, saindo de uma postura mais etnocêntrica para uma postura mais etnorrelativa. (BASTOS, 2014).

Percebe-se, assim, como o professor tem uma missão bastante complicada para fomentar um processo autêntico de acolhimento das crianças migrantes, encarnando a figura do mediador privilegiado no complexo processo de sua adaptação, inserção e integração. Entretanto, na maior parte das vezes, os docentes não são preparados para lidar com esse tipo de desafio. Refletindo sobre as competências necessárias ao docente para lidar com essas demandas, acreditamos que para tornar real o processo de abertura intercultural e inclusão das crianças migrantes será preciso criar condições efetivas de desenvolvimento e aprendizagem; ou seja, elevar as práticas culturais dessas crianças, bem como suas histórias de vida, ao status de experiências e saberes dignos de interesse e respeito.

Outro elemento relevante nessa dinâmica seria o fato de envolver as famílias nas discussões a respeito do desenvolvimento da criança na rotina pedagógica da escola (MOLINARI, 2017). Além dessa estratégia contribuir fortemente no sucesso escolar da criança migrante, a

presença da família pode constituir um trunfo inigualável para a valorização da cultura de origem das crianças e das próprias famílias, o estabelecimento de laços de confiança e a naturalização da diferença aos olhos das crianças nativas e a população local em geral.

Em termos conceituais, como bem explica Schröder (2008), tal situação incentiva a constituição de uma rede de significados, na qual “elementos culturais são negociados reciprocamente” (p.42) e em sintonia com as “experiências individuais que compõem sistematicamente uma teoria individual e dinâmica sobre o mundo” (p.42).

De fato, a melhor maneira para compreender a comunicação intercultural é entender o papel do falante e do ouvinte de maneira dinâmica, não estanque, pois, “cada participante assume uma estrutura dupla de locutor e interlocutor e na qual, por conseguinte, o interlocutor tem um papel criativo e reconstrutivo”. Ambos têm papéis essenciais no processo dinâmico da comunicação e experimentam a comunicação intercultural “a partir do momento no qual eles não podem recorrer mais exclusivamente aos seus próprios padrões e às suas próprias normas de comportamento” (SCHRÖDER, 2008, p.47):

No momento em que a ação do outro não puder ser interpretada de acordo com a própria teoria de mundo por não corresponder com os próprios modos de pensar, falar e atuar, os participantes da comunicação enfrentam-se com incompreensibilidade, distância, dúvidas e até autodúvidas quanto à própria competência ou quanto à do outro. Mas como Luhmann destaca, tais consequências raramente terminam o processo da comunicação como tal, pois, normalmente, estes fenômenos não são tematizados. A comunicação dada ou é

compreendida conforme uma informação ou conforme uma mensagem; em todo o caso, o significado é atribuído por meio da própria teoria de mundo. (SCHRÖDER, 2008, p.44)

Mas como fazem os educadores que não possuem formação específica ou experiência com alunos migrantes para os acolherem e apoiarem seus processos de integração ao novo universo cultural? É o que vamos tentar apreender e explicar a partir da pesquisa de campo realizada na ocasião de nossa participação no Curso de Especialização “Construindo a Inclusão em Educação” anteriormente referido.

A PESQUISA

Primeiro, consideramos relevante nos debruçarmos sobre a formação docente devido à sua importância no cenário educacional e pelo fato de que o campo ainda carece de estudos qualitativos a respeito dessa temática, particularmente no que tange à inclusão de crianças migrantes. Além disso, entendemos que, apesar desse estudo refletir sobre formação docente pensando na inclusão de estudantes estrangeiros, também diz respeito aos estudantes brasileiros, pois tratamos de práticas educativas que respeitem a diversidade e valorizem a interculturalidade. Esses aspectos são importantes na formação de todos os educandos, independentemente da sua nacionalidade, com vistas à formação de estudantes para a cidadania global, pois a diversidade não é uma exclusividade de escolas brasileiras.

Assim, a proposta metodológica para as duas aulas sobre “Inclusão e educação para Refugiados” foi pautada pela preocupação em

apresentar o tema aos alunos-professores de maneira que percebessem a ligação entre a questão da inclusão em educação, normalmente direcionada às necessidades especiais de alunos com deficiências diversas, e aqueles que precisam de um auxílio específico no ingresso ao universo escolar brasileiro – os alunos migrantes transnacionais.

As aulas passaram pelos pontos de sensibilização para o tema da migração, desafios e ganhos no trabalho com os alunos migrantes, como também se debateu como o professor pode estar mais preparado e o que fazer quando receber em sua sala um aluno migrante transnacional. Foram abordadas questões relativas aos aspectos das migrações no contexto brasileiro da atualidade, bem como questões pedagógicas e psicológicas das famílias migrantes transnacionais, especialmente no que tange aos aspectos relacionados à vivência e os desafios das crianças neste processo de chegada e inclusão na nova escola. Importante ressaltar que esse processo tem diversas facetas e expressões, que podem envolver desde isolamento social, apatia até resistência e agressividade. A experiência da criança é sempre única, assim como as circunstâncias de sua migração e estrutura de apoio.

Ao indagar os professores sobre sua experiência prévia com crianças e adolescentes migrantes transnacionais e como percebem o processo de integração deles nas escolas, esperava-se conhecer um pouco sobre o contato deles com o desafio que se coloca no encontro intercultural. Por serem professores interessados na temática da inclusão e que estavam no curso de especialização há vários meses, pudemos trabalhar com o pressuposto de que já estavam mais sensíveis às temáticas relacionadas às necessidades particulares dos alunos e,

mesmo sem contato prévio com alunos migrantes, conseguiriam refletir sobre aspectos importantes desse processo de acolhimento e integração.

Dentre os vinte e seis professores que responderam ao questionário no primeiro dia da aula, 18 nunca tiveram contato com crianças de outro país, ou seja, quase 70% da nossa pequena amostra. Aqueles que confirmaram já terem tido contato com crianças de outro país – 8 professores – indicaram situações bastantes diversas e apenas duas ligadas explicitamente à sala de aula com alunos migrantes. Ou seja, se a formação dos professores não oferece tal capacitação em comunicação intercultural, tampouco a vivência dos professores fará com que tenham essa aproximação prévia à chegada dos alunos migrantes, como podemos perceber pelos relatos do grupo em questão.

Mesmo com a ausência de experiência no contato com alunos migrantes, alguns professores analisaram a estrutura para que esse acolhimento e adaptação ocorra, pontuando que:

Não tenho como dizer pois nunca vivi nenhuma situação como essa. Porém, no Brasil, acredito que deva ser muito difícil, pois há uma verdadeira desarmonia no sistema pedagógico do país, que não criou uma política ou regras para auxiliar o imigrante (Prof. Paulo) .

Difícil pela falta de acolhimento. Essas crianças podem de fato ter acesso a escola, mas não necessariamente ocorre a inclusão. Diante da situação atual que estamos vivendo, com muitos refugiados vindo ao Brasil, deveria ocorrer mais debates em torno da temática (Profa. Bianca).

Compreendemos que esse processo de reflexão também pode ser feito a partir de elementos já conhecidos, como racismo, exclusão, necessidades especiais de crianças com deficiência ou com altas

habilidades, por exemplo, já que fica evidente, em algumas das falas dos docentes, uma análise mais profunda sobre o tema, como por exemplo a do professor Roberto:

Imagino que depende do ambiente em que [a criança] está inserida, mas talvez dependa ainda mais da nacionalidade de origem. Sendo uma criança europeia ou norte-americana, a recepção seria melhor do que uma criança latino-americana ou africana.

Sua reflexão aponta para o racismo estrutural existente no Brasil, bem como para a valorização de determinadas culturas em detrimento de outras, notadamente valores eurocêntricos influenciando nossa maneira de enxergar o mundo e privilegiar historicamente determinadas migrações, especialmente a de pessoas brancas. Como aponta Russo et al. (2020), é necessária uma perspectiva interseccional para nossa análise: são [crianças] negras ou indígenas, africanas ou latino-americanas, estrangeiras, que falam outras línguas e que vivem em áreas periféricas.

Desse modo, percebemos como a grade cultural ou esquemas culturais ou interpretativos, proposta por Schütz (2010) norteia o olhar do professor em relação ao aluno migrante e a sociedade que o recebe. Tal análise também está presente quando alguns dos educadores indicam que as crianças estariam mais propensas ao novo, com menos conceitos pré-estabelecidos e, portanto, teriam facilidade para adaptarem-se ao novo contexto cultural. Assim afirmam:

Considerando que enquanto criança, o indivíduo vive esse processo de adaptação de forma menos sofrida. (Profa. Cibele) Nunca tive contato com

crianças imigrantes, mas penso que, em geral, crianças estão mais abertas a novidades, ao diferente e experiências outras para além do cotidiano.
(Prof. João)

Portanto, alguns enxergam oportunidades e aberturas que têm relação com a idade dos migrantes, como afirma Flávia “acho que dependendo da idade, a adaptação pode ocorrer de forma mais tranquila”, apesar da maioria dos docentes prever desafios e dificuldades neste processo de inclusão dos alunos migrantes transnacionais na escola de maneira geral.

Já a Profa. Diana aponta:

Acredito que seja bem difícil por entender que a cultura, seus costumes são por muitas vezes entendidos como algo exótico por outras nações. Mas o que os torna comum é a infância, portanto, brincar e conseguir se comunicar e interagir com o corpo, apesar de não haver o entendimento da linguagem oral. Portanto, acredito que possa ser difícil, mas prazeroso quando são bem acolhidos.

Na medida que a informação prévia não está disponível via formação dos professores e vivência deles em situação de contato com migrantes de maneira geral (com raras exceções indicadas no grupo), eles descrevem a *adaptação das crianças a um novo país* (pergunta 2) como sendo “Algo desafiador e difícil, pela diferença de cultura e da própria língua.” (Profa. Dafne); já que é um “momento delicado em que a criança não conhece os costumes, hábitos alimentares, espaços educacionais e bairro. São novas formas de viver e encarar o mundo” (Profa. Joana).

A diferença na idade da pessoa que migra também parece exercer um papel importantíssimo, segundo os educadores, ao serem perguntados sobre os adolescentes *Como você descreveria a adaptação dos adolescentes a um novo país?* (Pergunta 3)

No caso dos adolescentes, o isolamento é ainda maior. (Prof. Roberto) Para os adolescentes, essa adaptação é um problema maior ainda pois nessa fase da vida está envolvida a questão da autoestima mais aflorada. (Prof. Marcos) Para os adolescentes, acho que seja mais complicado porque é uma fase da vida que traz dúvidas, incertezas e que a mudança para um outro país, deixa-os mais perdidos e, nesse caso, é preciso uma sensibilidade maior para que se permitam e se sintam parte integrante do grupo novo. (Profa. Diana)

Os adolescentes geralmente possuem uma postura comunicativa em seu meio social e educacional [de sua cultura]. Em outro país, devemos nos atentar ao calarem suas vozes. Muito diálogo e compreensão nas adversidades. (Profa. Paula)

Porém, Paulo acredita “(...) que seja mais fácil do que com as crianças. Pois, o adolescente e jovem em geral, se adapta melhor aos novos grupos, mesmo que a língua seja uma barreira.”

A Profa. Joana, que já teve um aluno refugiado, afirma:

Coloco as mesmas questões anteriores [Momento delicado em que a criança não conhece os costumes, hábitos alimentares, espaços educacionais e bairro. São novas formas de viver e encarar o mundo], considerando ainda a fase biológica em que se encontram, momento de conflitos internos, não aceitação com (sic) o próprio corpo e [de não saber] como lidar com isso frente a pessoas completamente estranhas.

Luiza, outra docente do curso, levanta um ponto bastante interessante e sensível aos atuais migrantes, especialmente no caso dos

adolescentes (como também dos adultos): acesso à internet. Sabemos que as tecnologias da informação (TICs) jogam papel importante na formação das redes, manutenção dos vínculos e identidades nacionais, mesmo à distância. Afirma, assim, que a adaptação dos adolescentes a um novo país “pode variar em função do acesso desse adolescente às tecnologias/Internet e seu conhecimento da língua e da cultura praticadas naquele país.”

Dentre os poucos profissionais que relatam ter experiência de sala de aula ou contato com crianças migrantes, há situações bastante diversas, como a Profa. Simone que relata: “Na situação a qual eu vivencio, a criança em questão, na escola, está sendo muito bem acolhida e tendo uma ótima adaptação”.

Enquanto Júlio afirma acreditar que:

Um processo de adaptação requer a quebra de diversos paradigmas como as barreiras comunicacionais, atitudinais, culturais, entre outras. Quebrar essas barreiras exige um tempo bem significativo.

Seu relato encontra eco na narrativa de Luiza:

Conheço uma família de chineses recém-chegada ao Rio. Trabalham na pastelaria da família. As crianças frequentam a escola (pré-escola) onde minha mãe atua como professora. Ela já compartilhou comigo sobre a dificuldade e a timidez das duas crianças, pois não falam português.

Ainda sobre a professora Luiza, podemos perceber que sua sensibilidade ao tema também se deve a uma experiência incomum no universo dos professores do curso, já que relata ter feito trabalho voluntário na África (Tanzânia e Togo):

Na Tanzânia havia uma barreira na comunicação, pois eu não falava o swahili, ainda assim, foi possível a interação. No Togo, a experiência foi mais profunda, o contato foi maior em visitas a escolas e recreação devido ao fato de eu falar a segunda língua das crianças (ewé).

Desse modo, podemos cogitar que tenham desenvolvido uma postura empática, o que os levaria a uma maior compreensão das necessidades específica do Outro. A “empatia” é considerada, juntamente com o pluralismo cultural, “característica dos comunicadores interculturais maduros/ competentes”, como afirma Bastos (2014). Tal competência é evidenciada quando Diana identifica “*O que você considera mais importante ao receber uma criança migrante em sala de aula?*” (pergunta 4):

Considero ser importante ouvir essa criança para conhecer um pouco de sua cultura para que a mesma deseje conhecer a nossa. Porém, para que ele se sinta tranquilo e deseje compartilhar sua cultura é necessário que acolhemos (sic) com respeito e afeto. Entender que todos somos seres humanos e devemos nos respeitar ainda que sejamos diferentes em nossos gestos, escolhas, língua. (Profa. Diana)

Acho que o mais importante seria todas as escolas terem uma estrutura pedagógica inclusiva, visando auxiliar e acolher estas crianças, que já enfrentam a barreira cultural. Deveria ter profissionais específicos para acolhimentos, fazendo uma “ponte” com os professores, orientando-os como deveriam agir. E também ter uma conversa com a turma incentivando o acolhimento e o agregamento no grupo escolar. (Prof. Paulo)

O acolhimento com respeito, valorizar a cultura desta criança, manter uma relação de troca com o intuito de contribuir positivamente nesse processo. Dar voz a essa criança, ter uma escuta atenta e sensível às suas demandas. (Profa. Francisca)

Isso demonstra que mesmo sem formação específica sobre o assunto é possível colocar-se diante do outro de maneira sensível e interessada em sua singularidade. A grande maioria dos professores que participaram da pesquisa crê que o mais importante é ter essa postura empática e empenhada em conhecer os desafios que estão sendo enfrentados, a cultura e a história de vida do aluno migrante:

Observar, escutar e conhecer o que essa criança nos traz, hábitos, costumes.

Acolhida é fundamental. (Profa. Beatriz)

Conhecer sua história de vida, língua, cultura e suas próprias expectativas em relação a nova experiência. (Profa. Cibele)

Conhecer e valorizar a cultura dessa criança e sensibilizar a turma sobre a importância de todos os alunos receberem bem essa criança. (Prof. André)

Porém, a postura empática não basta: alguns professores ressaltam a necessidade de receber apoio para que eles possam auxiliar as crianças e adolescentes na escola:

Que o professor tenha uma formação continuada com interlocução em duas línguas. Pois a comunicação é extremamente importante no processo educativo do imigrante. (Profa. Paula)

De fato, fica evidente que o acolhimento, a inclusão e integração do aluno migrante transnacional serão bem-sucedidos à medida que a equipe pedagógica conte com apoio em termos de formação continuada, bem como equipamentos adequados para a proposição de atividades diversificadas, incluindo pesquisas sobre os costumes do país de origem das crianças, com a utilização de computadores e rede de internet na

escola. Dessa maneira, caminharemos no sentido de práticas educativas promotoras de uma mediação intercultural.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em conclusão, podemos afirmar que nos aproximamos de autores que refletem sobre a formação docente, buscando compreender os processos que envolvem a inclusão de crianças migrantes em escolas brasileiras, particularmente no Rio de Janeiro. Nosso estudo trouxe, desde o início, a preocupação com a formação docente e com os meios de contribuir com os espaços de formação inicial e continuada, trabalhando com a temática das migrações, especialmente no que diz respeito às crianças e sua inclusão no espaço escolar. Nesse sentido, corroboramos as palavras de Ribeiro (2014, p. 25) para refletir sobre a pesquisa e a formação docente:

Se para pensar o mundo é preciso mergulhar nele, para pensar a educação também é preciso vivê-la. Por isso, o formar-se professor/a é um eterno estar se formando professor/a, na e com a experiência, a qual ressignifica, indaga, reforça, nega e dá sentido ao que foi aprendido.

Dessa maneira, nosso *mergulho* teve início nas salas de aula onde atuamos como docentes e continuou durante o curso ministrado para professores com a proposta de abordar a inclusão na educação. Buscamos construir um caminho que nos levasse a encontrar uma proposta que incluísse um exercício de partilha com os docentes inscritos no curso.

Apresentamos um cenário com muitas inquietações, entretanto, as lacunas percebidas na formação dos professores apontam necessidades que são constatadas em diferentes licenciaturas e estão ligadas aos aspectos relacionados à inclusão dos estudantes e como torná-lo realidade, garantindo o desenvolvimento da aprendizagem para todos. Assim, podemos levantar a hipótese de que alguns dos professores que demonstram ser “comunicadores interculturais maduros / competentes” (Bastos, 2014) podem também participar de movimentos sociais ou terem experiências com outras questões relacionadas à diversidade que extrapolam os limites da questão migratória, mas os fazem mais sensíveis ao tema e às vivências das crianças e dos adolescentes migrantes.

É importante reiterar a necessidade da formação docente, via cursos de graduação de Pedagogia e de licenciatura para o preparo do professor como mediador intercultural, sendo benéfica para todos os alunos e professores envolvidos, uma vez que somos a favor do acesso à educação pública, gratuita, democrática e inclusiva com o intuito de promover a saúde e o bem-estar das crianças e adolescentes, respeitando suas necessidades específicas, suas individualidades e histórias de vida. E, desse modo, poderemos almejar e contribuir para a construção de relações equitativas e não-violentas dentro e fora das fronteiras estabelecidas pelos Estados-nação. Afinal, as relações humanas sempre transcendem as fronteiras imaginadas.

Motivo pelo qual entendemos que problematizar o tema das migrações transnacionais, por meio do trabalho educativo com caráter emancipatório, alinha-se à perspectiva de construção de

conhecimentos, envolvendo experiências culturais e epistemológicas que respeitem as relações interculturais (SANTOS, 1999). O pensador ainda reforça nossa perspectiva ao afirmar que, ao invés de garantir o direito à diferença, a política de homogeneidade cultural exercida por muitos países capitalistas impôs o direito à indiferença.

Por outro lado, os processos envolvidos na questão migratória são complexos e precisam ser amplamente discutidos para que sejam aprofundados guardando as especificidades de cada grupo cultural. Nesse sentido, não há dúvida que o tema precisa ser contemplado nos currículos escolares e na formação de gestores que atuam nas escolas públicas e particulares. Há uma necessidade urgente de entendimento dessa questão, bem como da compreensão das formas de atuação visando um processo de ensino-aprendizagem que contemple todos os sujeitos.

A formação dos professores precisa estar alinhada com esses novos desafios em busca de um atendimento adequado destinado a todas as crianças estrangeiras que migram para o Brasil. Os professores são tangenciados por questões complexas que não são “ensinadas” nos cursos de formação e precisam muitas vezes aprender na prática, utilizando seus conhecimentos, suas experiências e sua sensibilidade. No entanto, isso não basta e não garante a inclusão das crianças quando elas chegam à escola, o que leva o desenvolvimento do trabalho docente a ser impulsionado pelas dificuldades, ainda que também sejam entraves para um caminhar que busca mudar práticas excludentes.

Os processos coletivos de aprendizagem desenvolvidos no espaço escolar precisam estimular o envolvimento de todos para que não haja

isolamento ou exclusão daqueles que são tratados como “diferentes”. Entendemos que a escola deve ser um espaço onde os estudantes sejam estimulados a refletir sobre a diversidade e compreender as particularidades dos diferentes grupos que estão ali inseridos. E, da mesma maneira, o ambiente de formação de professores precisa ser estimulante de novas formas de construção de conhecimento e de revisão de antigas práticas, para que haja um trabalho desenvolvido na perspectiva de acolhimento e inclusão. Os espaços de formação precisam estimular criticidade, emancipação, partilha de conhecimentos e construção de aprendizagens na diversidade.

NOTAS

1. <https://diaspotics.org/>
2. A experiência das professoras Adriana Maria de Assumpção e Gabriela Azevedo de Aguiar somente foi possível graças ao convite da Prof.^a Dr^a Mônica Pereira dos Santos.
3. https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/19474.htm Acesso em 18 jul 2010.
4. **AGÊNCIA BRASIL.** Brasil acolhe mais de 30 mil imigrantes crianças e adolescentes. Disponível em: <http://agenciabrasil.ebc.com.br/direitos-humanos/noticia/2018-09/brasilacolhe-mais-de-30-mil-imigrantes-criancase-adolescentes>. Acesso em: 30 out. 2019.
5. A experiência das professoras Adriana Maria de Assumpção e Gabriela Azevedo de Aguiar somente foi possível graças ao convite da Prof.^a Dr^a Mônica Pereira dos Santos.
6. Texto original: “vivencia de perdida de todo lo que han dejado es mucho mayor porque sienten, aunque luego pueda no ser así, que la ruptura de los vínculos tiene un carácter más definitivo”.

7. <https://30-mil-imigrantes-criancas-e-adolescentes>. Acesso em: 30 out. 2019.
8. Texto original: “situación traumática múltiple que implica numerosos cambios en la realidad externa con la consiguiente repercusión en la realidad interna.”
9. Discussão realizada durante as duas aulas sobre migração, infância e adolescência no curso de Especialização sobre Inclusão, da Faculdade de Educação da UFRJ.
10. Uma das autoras do presente capítulo.
11. Texto original: “The UN Member States commit to ensure that all refugee and migrant children are receiving education within a few months of arrival.” New York Declaration. Disponível em: <<https://refugeesmigrants.un.org/declaration>> Acesso em 15 fev 2020.
12. Até novembro de 2020, a Polícia Federal havia registrado a entrada de mais de 610 mil venezuelanos no Brasil. Deste total, mais de 145 mil solicitaram registro de residência temporária, mais de 95 mil solicitaram reconhecimento de refúgio e mais de 46 mil tiveram a solicitação de refúgio reconhecida. Disponível em: <https://www.acnur.org/portugues/2021/03/04/onu-e-sociedadecivil-pedem-r-500-milhoes-para-apoiarrefugiados-e-migrantes-da-venezuela-nobrasil-em-2021/> Acesso em 04 mar. 2021.
13. Os nomes dos professores foram substituídos para preservar suas identidades.

REFERÊNCIAS

- ACNUR. **ONU e sociedade civil pedem R\$ 500 milhões para apoiar refugiados e migrantes da Venezuela no Brasil em 2021**. Disponível em: <https://www.acnur.org/portugues/2021/03/04/onu-e-sociedadecivil-pedem-r-500-milhoes-para-apoiarrefugiados-e-migrantes-da-venezuela-nobrasil-em-2021/> Acesso em: 04 mai 2021
- AGÊNCIA BRASIL. **Brasil acolhe mais de 30 mil imigrantes crianças e adolescentes**. Disponível em: <http://agenciabrasil.ebc.com.br/direitos-humanos/noticia/2018-09/brasilacolhe-mais-de-30-mil-imigrantes-criancase-adolescentes>. Acesso em: 30 out. 2019.
- ÁRIES, Philippe. **História social da criança e da família**. 2. ed. Rio de Janeiro: LTC, 1981.
- ASSUMPÇÃO, Adriana M.; AGUIAR, Gabriela de Azevedo. **Você precisa falar**

português com seu filho... Desafios para o processo de inclusão de crianças imigrantes em escolas do Rio de Janeiro. Revista Iberoamericana de Educación [(2019), vol. 81 núm. 1, pp. 167-188]

BASTOS, Mónica. 2014. A Competência de Comunicação Intercultural: olhares sobre a natureza do conceito e suas dinâmicas de desenvolvimento. **Cadernos do LALE. Série Reflexões 6**. Disponível em [https://www.academia.edu/29666440/Cadernos do LALE. Série Reflexões 6](https://www.academia.edu/29666440/Cadernos_do_LALE_S%C3%A9rie_Reflex%C3%B5es_6_A_Compet%C3%Aancia_de_Comunica%C3%A7%C3%A3o_Intercultural_olhares_sobre_a_natureza_do_conceito_e_suas_din%C3%A2micas_de_desenvolvimento). Acesso em 01 jul 2020

BAUMAN, Z. (2001) **Modernidade Líquida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar

BRASIL. Senado Federal. **Lei 13.445, de 24 de maio de 2017**. Brasília, 2017. Disponível em: <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/2017/lei-13445-24-maio-2017-784925-publicacaooriginal-152812-pl.html>. Acesso em: 10 jul 2017.

BRINO, Rachel de Faria; WILLIAMS, Lúcia Cavalcanti de Albuquerque. Professores Como Agentes de Prevenção do Abuso Sexual Infantil. **Rev. Educação e Realidade**. 33(2): 209-230 jul/dez 2008. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/educacaoerealidade/article/download/7073/4389> Acesso em: 10 set 2020.

COLL, Agustí Nicolau. Propostas para uma diversidade cultural intercultural na era da globalização. São Paulo, Instituto Pólis, 2002, 124p. (**Cadernos de Proposições para o Século XXI**, 2).

ELHAJJI, M; COGO, D; HUERTAS, A (orgs.) **Migrações transnacionais, interculturalidade, políticas e comunicação**. Barcelona: InCom-UAB– Bellaterra, 2020.

ELHAJJI, M; PARAGUASSU, F. Infância e estrangeiridade: duas alteridades, a mesma minoridade. **Zero-a-seis**, Florianópolis, v. 23, n. 43, p. 399-419, jan./fev., 2021.

FORLOT, Gilles. **Avec sa langue en poche... : Parcours de Français émigrés au Canada (1945-2000)**. Nouvelle édition [en ligne]. Louvain-la-Neuve: Presses universitaires de Louvain, 2008 (généré le 24 octobre 2020). Disponible sur Internet :<<http://books.openedition.org/pucl/971>>. ISBN : 9782875581822.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do Oprimindo**. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra. 2005

_____. **Educação como prática da liberdade**. 14^a edição. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra. 2011 GRINBERG, Léon; GRINBERG, Rebeca. **Migración y Exilio – Estudio psicoanalítico**. Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 1996

JOURDAN, Didier; GRAY, Nicola J; BARRY, Margaret M; CAFFE, Sonja; CORNU, Christophe; DIAGNE, Fatou; HAGE, Fadi El; FARMER, Mychelle Y; SLADE, Sean; MARMOT, Michael; SAWYER, Susan M. Supporting every school to become a foundation for healthy lives. **The Lancet Child & Adolescent Health**. Disponível em: <https://www.thelancet.com/action/showPdf?pii=S2352-4642%2820%2930316-3>
Acesso em 02 mai 2021. January 21, 2021 DOI:[https://doi.org/10.1016/S2352-4642\(20\)30316-3](https://doi.org/10.1016/S2352-4642(20)30316-3).

MOLINARI, Simone Garbi Santana. A Escolarização de Imigrantes Bolivianos no Município de Guarulhos. In: RODRIGUES, Leda Maria de Oliveira. (Org.) **Imigração atual: dilemas, inserção social e escolarização Brasil, Argentina e EUA**. – São Paulo: Escuta, 2017. NEVES, A. de O. (2018). **Política linguística de acolhimento às crianças imigrantes no ensino fundamental brasileiro: um estudo de caso**. dissertação de mestrado. 185 f. Belo Horizonte, Faculdade de Letras da UFMG.

OIM, Organización Internacional para las Migraciones. (2017) **Migraciones e Interculturalidad. Guía para el desarrollo y Fortalecimiento de habilidades en comunicación intercultural**. Argentina. Disponível em <https://publications.iom.int/es/books/migraciones-e-interculturalidadguia-para-el-desarrollo-y-fortalecimiento-dehabilidades-en> Acesso em: 08 out 2020

OLFF, Miranda; AMSTADTER, Ananda et al. (2019) A decennial review of psychotraumatology: what did we learn and where are we going?, **European Journal of Psychotraumatology**, 10:1, 1672948, DOI:1 0.1080/20008198.2019.1672948. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/20008198.2019.1672948> Acesso em: 30 jul 2020.

ONU. Organização das Nações Unidas. 2016. **New York Declaration**. Disponível em: <[https://refugeemigrants.un.org/ declaration](https://refugeemigrants.un.org/declaration)> Acesso em 15 fev 2020.

PARK, Maki; KATSIAFICAS, Caitlin. 2019. **Mitigating the Effects of Trauma among Young Children of Immigrants and Refugees: The Role of Early Childhood Programs**. Washington, DC: Migration Policy Institute. Disponível em: <https://www.migrationpolicy.org/research/mitigatingeffects-trauma-young-children-immigrantsrefugees>. Acesso em 16 ago 2020.

RIBEIRO, Tiago. **Pensamento, diálogo e formação de professores: a documentação narrativa de experiências pedagógicas no GEPPAN**. Dissertação de Mestrado. PPGEDU/ Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, RJ, 2014.

RUSSO, Kelly; MENDES, Leila; BORRI-ANADON, Corina. Crianças em situação de imigração na escola pública: percepções de docentes. **Cadernos de Pesquisa, São Paulo**, v. 50, n. 175, p. 256-272, jan./mar. 2020. <https://doi.org/10.1590/198053146943>
Recebido em: 29 OUTUBRO 2019 | Aprovado para publicação em: 17 DEZEMBRO 2019

SANTOS, Boaventura de Sousa. **A construção multicultural da igualdade e da diferença**. Oficina do CES, nº 135, Centro de Estudos Sociais, Coimbra: janeiro, 1999. (documento de trabalho).

SCHRÖDER, Ulrike. Comunicação intercultural: uma desconstrução e reconstrução de um termo inflacionário. **Cadernos de Linguagem e Sociedade**, 9(1), 2008. Disponível em: DOI: <https://doi.org/10.26512/les.v9i1.9259> Acesso em 20 out 2020

SCHÜTZ, A. (2010). O Estrangeiro – Um ensaio em Psicologia Social. **Revista Espaço Acadêmico**, 10(113), 117-129. Disponível em: <http://www.periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/view/11345>. Acesso em: 30 out. 2020.

SINGH, Swaran P., WINSPEER, Catherine, WOLKE, Dieter; BRYSON, Alex. School Mobility and Prospective Pathways to Psychoticlike Symptoms in Early Adolescence: A Prospective Birth Cohort Study. *J. Am. Acad. Child Adolesc. Psychiatry*, 2014;53(5):518– 527. Disponível em: <https://doi.org/10.1016/j.jaac.2014.01.016> Acesso em: 30 out 2020.

Ludmilla. Estudantes imigrantes aumentam 112% em oito anos nas escolas brasileiras. **Agência Brasil**, São Paulo, 05.07.2018. Disponível em: <<http://agenciabrasil.ebc.com.br/educacao/noticia/2018-02/estudantes-imigrantesaumentam-112-em-oito-anos-nas-escolasbrasileiras>>. Acesso em: 10.01.2020.

VYGOTSKY, L. S. (1993) **Pensamento e linguagem**. Tradução Jéferson Luiz Camargo; revisão técnica José Cipolla Neto. São Paulo: Martins Fontes.

Artigo publicado no Dossiê: O Rio de Janeiro de todas as gentes: a construção de um campo interdisciplinar nos estudos migratórios, do *Arquivo geral da cidade do Rio de Janeiro*. Número 20, 2021.

8

O BRINCAR INTERCULTURAL DE CRIANÇAS IMIGRANTES DURANTE A PANDEMIA NO RIO DE JANEIRO

Mohammed ElHajji

Gabriela Azevedo

Adriana Assumpção

João Paulo Rossini

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Nosso cenário de pesquisa e acompanhamento de famílias imigrantes é a Praia de Copacabana, Zona Sul do Rio de Janeiro. Temos como objetivo analisar narrativas de crianças migrantes e uma de suas mães, entendendo-as como dados empíricos constituídos por meio do diálogo construído (Ribeiro, Souza e Sampaio, 2018), a respeito das brincadeiras realizadas na praia, onde acontecem atividades lúdicas.

Nos encontros com as crianças, nos preocupamos com a escuta atenta das narrativas construídas durante as atividades desenvolvidas, onde também havia uma ambientação para estimular a apropriação e ressignificação das experiências. Durante a pandemia provocada pela Covid -19 e o consequente isolamento social, essas atividades não vêm acontecendo, mas mantivemos o contato com as famílias e demos continuidade ao trabalho por meio de ligações telefônicas, mensagens trocadas utilizando o aplicativo de mensagens *WhatsApp* e materiais audiovisuais compartilhados. Deste modo, pudemos identificar por

meio das narrativas das crianças e mães uma mudança nas rotinas das famílias e uma nova experiência com o tempo: o brincar com seus filhos.

REFERENCIAIS TEÓRICOS

Para a realização deste trabalho nos valem de Mikhail Bakhtin, seus estudos sobre a linguagem e as relações dela com os sujeitos. O russo (Bakhtin, 2004, p. 95) defende a importância da constituição do sujeito através da linguagem, e neste trabalho não é diferente: buscamos compreender as construções narrativas que se dão no contexto em que estamos inseridos ao dialogar com as crianças e seus responsáveis.

Toda palavra é carregada de sentidos que são tecidos em meio às interações dialógicas, durante as quais os falantes constroem, cada um, usos particulares da linguagem. Bakhtin desempenhou um papel de grande relevância nos estudos teóricos sobre a língua no século XX e desenvolveu a filosofia da linguagem, tomando como base teórica os estudos marxistas. O filósofo mostrou como os signos possuem um caráter ideológico, por meio do qual podemos compreender a natureza dialógica da linguagem estruturada entre sujeitos sociais. Segundo o autor, "a palavra está sempre carregada de um conteúdo ou de um sentido ideológico ou vivencial" (Bakhtin, 2004, p. 95) e nós "somente reagimos àquelas que despertam em nós ressonâncias ideológicas ou concernentes à vida" (idem.).

Durante as conversas com as crianças, podemos perceber que as palavras são sempre carregadas de sentidos culturais e ideológicos que fazem com que os sujeitos envolvidos nos diálogos – crianças e

pesquisadores – abordem questões particulares à medida que acontecem interações e tais sentidos sejam reafirmados. Assim, outro conceito importante para o nosso estudo, oriundo dos estudos bakhtinianos, é o *dialogismo*, entendido aqui como princípio constitutivo da linguagem e condição para o sentido do discurso. Da mesma maneira que Bakhtin, entendemos que a linguagem se relaciona com o dialogismo presente nas relações sociais.

Dessa forma, os significados sociais se fazem presentes nas enunciações que vão se constituindo nas interações e carregam o caráter ideológico em sua constituição. Esse entendimento nos propicia a compreensão de que o discurso construído nas práticas dialógicas não é apenas réplica ao discurso de outrem. Na relação dialógica estabelecida na conversa, se forma uma rede complexa de enunciados produzidos por sujeitos organizados socialmente e, por isso mesmo, carregados de sentidos ideológicos e valores históricos contextualizados.

Nesse sentido, compreendemos que os enunciados são unidades de comunicação discursiva formadas por interações sociais que pressupõem outras interações e novas construções enunciativas, como parte de uma cadeia de enunciados, contextualizados socialmente. No caso deste estudo, tais enunciados referem-se aos pesquisadores e às crianças. Neste processo comunicativo o ouvinte concorda ou discorda, reelabora ou reformula outra questão. Essa atitude é constante durante todo o processo de produção do discurso, que é delimitado pela alternância dos sujeitos falantes.

Nosso mosaico de referências teóricas também incorpora Michel de Certeau, a partir do qual refletimos sobre as conversas que estabelecemos com as crianças nas atividades desenvolvidas nos nossos contatos, inicialmente presenciais, mas recentemente *online*. Certeau (1994) afirma que as conversas estão na vida cotidiana das pessoas e se estruturam “maneiras de fazer” nas quais não existe um único proprietário. Acreditamos na força da conversa como uma forma potente de aproximação natural, sem artifícios, porém com atenção aos detalhes da fala, dos gestos daquilo que aparentemente é banal.

Nas interações com as crianças e suas famílias percebemos sua motivação para conhecer novas brincadeiras, interagir e vivenciar outras experiências. E, também, a busca por novas interações, a fim de se apropriar, inventar e criar novos significados para essas práticas compartilhadas que criam outros sentidos para a relação entre a construção de conhecimento e de afeto. Nesse contexto, os significados são construídos por meio das histórias partilhadas, com diferentes tipos de linguagem (narrativas, desenhos, vídeos), em diferentes línguas, que por vezes se misturam por conta da carga emotiva que as narrativas possuem. Há, por exemplo, situações nas quais a criança mistura em sua fala línguas como português e espanhol, no caso de crianças oriundas da América Central, ou iorubá e inglês com crianças africanas, dentre outros. Dessa maneira, compreendemos que esses aspectos influenciam os sentidos construídos durante as conversas que são partilhadas.

A INTERCULTURALIDADE

Nos anos 60 e 70, o uso do termo multiculturalismo parecia o bastante para pensar na diversidade cultural em um mesmo território (Malgesini y Giménez, 2000 apud OIM, 2017). Porém, esse conceito não abordava as relações entre os diferentes grupos culturais e o movimento de transformação que pode ocorrer no contato entre eles. Logo, atualmente pensamos nessas relações em termos de interculturalidade (OIM, 2007).

A noção de interculturalidade vai além do contato interétnico e não pretende igualar as culturas ou pensá-las a partir do ponto de vista de uma delas – ou de um ponto de vista pretensamente “neutro” ou “universal” (Coll, 2002). Tal noção, que entende no contato entre as diferentes culturas a criação de algo novo, corrobora a perspectiva de que “a diversidade cultural prova que nenhum paradigma pode pretender-se único e explicativo de toda a realidade” (Coll, 2002, p. 45). Além disso, segundo a noção de interculturalidade, o Outro não é distinto apenas em termos linguísticos e culturais, mas também como alguém com quem esses dois tipos de códigos não são compartilhados (Dervin, 2010, p. 4 apud Bastos, 2014, p. 7).

Baumann (2001) discorre sobre o pensamento multirrelacionado, apontando para o fato de que há um “processo de convergência, [no] qual distintos vetores culturais apontam para o mesmo ponto de convergência, mas cada um segue sua própria lógica” (p. 156). Ele propõe que há a construção de algo distinto das culturas iniciais no encontro das diferenças. Como apontamos anteriormente, tal perspectiva foi

nomeada de multicultural e assim também o faz Baumann (2001) quando se refere à práxis multicultural. Porém, a práxis descrita por ele coincide com o que atualmente se conceitua como interculturalidade e, por isso, adotaremos sua perspectiva, renomeando-a como *práxis intercultural* e entendendo que as culturas estão em constante mudança, com nosso interesse nas transformações que ocorrem nesse contato.

A práxis intercultural se dá no diálogo intercultural, e tal troca não é apenas a prática de se fazer entender e compreender o que me fala aquele que não faz parte da minha cultura. Mas o que é cultura? Schröder (2008) defende que a cultura é a soma de mundos de sentido e sistemas de relevância criados inicialmente através da linguagem, e ao mesmo tempo o processo dessa criação, fatores que marcam as ações dos indivíduos no cotidiano.

Somos, portanto, atravessados e constituídos por nossa cultura, um conjunto de influências e maneiras de experienciar o mundo. A esse olhar específico, social e historicamente determinado, que é legado pelo grupo social no qual estamos inseridos, podemos chamar de grade cultural ou esquemas culturais ou interpretativos, como nos ensina Schütz (2010). O cruzamento de nosso olhar – já naturalizado pelo cotidiano com elementos de nossa cultura – com o do Outro, provoca estranhamento com o que é compreendido como familiar pelo indivíduo diferente de mim. Ao me constituir como sujeito, percebo a mim e os limites do meu ser quando tenho o discernimento de que o Outro não sou eu.

Para Schröder (2008, p. 40), portanto, “as interpretações do mundo são geradas simbolicamente dentro das interações sociais, desdobrando

dessa forma uma perspectiva comunicativa ao mundo social”. Visitar um outro país, por exemplo, pode nos levar a identificar tudo que é igual e o que é diferente da vida levada por nós em casa. E o que não é familiar ao sujeito pode não ser simples de decodificar pela sua grade cultural de origem.

Para que esse contato intercultural se dê de maneira apropriada, é exigido dos interlocutores um ininterrupto aprendizado, dentro de um espectro que faz com que o sujeito parta de uma perspectiva mais etnocêntrica para uma postura mais etnorrelativa, conforme aponta Bastos (2014). Esse ponto é muito importante para pensarmos sobre o brincar num contexto intercultural, como o que estamos tratando.

Desse modo, como sustenta Schröder (2008, p. 41-42), durante o processo de comunicação entre os diferentes, os participantes recorrem a uma rede de significados para negociar elementos culturais reciprocamente, processo que não é linear e pode acarretar ruídos que não o inviabilizam – já que os referenciais de interpretação do que está sendo comunicado são baseados em experiências individuais diversas.

A autora também, como nós, acredita que a melhor maneira para entender a comunicação intercultural é compreender o papel do falante e do ouvinte não como estanques, pois cada interlocutor cria e reconstrói a conversa (Schröder, 2008). Schröder, portanto, dialoga com a proposta de Bakhtin (2004) sobre a comunicação, que também enxerga o papel essencial de locutor e interlocutor (ou falante e ouvinte) nesse processo dinâmico. No caso da comunicação intercultural, isso fica mais evidente, pois “a partir do momento no qual eles não podem recorrer mais exclusivamente aos seus próprios padrões e às suas próprias

normas de comportamento” (Schröder, 2008, p. 47), é preciso reestruturar seus próprios referenciais.

Ao enxergarmos o mundo através da nossa cultura, como se dá essa comunicação intercultural entre as crianças imigrantes e brasileiras durante as brincadeiras? A troca de saberes entre elas costuma se dar de maneira espontânea e novas formas de brincar e de brincadeiras são criadas nesta interlocução. Isso não é novidade - remonta ao período pósescravocrata, de um Brasil tentando se modernizar. É a partir da década de 1890 que a criança imigrante surge com maior peso (Azevedo e Lima, 2017) e, conseqüentemente, traz para o Brasil brincadeiras que aqui não existiam.

Os pequenos imigrantes com os quais trabalhamos já estão aqui no Brasil há algum tempo, alguns há anos, e mesclam as culturas em suas brincadeiras, já que antes da pandemia estavam mergulhados no dia-dia carioca e no convívio da escola na Zona Sul do Rio de Janeiro. Ao mesmo tempo, é preciso lembrar que a própria maneira de brincar está em transformação pelo simples fato das crianças estarem em pleno desenvolvimento.

O BRINCAR COMO COMUNICAÇÃO INTERCULTURAL

O brincar é essencial ao desenvolvimento integral da criança. Segundo Vygotsky (1993), tanto a nossa subjetividade quanto o desenvolvimento cognitivo e a própria construção do conhecimento são produzidos pelas múltiplas interações que vão sendo estabelecidas por nós desde que nascemos. E é por meio das diversas formas de brincar

que a criança se desenvolve física, cognitiva e emocionalmente, além de aprender os valores da sua cultura, como também as formas de socialização e convivência familiar (RNPI, 2020). Tal importância está explícita no Plano Nacional pela Primeira Infância (2010; 2020) com um capítulo dedicado: “Do direito de brincar ao brincar de todas as crianças”, o qual enfatiza que “sobretudo na primeira infância, que onde há criança, há brincar e onde há brincar, há aprendizagem” (RNPI, 2020, p. 96).

O brincar promove a comunicação intercultural de maneira privilegiada, já que se compreende que a comunicação não é apenas a língua falada. Há diversas maneiras de nos comunicarmos e todas elas têm como substrato essencial a cultura da sociedade ou do grupo na qual está imersa e da qual se origina, seja verbal ou não verbal. Além disso, a “brincadeira é uma linguagem universal – variam-se os jogos, os modos, e as formas, mas todo o mundo em algum momento já brincou” (Educação e Território, 2019). É, portanto, uma ponte não só entre as culturas de diferentes países, como também entre gerações.

Compreendermos “o pluralismo cultural como um modelo de tratamento da diversidade cultural” que enxerga a possibilidade de convivência harmônica entre as populações com diferentes culturas que coabitam um território (OIM, 2017, p. 10). O brincar é, deste modo, compreendido “como uma prática social essencial na e da infância, na qual se desencadeiam inúmeros processos educativos, como a ampliação das experiências lúdicas a partir da troca de saberes entre as crianças” (Sartori; Alves; Sommerhalder, 2015, p. 402 apud Zanotto et al., 2016, p. 247).

A realidade das crianças imigrantes em questão ficou restrita durante a pandemia, em um primeiro momento, ao pequeno espaço da casa, onde o brincar teve que ser reinventado. Sem acesso na maior parte do tempo aos celulares dos pais, que estavam tentando vender suas mercadorias por *WhatsApp*, já que o calçadão da praia não era mais uma opção.

METODOLOGIA

Para realizar o movimento de pesquisa aqui proposto, é necessário deixar-se “ser afetado”, como denomina Jeanne Favret-Saada, o que consiste em um “‘dispositivo metodológico’ que permite considerar o caráter epistemológico das situações de comunicação, muitas vezes involuntárias e não intencionais realizadas em campo” (Favret-Saada, 2005, apud Jesus, 2013, p. 286). Assim, poderemos realizar a proposta de utilizar a análise intercultural como método para interpretação dos dados coletados com os migrantes deste estudo.

Buscando compreender o intercultural nas interações entre as crianças imigrantes e seus pais, é necessário em primeiro lugar ter noções gerais sobre as culturas em interação para que possamos identificar os elementos simbólicos próprios às culturas de origem, uma vez que teremos que entender como tais elementos são interpretados e traduzidos para a cultura de destino.

É na prática discursiva tanto do imigrante quanto do brasileiro (ou nacional de outro país) que está em interação que compreendemos quais são as grades simbólicas, ou “esquemas de interpretação” de Schütz

(2010, p. 122-124) utilizadas na interpretação que cada um faz da cultura do outro. Hall (2016) deixa evidente que essa tradução é necessária quando vamos de uma cultura a outra, já que os sentidos e significados produzidos pelas pessoas, na sociedade, dentro das diferentes culturas, dependem da desse caldo cultural e do período histórico no qual estão inseridas. Por isso mesmo estão em constante mudança.

Para que a tradução ocorra, lançamos mão da interpretação dos códigos culturais, que ligam e traduzem esses diferentes sistemas, uma vez que são convenções sociais e ao *codificar* os elementos de uma cultura, estamos “colocando coisas nele”, ao passo que o outro deve interpretar ou *decodificar* o sentido (Hall, 2016). Entretanto, não devemos interpretar essa comunicação e os produtos dela decorrentes “com base nos critérios e valores de apenas uma delas ou de um ponto de vista considerado neutro e universal (acultural, transcultural ou supracultural)” (Coll, 2002, p. 49), pois se o fizéssemos não estaríamos produzindo uma análise intercultural.

O próximo e último passo da análise intercultural é analisar o discurso – tanto a fala quanto as práticas sociais-discursivas, já que são produções da subjetividade e interação intersubjetivas, compreendendo que o indivíduo migrante, ao negociar seu pertencimento social, ressignifica as referências materiais e simbólicas ao mesmo tempo em que interpreta a sociedade receptora.

Não só o imigrante fará um esforço de ressignificação simbólicas e materiais, como também o nacional que com ele interage. As brincadeiras em um contexto intercultural serão assim analisadas enquanto discursos produzidos na comunicação intercultural.

AS NARRATIVAS DAS CRIANÇAS E DE SUAS MÃES

As narrativas de crianças migrantes ouvidas por uma das autoras deste texto demonstram a diversidade de experiências relativas ao brincar intercultural que surgiram, para elas, durante a pandemia. Neste trabalho optamos por um recorte de estudo no qual selecionamos alguns dos depoimentos ouvidos durante o isolamento social, mais especificamente os mais recentes, em conversas realizadas através de chamadas de vídeo via *Whatsapp*, no mês de dezembro de 2020.

As participantes do presente trabalho são quatro crianças migrantes e a mãe de uma delas: Aisha, nigeriana de 10 anos, que vive no Brasil desde os 5 anos de idade; Antonella, de 8 anos, venezuelana, que vive há um ano no país; Amara, de 11 anos, congoleza que vive no Brasil há seis anos; além de Maria Clara, de Uganda, que mora há um ano e meio no país; assim como sua mãe, Lyvia. Nomes fictícios foram escolhidos para as participantes, como meio de preservar a identidade das entrevistadas.

Na fala das crianças e da mãe de uma delas fica evidente a falta que a interação com crianças amigas tem feito no dia a dia, tal como Aisha (10 anos, nigeriana) aponta ao falar sobre as brincadeiras que mais gosta em contraposição ao que tem sido possível: “pique esconde, pique pega, pique bandeira, queimado e desenhos, mas agora só faz desenhos com caneta azul...”. Maria Clara, de 3 anos, possivelmente pela idade, parece não ter tão clara a falta dos amigos na escola, local onde mais convive com outras crianças. Ela mostra feliz sua boneca nova, pois “brincar de

boneca” é sua brincadeira favorita, o que envolve também fazer comidinhas e cuidar das bonecas, dando banho e colocando para dormir.

As brincadeiras que envolvem correr e um uso maior do espaço são as mesmas no Brasil e na Venezuela, segundo nos conta Antonella, de 8 anos, “só que o nome é diferente”. Porém, precisam de outra criança para que aconteçam, além de espaço – elementos que a pandemia roubou de todos eles. Também é evidente a tristeza que Antonella traz ao falar que não pode brincar com as vizinhas que são companheiras de brincadeira, inclusive nas aulas de espanhol que dá para as amigas. “Aqui não tem muito lugar para brincar, só naquele pedaço ali embaixo (aponta a câmera do celular para a parte de baixo do apartamento onde vive com a família), e agora não pode brincar muito, só de vez em quando”. Uma delas, que já aprendeu bastante espanhol, segundo Antonella, e a convida para brincar, falando: “Hoy vamos a jugar? Tenemos clase de español?” Essa é uma interação que ilustra o brincar como prática intercultural privilegiada, como citamos anteriormente, uma vez que as grades simbólicas das duas crianças criam uma nova forma de enxergar seus próprios mundos a partir do encontro.

Enquanto Antonella demarca a similaridade das brincadeiras, Lyvia, mãe de Maria Clara, ressalta as diferenças culturais entre Brasil e Uganda na concepção o brincar e nas relações com os brinquedos, explicando que as crianças brincam principalmente em comunidade, “fazem seus próprios jogos e brinquedos, às vezes os pais e seus cuidadores fazem para eles brinquedos como bonecas de fibras e caules de banana, carros de arame, bolas de borracha etc.” Deste modo, não há a prática comum de comprar brinquedos, exceto por parte das famílias

ricas. Conta, com pesar, que isso tem mudado, e a ida ao shopping, que antes era restrita às datas festivas, está mais comum em seu país.

Lyvia explica que “contar histórias é uma prática e um jogo famoso que envolve adultos e crianças. Isso é divertido e aguça a mente das crianças.”, mas não indica que tenha colocado em prática esse tipo de contação de histórias com sua filha, que reclama de sua ausência para brincar, dizendo “mamãe, vem brincar comigo! Não tenho amigos para brincar!”.

Durante a pandemia, as crianças também parecem ter recebido momentos de atenção com os quais não estavam acostumadas, pois o cotidiano das famílias pré-pandemia envolvia muitas horas fora de casa e pouco tempo para brincadeiras dos pais com seus filhos. A brincadeira com massinha caseira e o próprio ato de cozinhar de maneira conjunta foi relatado por algumas das famílias, que ao sentarem na mesa da cozinha, promoveram um reencontro familiar. Lyvia enxerga a prática com bons olhos, mesmo sem ter os detalhes das histórias compartilhadas pelas outras famílias: “tenho certeza de que muitos pais aprenderam a brincar com seus filhos durante esta pandemia, o que criou vínculos pai-filho!”

Compreendemos, assim, que a pandemia trouxe também impactos positivos no estreitamento das relações entre pais e filhos. Algumas famílias tiveram altos níveis de estresse causados pela abrupta queda de renda, mas conseguiram aos poucos começar as vendas de seus produtos de maneira virtual, por exemplo, contar com a ajuda de amigos e parentes, ou mesmo do auxílio emergencial provido pelo Governo Federal do Brasil.

Podemos inferir que a quantidade ou variedade de brinquedos parece não ter implicações no tédio sentido pelas crianças durante o isolamento social, nem na falta que cada criança demonstra sentir dos amigos, da convivência social e dos momentos de aprendizado que são vivenciados na escola. Várias crianças relatam não terem muito o que fazer durante o isolamento, e que a televisão foi companhia em muitos momentos, como afirma a congoleza Amara, de 11 anos: “Fico estudando e vendo tv porque não tenho nada prá fazer... e comendo... não tenha nada pra fazer e eu fico fazendo as apostilas da escola, mas quando acabo não tenho mais nada prá fazer...[]”, e completa, “eu não brinco não... não pode sair prá fora”. A nigeriana Aisha, de 10 anos, parece ter aproveitado um pouco mais os livros de literatura durante a pandemia, mas para ela não foi o suficiente, conforme explica: “eu li a apostila toda e os livros []. Mas sinto falta da escola porque eu queria ter alguma coisa para estudar, algumas coisas pra fazer...”

Tal situação também foi vivenciada pelos estudantes brasileiros da rede pública do país que, de maneira geral, não conseguiu prover aulas *online*. E, quando havia, os alunos não tinham como acessar as aulas devido à falta de internet e de dispositivos para acessar a rede. Quando as aulas retornarem, talvez possamos ver contrastes entre as posturas das crianças que dizem hoje não se lembrarem das línguas maternas, apesar de usá-las diariamente. Aprender a língua local parece imperativo, conforme indica Aisha, que já viveu metade de seus 10 anos no Brasil: “a coisa mais difícil para uma criança que vem de um outro país quando ela chega na escola é a língua”. E complementa: “Fazer amizade é fácil quando você consegue entender a língua”. Já Antonella,

que tem 8 anos e está no Brasil há somente 1 ano, mostra que os usos da língua portuguesa para ela não são um assunto superado. Quando perguntada sobre o que considera difícil na escola, relacionando a língua com o brincar, ela conta: “o mais difícil é falar português... depois não é difícil não... aí você já pode estudar, brincar e ficar com as amigas no recreio... o resto é fácil”.

Para Maria Clara, que chegou de Uganda muito pequena, com cerca de um ano e meio de idade, manter a língua materna e o português parece provocar certo cansaço. Ao ser questionada sobre as línguas que fala, fica pensativa e responde: “eu falo em português com você... e inglês um pouco eu falo depois...” A mãe relata que ultimamente percebe que Maria Clara se nega a falar em inglês e vem esquecendo gradativamente algumas palavras. Para exercitar o vocabulário, ela inventou uma brincadeira na qual a menina precisa traduzir palavras em português para o inglês, cultivando sua imaginação e criatividade.

A dificuldade ou falta de apoio parece, pelo menos para uma das crianças, estar mais voltada para os professores, que segundo ela, “precisam prestar atenção nas crianças, porque algumas vezes tem *bullying* por causa de racismo”. Durante a entrevista, sua mãe a reprime para que não fale sobre esse assunto – esperamos poder voltar ao tema em outro momento da pesquisa.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Crianças e famílias no mundo todo foram impactadas pelo fechamento das escolas e restrições impostas pelas políticas de

isolamento de cada local. Percebe-se pela narrativa das crianças que vêem a escola como um lugar de socialização, afeto e aprendizagem. O brincar teve que ser reinventado, ficou restrito aos irmãos ou a alguns amigos vizinhos, quando isso era possível. Os brinquedos parecem não remediar a ausência da integração em outros grupos sociais e as apostilas enviadas pelas escolas, quando chegaram aos pais, não foram capazes de estimular as crianças a continuarem seus estudos.

Dados de agências como a Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO 2020; UNESCO 16 abr., 2020) apontam que o fechamento das escolas no mundo inteiro acarretou altos custos sociais e econômicos, particularmente para meninos e meninas em situação de vulnerabilidade, bem como para suas famílias. O resultado desse processo foi exacerbar disparidades já existentes nos sistemas educacionais.

Com o isolamento social ocasionada pela pandemia, os desafios já existentes em relação à propostas de educação intercultural se tornaram ainda mais óbvios, pois é uma tarefa complexa para os familiares ensinarem às crianças em substituição aos professores e isso se torna mais crítico quando a família não domina a língua do país onde está vivendo nesse momento. Dessa maneira, podemos destacar entraves a esse processo como as barreiras linguísticas, a diversidade cultural e a carência de uma estrutura adequada nas residências em relação ao acesso a internet e a computador ou mesmo celular.

A pandemia agravou problemas educacionais já existentes, porém a experiência de escuta das narrativas nos possibilitou perceber o surgimento de oportunidades dentro das pequenas casas das famílias

imigrantes. Isso se deu em virtude do tempo precioso que passou a ser compartilhado entre as crianças e seus pais, ainda que isso tenha sido possível em meio ao estresse provocado pela insegurança com a saúde e com a parte financeira. Ouvimos relatos e assistimos alguns vídeos que demonstram como algumas famílias conseguiram exercitar práticas como cozinhar, desenhar e brincar com massinha de modelar. Analisar esse dado pela ótica de Michel de Certeau (1994) nos permite afirmar que essas práticas podem ser configuradas como táticas para se apropriar daquilo que lhes foi imposto. Em meio ao contexto dramático que vivenciaram, alguns pais conseguiram experimentar práticas cotidianas que antes não aconteciam em virtude da longa jornada de trabalho.

Demos início a esse texto com questões sobre o brincar e a interculturalidade, buscando ouvir as narrativas de crianças imigrantes e seus pais. Em meio ao exercício de escuta nos vimos em vários momentos refletindo a respeito de questões que marcam tão fortemente a formação das crianças, entendendo-as como cidadãos de direitos, cujas vozes precisam ser acolhidas e potencializadas por meio do exercício que fazemos com a pesquisa. As inquietações iniciais foram objeto de reflexão, entretanto chegamos ao final com novas preocupações suscitadas pelas narrativas infantis.

Nossa proposta de exercício a partir da conversa, nos possibilitou uma experiência desafiadora, pois como nos ensina Skliar (2018, p.11) “uma conversa começa quando pode, a qualquer momento, e nunca termina enquanto a memória tende, fragilmente, a recompô-la ou reconstruí-la em pedaços que nunca serão transparentes com o dito”.

Continuamos a nos indagar sobre os desafios para garantir o direito ao brincar que deve ser prioridade para todas as crianças, assim como uma educação intercultural. Nossa perspectiva é dar continuidade a este estudo ouvindo outras narrativas e construindo novas reflexões com o objetivo de contribuir com esse debate de forma propositiva.

A fim de continuar nossa caminhada, entendemos como Ribeiro e Skliar (2020,P.19) que é imprescindível “cultivar o ouvido atento, o olhar sensível, o corpo disponível, os sentidos abertos e os preconceitos sob suspeição e indagação. Experimentar a aventura investigativa como viagem, como caminho percorrido e experimentado”. Para isso, talvez seja necessário adentrar esse campo com a mesma leveza de uma criança que brinca livremente se desafiando e descobrindo novos caminhos, inclusive em novas terras.

REFERÊNCIAS

- C. S Azevedo, N. and Lima, J. (2017). História da disciplinarização por meio do corpo e a influência das crianças imigrantes no processo de construção das culturas lúdicas infantis. In 8º CONPEF – Congresso Norte Paranaense de Educação Física Escolar. [online] Londrina. Disponível a partir de: <<http://www.uel.br/eventos/conpef/portal/pages/arquivos/ANAIS%20CONPEF%202017/historia%20da%20disciplinarizacao%20127979-19915.doc.pdf>>.
- Bakhtin, M. (2004). *Marxismo e Filosofia da Linguagem*. Editora Hucitec.
- Bastos, M. (2014) *A Competência de Comunicação Intercultural: olhares sobre a natureza do conceito e suas dinâmicas de desenvolvimento*. Universidade de Aveiro, UA Editora.
- Baumann, G. (2001). *El enigma multicultural: un replanteamiento de las identidades nacionales, étnicas y religiosas*. Paidós Iberica.
- Certeau, M. de. (1994). *A invenção do Cotidiano: 1. Artes de Fazer*. Vozes.

- Coll, A. N. (2002). *Propostas para uma diversidade cultural intercultural na era da globalização*. Instituto Pólis. Educação e Território. (2017). *Como o brincar pode promover o diálogo intercultural?* Educação e Território. Disponível a partir de: <https://educacaoeterritorio.org.br/metodologias/como-o-brincar-podepromover-o-dialogo-intercultural/>.
- Hall, S. (2016). *Cultura e representação*. Editora PUC-Rio – Apicuri.
- Jesus, F. W. de. (2013). Uma antropóloga em campo: reflexões sobre observação participante e subjetividades na etnografia. *Revista Tendências: Caderno de Ciências Sociais*. 7, 275-310.
- Organización Internacional para las Migraciones (OIM). (2017). *Migraciones e Interculturalidad. Guía para el desarrollo y Fortalecimiento de habilidades en comunicación intercultural*. OIM Argentina. Disponível a partir de: <https://publications.iom.int/es/books/migraciones-e-interculturalidad-guia-para-el-desarrollo-y-fortalecimiento-de-habilidades-en>.
- Rede Nacional Primeira Infância (RNPI). (2020). *Plano Nacional pela Primeira Infância*. 2020. Disponível a partir de: [PNPI.pdf \(primeirainfancia.org.br\)](#).
- Ribeiro, T.; Souza, Rafael de.; Sampaio, C.S.(orgs.). (2018) *Conversa como Metodologia de pesquisa: por que não?* Ayvu.
- Ribeiro, T.; Skliar, C. (2020). Escolas, pandemia e conversação: notas sobre uma educação inútil. *SérieEstudos*, 25(55), p. 13-30.
- Schröder, U. (2008). Comunicação intercultural: uma desconstrução e reconstrução de um termo inflacionário. *Cadernos de Linguagem e Sociedade*, 9(1), 38-48. DOI: <https://doi.org/10.26512/les.v9i1.9259>.
- Schütz, A. (2010). O Estrangeiro – Um ensaio em Psicologia Social. *Revista Espaço Acadêmico*, 10(113), 117-129.
- Skliar, C. (2018) Elogio à conversa (em forma de convite à leitura). In: Ribeiro, T.; Souza, Rafael de.; Sampaio, C.S.(orgs.). (2018) *Conversa como Metodologia de pesquisa: por que não?* Ayvu.
- UNESCO, Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (2020). *Consequências adversas do fechamento das escolas*. Disponível a partir de: <https://pt.unesco.org/covid19/educationresponse/consequences>.

UNESCO. Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura. (2020, 16 abr. 2020). *A Comissão Futuros da Educação da Unesco apela ao planejamento antecipado contra o aumento das desigualdades após a COVID-19*. Disponível a partir de: <https://pt.unesco.org/news/comissao-futuros-da-educacao-da-unesco-apela-ao-planejamento-antecipado-o-aumento-das>.

Vygotsky, L. S. (1993) *Pensamento e linguagem*. Martins Fontes.

Zanotto, L. et al. (2016). O Brincar como Prática Social Identificado em Um Grupo de Crianças da

Zona Rural. *Comunicações*, 23(2), 245-260. DOI: <http://dx.doi.org/10.15600/2238121X/comunicacoes.v23n2p245-260>.

Artigo publicado em XVIII Conferência de *Mediação Intercultural e Intervenção Social (MIIS)*, Leiria, 2021.

III. A DIÁSPORA E SUA RECONFIGURAÇÃO

9

AS COMUNIDADES LATINAS DE SÃO PAULO E SUA COMUNICAÇÃO DIASPÓRICA

Mohammed ElHajji

Camila Escudero

INTRODUÇÃO

Na perspectiva aristotélica, a comunidade seria anterior aos indivíduos e se referiria à convivência duradoura em comum de pessoas organicamente ligadas no espaço e no tempo. A substância organicista e teleológica dessa visão continua ativa e seus componentes conceituais podem ser reencontrados, intactos ou transmutados, no pensamento dos principais teóricos modernos da comunidade, como Tönnies (1979) e Weber (1978).

Semelhante entendimento está concentrado nos estudos migratórios. Uma constante tão antiga dentro da história total da evolução organizacional humana, com as primeiras raízes do *homo sapiens* sendo verificadas a partir de uma existência nômade começando há 400 mil anos e que se estende até hoje, com a organização dos Estados-nações, que remonta do final do século XVIII (PRIES; SEELIGER, 2012). O entendimento dos processos sociais envolvidos nos fluxos de pessoas entre países, regiões e continentes passa pelo reconhecimento de que, sob o termo *migração internacional*, estão envolvidas ocorrências distintas, com grupos sociais e implicações diversas, conforme Sayad

(1998); Park (1929); Schiller (2010; 2012), Simmel (2005), entre tantos outros autores estudiosos da temática.

Assim, o presente artigo¹ tem como objetivo unir ambos os conceitos – o de comunidade e o de processos migratórios –, refletindo sobre as “comunidades de imigrantes” contemporâneas atualizadas no espaço e tempo e mediadas pelas Tecnologias de Informação e Comunicação (TICs). A partir de uma abordagem do campo da Comunicação Social, propomos discutir a contribuição da Comunicação Comunitária no contexto diaspórico, no qual o *vai e vem* dos fluxos de informação que envolvem diferentes temáticas e abordagens, acaba resultando em efeitos mais amplos, como, por exemplo, a construção de identidades diaspóricas, a manutenção de vínculos sociais (reais ou imaginários), a participação da negociação de direitos cidadãos, entre outros. Partimos da hipótese de que as teorias envolvendo a Comunicação Comunitária – enquanto método analítico – compõem um instrumento epistemológico capaz de explorar os níveis simbólicos, subjetivos, narrativos, discursivos e vinculativos da realidade migratória.

Como recurso teórico-metodológico, utilizamos os critérios estabelecidos por Paiva (2007) e Peruzzo (2006) sobre mídia comunitária e os utilizamos como base para a ressignificação e a ressimbolização de temas cotidianos e “genéricos” – cultura, política, prestação de serviços etc. – que ganham novos sentidos quando publicados no que chamamos

¹ Uma primeira versão desse artigo, foi apresentada (em inglês, oralmente) na Migration Conference 2019, em Bari, na Itália. Parte dos recursos teóricos-metodológicos utilizados nesse artigo, bem como o próprio objeto, fazem parte de uma pesquisa mais ampla, intitulada “A natureza das experiências e dos contextos de práticas midiáticas envolvendo imigrantes na cidade de São”, que vem sido desenvolvida por Camila Escudero (uma das autoras deste *paper*) desde o início de 2019 com auxílio da Fapesp e CNPQ.

de *webdiáspora*, práticas midiáticas envolvendo imigrantes na Web, de forma combinada ou não, que têm como objetivo, em geral, expressar posicionamentos com base em situações transnacionais e interculturais originadas pelo ato de migrar.

Assim, como técnica de pesquisa, propomos uma Análise Temática (AT), seguindo as orientações de Braun e Clarke (2006), de abordagem qualitativa, sobre um *corpus* composto de conteúdo (texto, vídeo e fotos) da *webdiáspora* de imigrantes latino-americanos estabelecidos na cidade de São Paulo (SP), contexto de maior presença migratória internacional no Brasil e no qual também se situa o maior número de veículos, coletivos, redes e associações migratórios relacionadas às distintas nacionalidades presentes no país. Atualmente, vivem no município, entre imigrantes e descendentes, segundo a Secretaria de Direitos Humanos e Cidadania do município, 385 mil imigrantes e refugiados de mais de 50 nacionalidades, com destaque para o número de bolivianos, venezuelanos, haitianos e peruanos².

COMUNICAÇÃO COMUNITÁRIA E WEBDIÁSPORA: CORRELAÇÕES

Há quase duas década que as TICs, em especial a internet, assumiram o papel de protagonistas na produção e circulação dos fluxos de informação. No caso dos processos migratórios, muito mais que notícias divulgadas pelos tradicionais veículos de comunicação *online* sobre a situação e realidade dos fluxos migratórios e suas particularidades no

² Disponível em: http://www.prefeitura.sp.gov.br/cidade/secretarias/direitos_humanos. Acesso em 20 fev. 2020. ³ Ou conceitos correlatos, como diáspora digital, e-diáspora, entre outros.

mundo inteiro, os próprios atores dessa situação de deslocamento têm notória visibilidade, atualmente, nas redes sociais virtuais, em sites de instituições e associações oficiais e “oficiosas” voltados para imigrantes, *blogs* pessoais ou coletivos, fóruns informativos e qualquer outro tipo de formato de página que a Web permite e disponibiliza, hoje, utilizando a comunicação *wireless*, 3G, 4G etc.

Esses espaços têm sido estudados a partir do conceito de *webdiáspora*³ por diversos autores, entre eles: Diminescu (2008), Scopisi (2009), Mattelart (2009), Brinkerhoof (2009), e os autores deste artigo em estudos anteriores (ESCUDERO, 2017; ELHAJJI, 2014; ESCUDERO; ELHAJJI, 2016, 2018). Sistematizados e organizados (ou não), emergem como ferramentas comunicacionais que assumem e protagonizam demandas dos imigrantes que, por um lado, rompem a cena comunicacional, construindo, simultaneamente, vínculos, formas de identificação, participação e, sobretudo, de visibilidade da legitimidade pública do grupo envolvido. Em outras palavras: contemplam formas midiáticas autodefinidas pela participação voluntária de sujeitos marcados por processos de deslocamento que se juntam ao coletivo fazendo uso da diversidade virtual e mobilidade digital como recurso para interação e compartilhamento social.

Tais características da *webdiáspora*, descritas brevemente acima, vão ao encontro do conceito de comunicação comunitária, especialmente os desenvolvidos por Peruzzo (2002; 2006) e Paiva (2003; 2007). Em linhas gerais, ambas as autoras relacionam a prática midiática comunitária enquanto instrumento de transformação social,

mobilização e de autonomização de grupos minoritários ou marginalizados, retomando conceitos clássicos de comunidade.

Para Peruzzo (2002), tal prática se refere a ações comunicacionais promovidas por grupos sociais humanos que “preenchem” alguns requisitos de ordem objetiva e subjetiva, tais como a existência, no seu âmbito, de uma cultura comum; sentimento de pertencimento; objetivos comuns; identidade natural e espontânea entre os interesses dos seus membros; relações e interações significativas; que essas relações sejam socialmente gratificantes e satisfatórias para os seus membros; uma consciência das singularidades de seus membros; a participação ativa na vida da comunidade; uma língua comum; um território comum etc. (PERUZZO, 2002).

Já, de acordo com Paiva (2003), a prática da comunicação comunitária é incompatível com os regimes de consumismo e individualismo que predominam em nossa época, enfatizando a sua pregnância semiótica mobilizadora. Meio de resgate da cidadania, a comunicação, por meio da comunidade, se reinventa, segundo a autora, para se adequar ao quadro social e político atual, experimentando, revelando e fortalecendo laços e vínculos entre seres humanos, território (natureza e cosmos) e história.

As perspectivas das duas pesquisadoras caminham em sintonia com a postura anglosaxã que introduz o fator comunicativo na equação comunitária. McIver (1917), por exemplo, associa a comunidade às redes sociais que a sustentam e nas quais ela se insere. Já Park (1929) e Wirth (1933) enfatizam o papel da comunicação humana e social (linguagem,

educação, imprensa etc.) na construção, consolidação e posicionamento da comunidade no conjunto da sociedade que a contém.

Na verdade, comunidade e comunicação remetem à mesma raiz etimológica e apontam para o mesmo horizonte filosófico. Comunicar, formar uma comunidade ou entrar em comunhão implicam no mesmo gesto existencial de troca, partilha, participação, contribuição, aproximação e vinculação (SODRÉ, 2014).

A escolha específica dos critérios que envolvem a comunicação comunitária desenvolvidos por Peruzzo (2006) e Paiva (2007) não foi aleatória. Ela está relacionada diretamente ao objeto de estudo do presente artigo, os imigrantes de origem latino-americana. Isso porque ambas direcionam e contextualizam tal tipo de prática comunicacional ao Brasil e à América Latina.

É importante que se entenda que a mídia comunitária se refere a um tipo particular de comunicação na América Latina. É aquela gerada no contexto de um processo de mobilização e organização social dos segmentos excluídos (e seus aliados) da população com a finalidade de contribuir para a conscientização e organização de segmentos subalternos da população visando superar as desigualdades e instaurar mais justiça social (PERUZZO, 2006, p. 150).

A presença física da proposta de veículos e processos comunicacionais comunitários tem sido revisitada amplamente, e sempre fazendo cada vez mais sentido, especialmente, em países oligárquicos como o Brasil, onde a questão fundiária se conjuga com favores estatais e negócios privados nos setores que poderiam e deveriam ser de acesso público. Vide saúde educação e, por que não, também a mídia (PAIVA, 2007, p. 136).

Assim, tanto Paiva (2007) como Peruzzo (2006) elencam em seus trabalhos características pontuais de práticas comunicativas que podem indicar e/ou classificar determinada ação como comunicação comunitária ou não. Evidentemente que nem toda iniciativa contempla todos os atributos especificados. Na verdade, é preciso considerar as múltiplas dimensões oriundas da vida do grupo em questão (identidades, raízes históricoculturais, valores e códigos de comunicação compartilhados etc.). No entanto, as características apontadas por ambas nos serviram de recurso teórico-metodológico para refletir sobre como temáticas amplas e diversas, presentes no dia a dia das populações imigrantes, podem ser ressignificadas e ressimbolizadas quando veiculadas na *webdiáspora*. Ou ainda: como podem servir de instrumentos epistemológicos que, aplicados a partir de uma abordagem qualitativa, nos servem para explorar os níveis simbólicos, subjetivos, narrativos, discursivos e vinculativos da realidade migratória.

Antes de prosseguir, consideramos pertinente um brevíssimo histórico para fins de contextualização da mídia comunitária latino-americana em São Paulo. A partir dos anos 2000, na América Latina, há intensificação dos fluxos migratórios intrarregionais, com principais volumes sendo registrados em países como Colômbia, Venezuela, Equador, México, Haiti, República Dominicana, Nicarágua, Costa Rica e países da América Central, em geral. A origem desse cenário – conhecido como migração Sul-Sul – está ligada a questões históricas e a processos internos de desenvolvimento e globalização, que envolvem crises políticas e econômicas agudas, securitização das fronteiras,

processos de acumulação capitalista, entre outros (HERRERA; SORENSEN, 2017).

Na cidade de São Paulo, registra-se a chegada de imigrantes latinos em 1950, quando estudantes peruanos e bolivianos se estabeleceram no país, devido a acordos bilaterais (OLIVEIRA, 2014). No entanto, o “maior fluxo até 1990 foi de argentinos, chilenos e uruguaios. A partir de então até os dias de hoje pode-se observar uma maior entrada de bolivianos, paraguaios e peruanos” (OLIVEIRA, 2014, p. 214). De acordo com dados do IBGE (2010), em 2010 residiam na capital paulista 1.475 uruguaios, 2.949 peruanos, 3.170 paraguaios, 3.864 chilenos, 4.699 argentinos, e 21.680 bolivianos.

Em estudo anterior (ESCUADERO, 2007), vimos que o surgimento da mídia chamada mídia comunitária imigrante está intimamente ligado à chegada e ao estabelecimento de um grupo de imigrantes num novo território; seu perfil, desenvolvimento e continuidade dependem da capacidade de organização e dos interesses desses grupos, além de necessidades e fatores econômicos, políticos, técnicos, culturais e sociais de ordem regional. Nesse sentido, é natural, que, no caso dos imigrantes latinos, por sua chegada recente a São Paulo, se comparado a imigrantes de outras nacionalidades (portugueses, espanhóis, japoneses, alemães, italianos etc.), os veículos surgidos já contemplem o ambiente virtual. Um exemplo ilustrativo de atuação nesse sentido, atualmente, é o portal Bolívia Cultural, Planeta América Latina³.

³ Disponível em: <https://www.boliviacultural.com.br>. Acesso em 11 out. 2020.

Ainda assim, há estudos sobre o funcionamento de rádios bolivianas – com destaque para A Rádio Visión, a Rádio Meteoro e a Rádio Infinita (DIAS, 2010, LAZEVITZ, 2011, BERBERT, 2018) e o registro de veículos impressos, como o *La Puerta del Sol*, com mais de 40 anos de existência, e a *Revista Nativos*, uma publicação destinada aos peruanos residentes no Brasil (BARRETO, 2014). Sobre portais, *websites* e páginas em redes sociais criadas por e para imigrantes latinos, há uma quantidade significativa de estudos, com destaque para registros de canais virtuais de comunicação das comunidades de haitianos (COGO, 2018), e de bolivianos e peruanos (BARRETO, 2014).

ASPECTOS METODOLÓGICOS E PRINCIPAIS RESULTADOS

A AT foi aplicada sobre um *corpus* composto por dez páginas ou grupos abertos de Facebook criadas e mantidas por imigrantes de origem latino-americana que vivem em São Paulo (Quadro 1). Todo o conteúdo de cada página, desde a criação de cada uma, foi objeto de análise, entre texto, vídeo e fotografia. Os temas mais frequentes foram: Política, Cultura, Serviços, Cidades e o que chamamos de Postagens pessoais.

Quadro 1 – <i>Webdiáspora latinoamericana em SP: corpus de análise</i> ⁴			
Nome da página	Endereço	Ano de criação	Descrição
Uruguayos en San Pablo	https://www.facebook.com/uruguayosensp/	2017	Tipo: Página. “Página para integrar a la comunidad de Uruguayos en San Pablo – Brasil”. Autoria: Pablo Lamaison

⁴ Elaborado em: 4 jan. 2019.

Acuarela Paraguaya	https://www.facebook.com/AcuarelaParaguaya-126150890777087/	2013	Tipo: Grupo aberto. “Interacción entre paraguayos em São Paulo – Brasil”. Moderadores / Administradores: José Torres Quintero e Victor R. Ayala
Argentinos en San Pablo	https://www.facebook.com/groups/725276700870695/	2014	Tipo: Grupo aberto. “La idea es poder usar este canal para todo lo que te parezca útil, vender, comprar, preguntar, ayudar, publicitar, chistes, política, costumbres, queseyo.... usando el buen senso puedes poner lo que quieras! Una mano lava la otra y las dos...” Moderador / Administrador: Ricardo J. Michel
Chilenos em São Paulo	https://www.facebook.com/chilesaopaulo/	2015	Tipo: Página. Sem descrição e/ou identificação de autoria.
Colombianos em São Paulo	https://www.facebook.com/Colombianos-enSao-Paulo-Brasil179808285402299/	2011	Tipo: Página. “Noticias y Actualidad de Interés para Colombianos residentes en São Paulo Brasil”.
Comunidad de Residentes Peruanos en São Paulo	https://www.facebook.com/Comunidad-deResidentes-Peruanosen-S%C3%A3o-Paulo1477047535905548/	2014	Tipo: Página. “Esta página fue creada con el objetivo de reunir a la comunidad peruana residente en São Paulo, a fin de intercambiar información relevante”. Autoria: Robert Gavidia Bovadilla.
Cubanos em São Paulo	https://www.facebook.com/groups/1707748669488299/	2016	Tipo: Grupo aberto. Moderadores / Administradores: Dayren Gonzalez
Haitianos em São Paulo	https://www.facebook.com/groups/1487836454764200/	2014	Tipo: Grupo aberto. Sem descrição e/ou identificação de autoria.

Jóvenes Mexicanos en São Paulo	https://www.facebook.com/J%C3%B3venesMexicanos-en-S%C3%A3o-Paulo-348297155513274/	2016	Tipo: Página. "Página para todos los jóvenes Mexicanos en São Paulo. ¡Entérate de eventos, planes académicos y mucho más!"
Refugiados venezolanos en SP/Brasil	https://www.facebook.com/Refugiadosvenezolanos-en-SPBrasil-2264109477196383/	2018	Tipo: Página. "Esta página está dedicada al intercambio de informaciones sobre el proceso migratorio de Refugio en Brasil. Intentemos sanar dudas, mientras compartimos experiencias!! Participa!!"

Fonte: Elaboração dos autores

Antes de entrarmos nos temas identificados propriamente ditos, destacamos algumas observações que julgamos importantes. Em todas as páginas analisadas, verifica-se que o conteúdo não é, em sua totalidade, produzido pelos membros do grupo. Ao contrário. Há constantes reproduções de textos, fotos e vídeos publicados na mídia em geral, os chamados compartilhamentos – recurso técnico constituinte das redes sociais. Assim, notícias publicadas em veículos jornalísticos tradicionais do Brasil, do país de origem e internacionais, em geral (como *El País*, *Wall Street Journal*, *CNN* etc.), e mesmo institucionais (comunicados de embaixadas consulares, por exemplo) são frequentes, desde que abordem algum assunto de interesse para os membros, no geral, relações internacionais entre os países envolvidos. Alguns exemplos:

Figura 1 – Chilenos em São Paulo



Fonte: Reprodução, Facebook

Figura 2 – Uruguaios em San Pablo



Fonte: Reprodução, Facebook

Outra característica, muito relacionada às próprias funcionalidades das redes sociais, é que não só o administrador da página publica conteúdo. Todos os membros o fazem, além de comentar, “curtir”, complementar o assunto com outros posts a partir de experiências ou conhecimentos de informações correlatas. E, apesar de “em tese” a página e/ou grupo só reunir imigrantes a partir de uma mesma nacionalidade, não é raro encontrar outros integrantes de

origem latina ou mesmo brasileira participando. As justificativas são as mais variadas possíveis:

Figura 3 – Argentinos em San Pablo



Fonte: Reprodução, Facebook

Figura 4 – Haitianos em São Paulo



Fonte: Reprodução, Facebook

Como características comuns do *corpus* destacamos a presença do idioma espanhol em todas as páginas (raríssimo conteúdo é encontrado em português, às vezes, em algum comentário) e da bandeira dos países, muitas vezes em uma arte gráfica em conjunto com a bandeira do Brasil. Em alguns casos há hiperlinks para outras redes sociais (Twitter e Instagram) e sempre há uma breve descrição da página ou do grupo.

Com relação às temáticas identificadas, o tema Serviços é um dos destaques verificados e inclui uma variedade de subtemas, entre eles: oferecimento de serviços de profissionais liberais, informes sobre curso de português para estrangeiro e outros programas de apoio a imigrantes e refugiados de São Paulo, oportunidades de emprego, ofertas e procura de vagas para moradias, anúncio de campanhas de vacinação (com os endereços dos postos de saúde da cidade, por exemplo), venda de produtos usados (de eletrodomésticos a carros), entre muitos outros. E não são só serviços localizados no território de destino, mas no de origem, também como no exemplo de cursos online oferecidos por universidades mexicanas na página dos Jóvenes Mexicanos em São Paulo (abaixo).

Figura 5 – Jóvenes Mexicanos en São Paulo



Fonte: Reprodução, Facebook

Figura 6 – Colombianos em São Paulo - Brasil



Fonte: Reprodução, Facebook

Figura 7 – Cubanos em São Paulo



Fonte: Reprodução, Facebook

Figura 8 – Argentinos en San Pablo



Fonte: Reprodução, Facebook

O tema Cultura abrange, geralmente, eventos folclóricos e culturais realizados em São Paulo que têm, de alguma maneira, a participação da nacionalidade envolvida. Utilizando-se da função de “convite” fornecida pelas redes sociais, os membros são chamados a participar presencialmente. Após o evento, é comum a publicação de fotos e vídeos para mostrar como foi a atração. Cartazes sobre o evento também são constantemente postados. Além disso, há a divulgação de notícias relacionadas a aspectos culturais do país de origem, como o falecimento de algum artista famoso ou o lançamento de um filme nacional, videoclipes de cantores do país etc. Destaca-se o grande volume de informações sobre as chamadas “festas pátrias”, celebrações da independência dos países – comum em todas as páginas analisadas. A manifestação artística e cultural mais veiculada é a música. Não encontramos, como esperado, referências à culinária dos países envolvidos – apenas em Jóvenes Mexicanos em São Paulo, o ícone que identifica a página é a fotografia de um prato de tacos. O mesmo

aconteceu com informações esportivas – apenas Uruguayos em San Pablo traz *posts* sobre a participação do Uruguai na Copa do Mundo da Rússia e fotos de membros do grupo reunidos para assistir aos jogos.

Figura 9 – Colombianos em São Paulo



Fonte: Reprodução, Facebook

Figura 10 – Comunidade de Residentes Peruanos em SP



Fonte: Reprodução, Facebook

Figura 11 – Uruguayos en San Pablo



Fonte: Reprodução, Facebook

Figura 12 – Jóvenes Mexicanos em São Paulo



Fonte: Reprodução, Facebook

O tema Política, com raras as exceções – referentes muitas vezes a relações internacionais entre os países envolvidos (assinatura de acordos, visitas oficiais etc.) – se resume à política migratória e à votação. Assim, são frequentes *posts* que informam os membros como votarem a distância nas eleições presidenciais do país de origem ou

justificar o voto, como regularizar a documentação no território de acolhida, muito no sentido de prestar um serviço para quem lê. Não foram identificados *posts* sobre os processos eleitorais no Brasil e em São Paulo⁵. Além disso, relatos e informações sobre a situação política do país de origem envolvido, apareceram apenas em um vídeo mostrando um protesto de cubanos – em um lugar não identificado – que questionava a democracia no país, pedindo liberdade política. No caso da Venezuela, como era esperado, já que o país enfrentava uma grave crise política e econômica no período da realização desta pesquisa, nada apareceu.

Figura 13 – Colombianos em Sao Paulo



Fonte: Reprodução, Facebook

⁵ A Constituição brasileira determina que só brasileiros natos e naturalizados podem votar. Tramita no Congresso Nacional uma Proposta de Emenda Constitucional que (PEC 25/2012), que estende direitos políticos a residentes permanentes, mas ainda aguarda votação. Nem a chamada “nova Lei de Migração” (13.445/2017), que define os direitos e os deveres do migrante e do visitante no Brasil; regula a entrada e a permanência de estrangeiros; e estabelece normas de proteção ao brasileiro no exterior, contempla essa questão.

Figura 14 – Comunidade de Residentes Peruanos em SP



Fonte: Reprodução, Facebook

Figura 15 – Refugiados venezolanos en SP/Brasil



Fonte: Reprodução, Facebook

Figura 16 – Haitianos em São Paulo



Fonte: Reprodução, Facebook

Figura 17 – Cubanos em São Paulo



Fonte: Reprodução, Facebook

Por fim, o último tema mais frequente identificado foi Cidades. A cidade de São Paulo está presente em todas as páginas, especialmente seus pontos turísticos. São comuns as postagens de vídeos e fotos e de membros do grupo visitando lugares como Parque do Ibirapuera, Museu do Ipiranga e Parque da Independência, Avenida Paulista, Memorial da

América Latina etc., bem como a divulgação do calendário turístico e cultural da cidade. Da mesma maneira, são diversas as postagens de pontos turísticos de cidades do país de origem.

Figura 18 – Jóvenes Mexicanos en São Paulo



Fonte: Reprodução, Facebook

Figura 19 – Uruguaios em San Pablo



Fonte: Reprodução, Facebook

Figura 20 – Chilenos em São Paulo Figura



Fonte: Reprodução, Facebook

21 – Comunidad de Residentes Peruanos en



Fonte: Reprodução, Facebook

Pelas próprias características das redes sociais, verificou-se com frequência um tema que, inicialmente, não havia sido contemplado, que

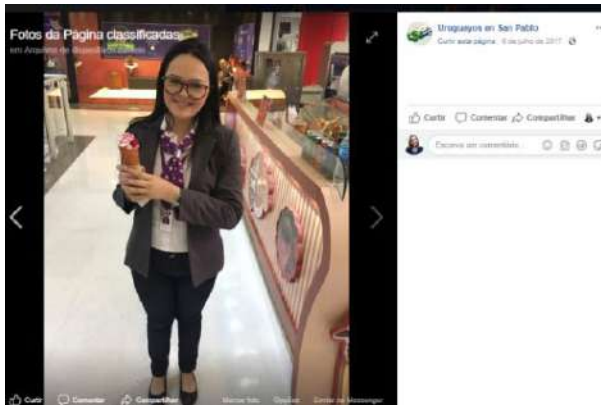
denominamos “Postagens pessoais”. Assim, um aniversário de algum membro da página, um passeio a um shopping ou a um cinema de São Paulo ou mesmo anedotas e *gifs* que não remetem, de algum modo, a questões migratórias, de nacionalidade etc., acabam por serem destacadas.

Figura 22 – Acuarela Paraguaya



Fonte: Reprodução, Facebook

Figura 23 – Uruguayos en San Pablo



Fonte: Reprodução, Facebook

Além da AT, fizemos uma análise exploratória complementar sobre a quantidade de “Número de seguidores”, “Likes”, “Comentários” e “Compartilhamentos” – recursos disponibilizados no Facebook – no intuito de compor, o que classificamos aqui, como indicadores de interesse e interação gerados pelos assuntos abordados⁶

Quadro 2 – <i>Webdiáspora latinoamericana em SP: Interesse e interação</i>				
Nome da página	Seguidores	Likes	Comentários	Compartilhamentos
Uruguayos en San Pablo	696	90	5	8
Acuarela Paraguay	3.976	88	10	5
Argentinos en San Pablo	1.396	90	5	15
Chilenos em Sao Paulo	1.515	19	2	0
Colombianos em Sao Paulo	7.551	287	77	49
Comunidad de Residentes Peruanos en São Paulo	1.138	22	2	6
Cubanos em São Paulo	162	10	4	1
Haitianos em São Paulo	165	1	0	0

⁶ A quantidade de “Likes”, “Comentários” e “Compartilhamentos” foi contabilizada levando em consideração os últimos dez posts de cada página.

Jóvenes Mexicanos en São Paulo	113	21	4	7
Refugiados venezuelanos en SP/Brasil	20	23	1	5

Fonte: Elaboração dos autores

Verifica-se que o número de “Likes”, “Comentários” e “Compartilhamentos” varia de acordo com a página. Proporcionalmente, se levarmos em conta apenas os números descritos, não necessariamente a página com maior quantidade de seguidores é a que registra maior quantidade desses indicadores de interesse e interação. Nesse sentido, reconhecemos que um estudo de recepção e análise envolvendo aspectos qualitativos desses indicadores são necessários para um aprofundamento e notificação de como tais números de interesse e interação podem indicar o nível de êxito das trocas discursivas registradas nas páginas, bem como revelar aspectos sobre a importância para os autores envolvidos dos distintos temas que analisamos acima no aspecto da vida cotidiana e demais relações (entre o grupo, com as sociedades, de origem, de destino ou de trânsito). No entanto, não deixam de ser relevantes para mostrar a vivacidade das páginas, suas utilizações, e um possível nível de participação dos imigrantes envolvidos na construção da identidade diaspórica.

RESSIGNIFICAÇÃO E REDIMENSIONAMENTO DE TEMAS MIGRATÓRIOS NO CONTEXTO COMUNITÁRIO

A própria existência da *webdiáspora* aqui reunida constitui, como a mídia comunitária, uma força contra-hegemônica no campo comunicacional (PAIVA, 2007), uma vez que divulga assuntos específicos

de movimentos coletivos e segmentos populacionais (no caso, os imigrantes), que normalmente não encontram espaço na mídia convencional (PERUZZO, 2006). São nesses espaços que o imigrante tem voz para falar de um assunto que julga importante para seus conterrâneos ou população local, dá visibilidade à sua presença na cidade de São Paulo ou às suas experiências de vida a partir do processo de deslocamento, ou que simplesmente o satisfaz do ponto de vista subjetivo, como vimos no caso do tema Postagens pessoais, principalmente.

Apesar de criadas por um indivíduo – que remete à figura do administrador nas redes sociais – a gestão da *webdiáspora* – assim como a mídia comunitária – é coletiva (PERUZZO, 2006) e polifônica (PAIVA, 2007). Ela é redesenhada a cada indivíduo que “entra” e participa postando algum conteúdo (textos, fotos, vídeos, comentários, compartilhamentos, curtidas etc.). Não visa o lucro, é autofinanciada e se coloca a serviço de seus membros e, pelo menos nos casos estudados, mantém autonomia em relação a governos e a outros grupos de interesse (PERUZZO, 2006).

Conforme nos mostrou a AT, os conteúdos publicados na *webdiáspora*, assim como na mídia comunitária, dizem, majoritariamente, respeito às necessidades, problemáticas, cultura e outros temas de interesse do grupo (PERUZZO, 2006), como informações sobre o país de origem, política migratória, inserção do imigrante na cidade de acolhida etc. Apesar de heterogênea e se constituir como um coletivo disperso, a própria utilização de elementos sociais discursivos – a nacionalidade, reforçada pelo idioma, símbolos como a bandeira dos

países, entre outros elementos – acaba por gerar participação, vínculos (reais ou imaginários), sentimento de pertencimento, e construção de uma identidade diaspórica, destacada, neste trabalho, pelo que chamamos de indicadores de interesse e interação.

Também como a mídia comunitária, a *webdiáspora* está apta a produzir novas formas de linguagem (PAIVA, 2007), ao integrar consumidores e produtores da mensagem e deslocar a produção do conteúdo do especialista ou de quem detém a propriedade dos meios ao cidadão comum (PERUZZO, 2006). Nesse sentido, atua com o propósito da educação (PAIVA, 2007), não só para uso dos meios e da tecnologia envolvida, mas para, a partir da circulação dos fluxos de informação e participação, contribuir para o desenvolvimento do grupo como forma de ampliar o exercício dos direitos e deveres da cidadania (PERUZZO, 2006).

Nesse sentido, um “simples” *post* lembrando o aniversário da cidade de origem, a programação cultural na cidade de destino ou ainda a prestação de serviços para a regularização de documentos, como vimos, acabam por ganhar novos significados vinculativos à realidade migratória, que contemplam questões mais amplas de ordem transnacional e intercultural. Tais conceitos, por sua vez, indicam que processos migratórios não significam rupturas, assimilações ou aculturações, mas negociações. Em outras palavras: compreendem capacidades de o sujeito deslocado interagir com duas ou mais culturas ou com dois ou mais territórios, preservando suas tradições, hábitos e costumes, ao mesmo tempo em que incorpora outras ações criando outras possibilidades de vinculação sociocultural, interação simbólica e produção subjetiva.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao unir os conceitos de comunidade e processos migratórios, refletindo sobre as “comunidades de imigrantes” contemporâneas atualizadas no espaço e tempo e mediadas pelas Tecnologias de Informação e Comunicação (TICs), propomos uma análise da *webdiáspora* a partir dos critérios de comunicação comunitária estabelecidos por Paiva (2007) e Peruzzo (2016).

Nesse sentido, pudemos verificar que processos comunicacionais envolvendo imigrantes, que delimitamos no conceito de *webdiáspora*, se colocam para além de ferramentas instrumentais de publicação de discursos e mensagens. Isso porque, se analisado do ponto de vista da mídia comunitária, podem ser vistos como campos contra-hegemônicos ao proporcionarem voz e visibilidade a grupos diaspóricos subalternos ou excluídos ou ainda permitir a interação e o compartilhamento social, a partir de uma identidade diaspórica revelada em níveis simbólicos ou reais, subjetivos ou coletivos dando novos sentidos a questões mais amplas de ordem transnacional e intercultural, marco dos processos migratórios contemporâneos.

Evidentemente que tal pesquisa tem suas limitações. Um estudo de recepção para compreender melhor os efeitos de participar dessa comunicação *webdiáspórica* ou mesmo comparativos com outras formas de interação e participação comunicativa se fazem necessários. Porém, é fato que comunicação, comunidade e diáspora podem se revelar proposições teóricas ricas e difundidas nas Ciências Sociais para se

pensar um modo relacional vinculativo, além de uma forma de questionamento.

REFERÊNCIAS

- BARRETO, P. da S. **A webdiáspora boliviana e peruana no Brasil**. Monografia (graduação em Jornalismo), Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro, 2014.
- BERBERT, S. “Rádios Bolivianas: Do Pioneirismo Popular e Alternativo na América Latina às Oficinas de Costura na Cidade de São Paulo”. *Paradoxos*, 2(2), 34-45, 2017. Disponível em: <http://www.seer.ufu.br/index.php/paradoxos/article/view/45475>. Acesso em 11 out. 2020.
- BRAUN, V; CLARKE, V. “Using thematic analysis in psychology”. *Qualitative Research in Psychology*, 3 (2), pp. 77-101, 2006.
- BRINKERHOOF, J. M. **Digital diasporas – Identity and transnational Engagement**. New York: Cambridge University Press, 2009.
- COGO, D. “O Haiti é Aqui: mídia, imigração haitiana e racismo no Brasil”. *Chasqui. Revista Latinoamericana de Comunicación* N. 139, marzo 2019, p. 427-448, 2018.
- DIAS, D. B. **Mídia, imigração e identidade(s): as rádios bolivianas de São Paulo**. Dissertação (Mestrado em Comunicação Social), Universidade Católica de Brasília, Brasília, 2010.
- DIMINESCU, D. The connected migrant: an epistemological manifesto. *Social Science Information*, Vol.47, N. 04, p. 565-579, 2008.
- ELHAJJI, M. “Comunidades diaspóricas e cidadania global: o papel do intercultural”. *Esferas – Revista Interprogramas de Pós-graduação em Comunicação do Centro Oeste*, v. 01: 145151, 2014.
- ELHAJJI, M.; ESCUDERO, C. “Webdiáspora: Migrações, TICs e memória coletiva”. *Revista Observatório*, v. 2. pp. 334-363, 2016.
- ELHAJJI, M.; ESCUDERO, C. “A contribuição da Comunicação para os Estudos Migratórios”. *Revista Latinoamericana de Ciencias de la Comunicación – ALAIC*, v. 14, p. 176-190, 2017.

ESCUDEIRO, C. **Comunidades em festa: a construção e expressão das identidades sociais e culturais do imigrante nas celebrações das origens**. Tese (Doutorado em Comunicação), Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2017.

ESCUDEIRO, C. **Imprensa de comunidades imigrantes de São Paulo e identidade: estudo dos jornais ibéricos Mundo Lusíada e Alborada**. Dissertação (Mestrado em Comunicação Social), Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2007.

IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatísticas. **Censo Demográfico de 2010**. Disponível em: <https://censo2010.ibge.gov.br/resultados.html>. Acesso em: 11 out. 2020.

HERRERA, G; SORENSEN, N. N. “Migraciones Internacionales en América Latina: miradas criticas a la producción de un campo de conocimientos”. *Iconos*, n. 58, p. 11-36, 2017.

LASEVITZ, R. S. **“La mano costura, pero es la boca quien habla”: narrativas de fugas e repetições bolivianas na cidade de São Paulo**. 2011. 124 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia), Universidade de Brasília, Brasília, 2011.

MATTELART, T. “Les diasporas à l’heure des technologies de l’information et de la communication: petit état des savoirs”. In: MATTELART, T. (Org.). *TIC & DIASPORAS*. *Revista Tic & Societé*, V.3, n.1-2, 2009. Disponível em: <http://ticetsociete.revues.org/587>. Acesso em: 04 abr. 2015.

MCIVER, R. **Community**. London: Macmillan, 1917.

PAIVA, R. **O espírito comum** – Comunidade, mídia e globalismo. Petrópolis: Vozes, 2003.

PAIVA, R. “Para reinterpretar a comunicação comunitária”. In: PAIVA, R. (Org.). **O retorno da comunidade**. Rio de Janeiro: Mauad X, 2007. p. 133-148.

PARK, R. **Human Communities**. New York: The Free Press, 1929.

PERUZZO, C. M. K. “Mídia Local e Suas Interfaces com a Mídia Comunitária no Brasil”. **Anuário Internacional de Comunicação Lusófona**, n. 4, p. 141-162, 2006.

PERUZZO, C. M. K. “Comunidades em tempo de rede”. In: PERUZZO, C.; COGO, D.; KAPLÚN, G. (Orgs.). **Comunicación y movimientos populares: cuales redes?** São Leopoldo: Editora da Unisinos, 2002, p. 275-298.

PRIES, L.; SEELIGER, M. “Transnational Social Spaces – Between Methodological Nationalism and Cosmo-Globalization” In: AMELINA, A.; NERGIZ, D. D.; FAIST, T.; SCHILLER, N. G. **Beyond Methodological Nationalism – Research Methodologies for Cross-Border Studies**. New York, London: Routledge, 2012. p. 219-238.

SAYAD, A. **A imigração**. São Paulo: Edusp, 1998.

SCHILLER, N. G. “A global perspective on transnational migration: Theorising migration without methodological nationalism”. In: BAUBÖK, R.; FAIST, T. (Eds.). **Diaspora and Transnationalism – Concepts, Theories and Methods**. Amsterdam: IMISCOE – Amsterdam University Press, 2010. p. 109-130.

SCHILLER, N. G. “Transnationality, Migrants and Cities: A Comparative Approach”. In: AMELINA, A.; NERGIZ, D. D.; FAIST, T.; SCHILLER, N. G. **Beyond Methodological Nationalism – Research Methodologies for Cross-Border Studies**. New York, London: Routledge, 2012. p. 23-40.

SCOPISI, C. “Les sites web diasporiques : un nouveau genre médiatique?” In: MATTELART, T. (Org.). TIC & DIASPORAS. *Revista Tic & Société*, v 3, n. 1-2, 2009. Disponível em: <http://ticetsociete.revues.org/587>. Acesso em: 04 abr. 2015.

SIMMEL, G. **O Estrangeiro**. RBSE, vol. 4, n. 12, dezembro 2005.

SODRÉ, M. **A Ciência do Comum – Notas para o método comunicacional**. Petrópolis, RJ, Vozes: 2014.

TÖNNIES, F. **Comunidad y asociación**. Barcelona: Península, 1979.

WEBER, M. **Economy and Society**. Berkeley: University of California Press, 1978.

WIRTH, L. **On Cities and Social Life**. Chicago: University of Chicago Press, 1933.

Artigo publicado em *Comunicação & Inovação*, 22(48), 97-114.

10

EN TIEMPOS DE SÓNGORO COSONGO: MEMORIAS DE LOS ENCUENTROS INTERCULTURALES MIGRANTES EN LA CIUDAD DE RIO DE JANEIRO

Mohammed ElHajji

Catalina Revollo

1 INTRODUCCIÓN

El importante subsidio metodológico de los estudios de la memoria es el eje que articula el análisis intercultural que propone este artículo, con la intención de contribuir a los legados de memoria sobre el contexto migratorio brasileño y latinoamericano, siendo así, la propuesta es describir las actividades de los colectivos culturales de los inmigrantes latinoamericanos en Rio de Janeiro, con la perspectiva crítica de los estudios de la memoria en clave intercultural, con la intención de desvendar los procesos de reivindicación de los grupos de inmigrantes, en contrapunto a las narrativas hegemónicas de los discursos oficialistas e institucionales que recae sobre esta población.

Este análisis pretende evidenciar el cotidiano de los inmigrantes latinoamericanos en tierras cariocas; en las calles y fiestas de esta emblemática ciudad, analizando materias periodísticas, entrevistas y material audio-visual, para alcanzar el objetivo arriba propuesto. El texto está dividido en tres secciones: (a) en la primera se trabajará la trayectoria de la palabra, Sógoro Cosongo, destacando la importancia de legado negro para la construcción intercultural de los procesos

asociativos culturales en Rio de Janeiro; (b) en la segunda sección se presentará la red de colectivos culturales de inmigrantes latinoamericanos que actúan en Rio de Janeiro; (c) en la última sección se analizará el comportamiento de esta red en relación con las propuestas teórico metodológicas de la interculturalidad (Walsh, 2009, 2010) y el multiculturalismo (Baumann, 2001), comprendiendo que la presencia de Sóngoro Cosongo ha sido punto de referencia para la articulación y acción de esta red de colectivos de inmigrantes.

2 LAS MEMORIAS DE SÓNGORO COSONGO

Segundo Jelin (2012), la memoria como construcción social implica el estudio de las propiedades de quien está narrando, y prestar atención a los procesos de construcción del reconocimiento concedido socialmente por el grupo al cual se dirige, ya que la recepción de los hechos transmitidos por narrativas no es un proceso pasivo. Existe una lucha por las representaciones del pasado, centradas en el debate del poder, de la legitimidad y del reconocimiento, esta lucha implica que los diversos actores utilicen estrategias para cuestionar las narrativas oficiales e institucionales de los legados de memoria, con la finalidad de desestabilizar los legados hegemónicos sobre el pasado.

Relacionado a lo anterior, es fundamental destacar que este artículo pretende reconocer que el legado de la producción cultural de estos colectivos sucede dentro del contexto del proyecto intercultural latinoamericano, que reivindica el legado de los negros y de los indígenas en América. Pues las narrativas históricas nacionalistas,

tradicionalmente se han dedicado a blanquear por medio de la democracia racial, los legados de memoria en Sur América, Walsh (2009. p. 25) explica cómo las políticas de mestizaje en todo el continente han “dado inicio a una serie de políticas y prácticas dirigidas al ‘mejoramiento de la raza’, y a la adopción de valores, costumbres, actitudes y conocimientos ajenos y universales”.

Siguiendo este flujo de ideas, destacó que la palabra Sóngoro cosongo es el nombre que el escritor cubano, Nicolás Guillén, usa para titular su libro de poemas de 1931. Según Carmen Galindo (2012), al poeta le gustaba introducir palabras africanas a sus poemas y también explotaba los sonidos de las onomatopeyas. Por esto la palabra no llegó del África o ni es una onomatopeya, es una invención lingüística que el autor la identifica como jitanjáfora.

Guillén en su propio epílogo resalta el interés de que su obra resuene a Negro, No ignoro, desde luego, que estos versos les repugnan a muchas personas, porque ellos tratan asuntos de los negros del pueblo. Diré finalmente que estos son unos versos mulatos. Participan acaso de los mismos elementos que entran en la composición étnica de Cuba, donde todos somos un poco níspero. ¿Duele? No lo creo. En todo caso, precisa decirlo antes de que lo vayamos a olvidar. La inyección africana en esta tierra es tan profunda, y se cruzan y entrecruzan en nuestra bien regada hidrografía social tantas corrientes capilares, que sería trabajo de miniaturista desenredar el jeroglífico (Guillen. 2002).

La intención de construir un legado de memoria, destacando el componente afro e indígena es norteador para comprender la construcción de las estrategias asociativas de los colectivos culturales

de inmigrantes en Rio de Janeiro. La red de colectivo presentada en este estudio, está tejida por la musicalidad afro amerindia.

El poeta Guillén, que se invento la palabra Sóngoro Cosongo, no sabía que después se convertiría en el nombre de una famosa canción de salsa del cantante puertorriqueño Héctor Lavoe, que en 1978 dio a conocer en su álbum *Comedia*, y que luego en la primera mitad del siglo XXI, un grupo de amigos inmigrantes latinoamericanos en Rio de Janeiro, encontraría en la sonoridad de esta palabra el recurso perfecto para llamar a su banda musical.

La Banda Musical Sóngoro cosongo surge en Rio de Janeiro en agosto de 2005, entre las paredes del bar llamado “taberna diferente”, en el Barrio Santa Teresa, en el centro de la ciudad. La mayoría de los integrantes de la banda, son músicos inmigrantes latinoamericanos provenientes de Argentina, Brasil, Chile, Colombia y Venezuela. Algunos de ellos dedicados (en la época) a viajar por América latina haciendo investigación musical, pero que para el año 2005 estarían radicados en este barrio, por motivos personales y políticos.

La banda Sóngoro cosongo en febrero de 2006 lanza en Brasil, Argentina y Chile, su primer disco llamado: *Misturado com cachaça fica muito bom*, con 12 músicas originales. También se inaugura en el carnaval de 2006 con el Bloco Sóngoro Cosongo, que contaba con más de treinta músicos interpretando el repertorio de la banda por las calles del barrio. En el carnaval de 2007, su ritmo ya animaba a más de 1000 personas y lanza, con el sello disquero *Bolacha Records*, el disco *Psicotropicalmusik Vol. II*.

Los carnavales siguieron y los años pasaron, tocaban en casas de shows y centros culturales en Brasil y América Latina, en prestigiosos escenarios como el *Circo Voador* de Rio de Janeiro y en fiestas-show auto gestionadas por la banda en las antiguas mansiones de Santa Teresa. En varios de sus shows, contaron con la participación de reconocidos músicos como Carlinhos Brown, Davi Moraes, Chico Chagas y Gustavo Contreras, entre otros. Para el año de fue 2015 realizado su último show y desde entonces a recibido varios homenajes, como en el último Festival Internacional de Fanfarrias llamado Rio-Honk Festival.

Las materias de la prensa de la época, revelan que inicialmente el público no identificaba la propuesta musical, según *Lina* inmigrante colombiana dice en 2009 para el *Jornal do Brasil* “no conseguí un nombre único para clasificar el estilo de música, pero estaba adorando.” Esto se debe a que la propuesta musical es una mezcla entre cumbias, merengue, frevo, chorinho, candombe, afro-beat, reggae, jazz, salsa y otros ritmos, lo cual la banda denominó como estilo psicotropical muisk (Diario La Nación, 2008).

La creación de su propio género musical, la psicotropical musik, es un elemento de la banda que merece destaque, como lo dice uno de los músicos de la banda Arturo Cussen en el video producido por Santa Filmes (2007), “No estamos intentando explicar cómo es que es, nosotros estamos tocando lo que creemos que suena bien y el criterio es 100% musical”.

Los encuentros lingüísticos y la madura investigación rítmica de los legados afrolatinoamericanos, afrobrasileños y otras sonoridades no comprendidas en la música afro, llevó a la banda a generar un estilo

propio, con el que expresan sus trayectorias migratorias. Las canciones tienen letras en español y portugués simultáneamente, tal como Guillén, juegan con las sonoridades de estas palabras, un ejemplo es esto puede ser apreciado en la canción Pin Pirin Hey. Los elementos de sus letras, están relacionados con los asuntos sencillos y cotidianos de sus trayectorias; nombres de frutas y verduras o análisis de sus situaciones diarias como: Nunca digas nunca o Se siente bien.

Sí las letras pudieran sonar, este texto estaría completo. Relatar las calles, la música y los procesos creativos, ha implicado insertar recursos audiovisuales en las notas de pie de página del manuscrito. Links que recomiendo observar y escuchar, para que cuando se perciban el alto nivel de las fusiones musicales, no se deje llevar por la idea de que este análisis está haciendo oda al mestizaje en desde la perspectiva de la democracia racial. Al contrario, este análisis pretende destacar las complejas, violentas y paradójicas dinámicas interculturales del territorio latinoamericano, ya que la presencia negra e indígena en estas músicas, generalmente es devorada por la metáfora del mestizaje. La presencia de las gaitas y maracas (de los indígenas), de los llamadores, alegres, Djembês y tamboras (de los negros), se entrecruzan con una didáctica reivindicación migratoria, por medio del escandaloso *portuñol*, que en estas canciones y carnavales, resulta agradable al brasileño. Lo que se complementa con la afirmación del profesor ElHajji (2012), en la que explica que el referencial extra-estatal de la cultura de origen sirve como catalizador semántico simbólico para la activación y aprobación de los discursos de reconocimiento, identificación y

diferenciación de esas comunidades, que salen del cuadro comunitario local de pertenencia étnico-cultural.

3 LA RED DE COLECTIVOS CULTURALES INSPIRADOS EN SÓNGORO COSONGO

Para empezar, destacamos que el análisis de redes para los estudios migratorios cuestiona los análisis que se restringen a los aspectos económicos de la migración. Las redes sociales son relevantes para los migrantes por su centralidad en los procesos de integración y organización. Según Scherer-Warrem (2006) es menester marcar la diferencia entre las redes sociales y redes migratorias (las primeras preexistentes en la sociedad, soportan la articulación de las segundas), las redes de migrantes pueden operar para suportar: la decisión de migrar, las dinámicas de instalación, manutención, creación del vínculo con los locales y la articulación de procesos de movilización por derechos y ciudadanía.

En este estudio, las funciones de las redes migratorias propuesto por Scherer-Warrem (2006), serán relacionadas con las interpretaciones del enfoque intercultural para las migraciones, entendido como un proyecto social, político, ético y epistémico que pretende transformar y construir condiciones de pensar, conocer, ser, estar y convivir, radicalmente distintas; cuestionando los legados eurocéntricos coloniales e imperiales (Walsh, 2010, p. 221).

En el presente estudio se identificó la configuración de una red de 8 colectivos articulada sobre el legado cultural de la banda Sóngoro cosongo. Es menester destacar que la banda también generó una

original propuesta de gestión y producción, basada en la autogestión local y transnacional, por medio convocatorias de fomento cultural y acciones a través de sus redes locales y transnacionales, en diferentes lugares de América Latina, esta es una característica fundante para comprender la red de colectivos configurada alrededor de Sóngoro cosongo, que será explicada a continuación.

Los colectivos que destacados que articularon la red son: El Circo da Silva, Kumbiamba, BalKumbia, La Clandestina, Saoko, Saudades de Cumbia, Bésame Mucho y La Fanfarrada.

El Circo da Silva fue configurado en el año 2016 por miembros de Sóngoro cosongo, otros músicos y circenses. Cuenta con un número variable integrantes (que oscila entre 4 o 8) brasileños e inmigrantes latinoamericanos. Es una propuesta circense musical que tiene como objetivo el público infantil. Componen canciones propias con una profunda mezcla de ritmos musicales, destacando las posibilidades estéticas del portuñol.

La banda musical Makumbia y más recientemente llamada Kumbiamba, se consolidó en 2009, configurada por 6 integrantes brasileños y de América latina, algunos miembros de la banda Sóngoro cosongo. Se dedican a interpretar el legado musical afrocolombiano. Reivindican la presencia de los ritmos afro-latinos en Rio de Janeiro, a través de la difusión de la cumbia de raíz y sus derivados, con interpretaciones que mezclan toques y sonoridades de otras latitudes como la música brasileña y a peruana.

El Colectivo de Djs BalKumbia está compuesto por tres integrantes: inmigrante argentina y brasileños. Balkumbia Sounds presenta ritmos

que surgen de la mezcla entre la Balkan y la cumbia. Promueven fiestas en la calle, en las que se resalta la fusión de los ritmos de varias latitudes, estas fiestas son un punto de encuentro para la noche de los inmigrantes y turistas que disfrutan la escena alternativa. Se configuró en 2006 con la unión de los proyectos *Festa Balkanica* (Br) y *Kumbia Nena* (Ar).

El colectivo latino-americanos de Djs y artistas La Clandestina, está configurado por 7 integrantes de América latina, el cual se articula en 2012 por un grupo de amigos inmigrantes que adoran poner música para que las personas bailen en las calles. Desarrollan mix tapes inspirados en las producciones tradicionales, experimentales, independientes y alternativas de Nuestra América. Promueve en el territorio carioca espacios contra hegemónicos para el intercambio entre las diferentes culturas que componen esta ciudad, realizando intervenciones urbanas alternativas con música, gastronomía y danza en plazas y parques. Reivindicando la libre expresión de la población inmigrante en el Brasil. En el año 2012 realizaron una gran fiesta con la Banda Sóngoro cosongo.

La banda musical Saoko es una conformación del 2017, compacta y versátil de brasileños e inmigrantes latinoamericanos (integrantes de Sóngoro cosongo), que se juntaron con el deseo de trabajar con el rico repertorio latinoamericano, especialmente son cubano, rumba, bolero y cumbia. El grupo invoca la magia de la música latina, con acento carioca, pues también realiza la relectura *choros* y clásicos del repertorio brasileño con sazón latina.

Saudades de Cumbia está conformada por dos hermanos argentinos radicados en Rio de Janeiro, para el año 2013. Nace en formato de fiesta autogestionada en un casaron de Santa Teresa que, según sus organizadores, tenía el objetivo de matar las *saudades* de nuestro ritmo latino más popular: la cumbia. Ahora se presenta en el formato de Banda, con su primer material discográfico lanzado en 2017.

El Bloco Bésame Mucho, se funda en el año 2012 por un grupo de inmigrantes latinoamericanos y brasileños, que interpreta músicas esencialmente latinoamericanas. En sus palabras afirman que “traemos un poco de la diversa cultura de la Patria Grande al carnaval de calle de Rio de Janeiro”. El repertorio tiene una gran variedad de ritmos latinos, brasileños y afrocaribeños.

La Fanfarrada es una banda de 15 integrantes brasileños e inmigrantes latinoamericanos (miembros de Sóngoro cosongo) que nace en 2012, tiene su repertorio basado en las tradiciones futuristas de América Latina, Balcánicas, Africanas, del Mississippi, y del Caruarú, entre otras. Posee instrumentación de vientos y percusión, reconoce que ha sido influenciada por varias bandas entre ellas; Sóngoro cosongo. La Fanfarrada es una Fanfarria, que tiene el orgullo de ser fanfarriasta y presentar su abundante baile de tradición post vanguardista.

En términos generales, se puede observar que esta red de colectivos está conformada por inmigrantes latino-americanos. Son colectivos mixtos, que desarrollan actividades culturales con y sin fines lucrativos. Sus estrategias de acciones culturales son a la vez políticas, estando íntimamente relacionadas con la sobrevivencia y reivindicaciones de la población de inmigrante en el Brasil.

También es importante resaltar que la localización geográfica de las actividades de la mayoría de los colectivos está en la región central y sur de la ciudad, y también en el ciberespacio. En la actualidad, la migración no corresponde solo al acontecimiento de desplazarse de un lugar a otro, según ElHajji (2012), los sujetos y colectivos diaspóricos en la actualidad se configuran por los desplazamientos mediáticos o/territoriales. El uso de TICs, es fundamental y diverso en narrativas e imágenes, destacando el valor de las fotografías y videos de los eventos y la producción gráfica en torno de los mismos, con elementos de identificación de una estética común de la red de colectivos. Según Cogo (2012), la articulación de las redes sociales, relacionada a la interfase de las TICs, ha reorganizado las maneras en que sucede el transnacionalismo migratorio. Los medios de transporte y el acceso a las tecnologías de comunicación son factores que articulan las experiencias multiterritoriales y revolucionaron la dinámica socio espacial contemporánea.

Como ya se dijo, esta red de colectivos no está solo articulada en el ciberespacio, ella está articulada en el territorio; las calles los parques, los carnavales, los bares, las casas de shows, las mansiones y los espacios para ensayar. A la vez estos territorios pasan al ciberespacio en formato de video o imagen, como parte de la estrategia de autogestión de los colectivos.

Otra importante característica de la red, es que está construida en la dinámica intercultural, en la cual los inmigrantes generan un juego de espejos, para abrir sus propios colectivos en el territorio y en la web, sin pretender una “integración nacional” y si una ciudadanía activa

intercultural, donde el contexto social es comprendido en su diversidad, con múltiples significados y pluralidad de manifestaciones existenciales, más delimitado por lo imaginado, que por las fronteras temporales y artificiales que los definen oficial y formalmente (ElHajji, 2008).

4 SÓNGORO COSONGO Y LA RED, ENTRE EL PROYECTO LATINOAMERICANO INTERCULTURAL Y LA PRAXIS MULTICULTURAL

Para cerrar este análisis, se propone nadar entre las turbias aguas de los conceptos de multiculturalismo e interculturalidad de Catherine Walsh y Gred Bauman, para comprender los procesos de acción y gestión del movimiento cultural de inmigrantes en Rio de Janeiro. Según Walsh (2010, p. 42),

La multiculturalidad se refiere a la multiplicidad de culturas existentes dentro de un determinado espacio: local, regional, nacional o internacional, sin que necesariamente tengan una relación entre ellas. En estos contextos el multiculturalismo se entiende como un relativismo cultural, es decir una segregación entre culturas demarcadas y cerradas sobre sí mismas sin aspecto relacional.

La misma Walsh (2010, p.43) nos explica que este el multiculturalismo se constituye dentro de dos contextos políticos diferentes; (a) las demandas de los grupos culturales subordinados dentro de la sociedad, que claman por justicia e igualdad y (b) las bases del Estado liberal; en el que todos supuestamente comparten los mismos derechos en una sociedad nacional monocultural, lo que en América Latina se aproxima a la democracia racial, que tolera las

diferencias sin problema o resistencia, ocultando la permanencia de las desigualdades e inequidades sociales.

La presencia de los colectivos de inmigrantes pretende cuestionar el concepto moderno de ciudadanía; por medio de una práctica artística que se articula desde abajo, para arriba; partiendo de las calles y de la autogestión, creando un legado propio sobre el lugar donde se está, articulado dialógicamente al lugar de donde se vino.

El aporte de Gerd Baumann (2001), para analizar la praxis multicultural, inicialmente critica el multiculturalismo global (tal como lo hace Walsh), problematizando que las formas de multiculturalismo con que el occidente está familiarizado son la representación organizada de la diferencia cultural, y su género más emblemático, son los desfiles multiétnicos, ya en lo que define como praxis multicultural procesual;

Nos encontramos no es un mosaico de cinco o de cincuenta culturas determinadas, cada una de ellas definida sin referencia a la otra, sino precisamente esa red elástica entrecruzada llena de identificaciones circunstanciales que demanda el concepto de nuestra teoría (Baumann, 2001, p. 115).

Sóngoro cosongo y la red de colectivos, no parece tener la problemática multicultural del desfile multiétnico. Por medio de su producción y gestión cultural, consiguen configurar una praxis multicultural procesual (en los términos de Baumann), llegado hasta generar su propio género musical; psicotropical musik y consolidarse como la primera orquesta de fanfarria de la ciudad. Este proceso multicultural dialógico va a derivar en la configuración de otros

colectivos culturales, que pretenden reivindicar su lugar de inmigrantes en su propia condición migratoria (ElHajji, 2012) con un producto propio, el cual dialoga con la escena local.

Conseguir un discurso sobre la cultura de carácter procesual, deriva en una praxis dialógica, donde ninguna comunidad y ninguna cultura se pueden definir sin hacer referencia a las demás. La praxis del multiculturalismo no se ocupa de las diferencias entre ellas sino del pensamiento multirelacionado, consideramos a los llamados otros como una parte necesaria de lo que somos (Baumann, 2001, p. 115).

Lo más importante para Sóngoro cosongo y los demás colectivos culturales analizados, es conseguir fusionar, sin blanquear, los distintos ritmos con los que sus músicos vienen viajando, para así convertirlos en parte del legado de la música carioca.

El proyecto intercultural de Walsh (2010), no es sinónimo de la praxis multicultural de Baumann (2001). Cada autor defiende sus ideales e intereses, de acuerdo con su lugar de enunciación, y en lo que concierne a este artículo, el proyecto de la praxis multicultural de Bauman (2001), no puede ser comprendido en el contexto latinoamericano sin la presencia del proyecto intercultural latinoamericano.

Para el contexto latinoamericano el multiculturalismo global sustenta la producción y administración de la diferencia dentro del orden nacional, para la expansión del neoliberalismo. La interculturalidad como es entendida en esta geografía, pasa primero por los grupos históricamente subalternizados, hacia arriba, apuntando cambios radicales en este orden. Su proyecto no es simplemente reconocer, tolerar o incorporarlo diferentes, dentro de la matriz y estructuras establecidas. Por el contrario

su proyecto es implosionar desde la diferencia, a las estructuras coloniales de poder. Con el reto, propuesta, proceso y proyecto de es reconceptualizar y refundar las estructuras sociales, epistémicas y existenciales que generen una escena y relación equitativa, entre: lógicas, prácticas y modos culturales diversos, de pensar, actuar y vivir (Walsh, 2010, p. 44).

Es necesario subvertir la herida colonial y la democracia racial que tanto caracteriza al Brasil; resaltando la presencia, acción y trayectorias del movimiento de inmigrantes, en los tiempos de Sóngoro cosongo. Lo cuales, por medio de expresiones armónicamente caóticas, ocupan de abajo para arriba, los espacios de la escena cultural carioca, por medio de la exaltación del legado afroamerindio; hilo conductor y articulador del encuentro intercultural de corazón abierto (recuerden que estamos en carnaval) entre inmigrantes y cariocas.

Concordando, con Walsh (2010), a nivel institucional, la interculturalidad en América latina aún no existe, es un proyecto en proceso, pero sí la podemos encontrar en los libros de poesía, en las canciones y en las calles del carnaval carioca; con el legado que ha dejado Sóngoro cosongo, desde Nicolás Guillén, pasando por los miles de bailadores de la inolvidable canción de Hector Lavoe, hasta el serio y amoroso trabajo de la banda musical de latino-carioca de psicotropical musik.

Para cerrar, nos gustaría agradecer a todas las/os inmigrantes que participaron directa o indirectamente con las fuentes primarias de este trabajo, y resaltar que esta producción es un sentido homenaje a la banda Songoro cosongo y a la red de colectivos aquí diseñada, que

apuesta cotidianamente por la construcción de una ciudadanía intercultural desde el arte y la cultura en las calles.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAFÍA / BIBLIOGRAPHIE / REFERENCES

Baumann, G. (2001). La praxis multicultural: lo banal y lo óptimo de los desfiles culturales al multiparentesco. In: G. Baumann, *El enigma multicultural: un replanteamiento de las identidades nacionales, étnicas y religiosas*. Barcelona: Ed. Paidós, 149-162.

Braga, A. (2013). Entrevista en el documental: Barrio de Santa Teresa – RJ. In: Ana Paula Van Onselen. Oficina de comunicación, curso de Jornalismo. Universidad Vega Almeida. Acceso: <https://www.youtube.com/watch?v=ezGSwLWBIsA>

Cogo, D. ElHajji, M. Huertas, A (Orgs). (2012). *Diásporas, migrações, tecnologias da comunicação e identidades transnacionais*. Bellaterra: Institut de la Comunicació, Universitat Autònoma de Barcelona.

ElHajji, M. (2008) Papel da Comunicação Comunitária Cultural na Construção de Espaços Identitários Transnacionais. In: B. Fuser. (Org.). *Comunicação para a Cidadania*. Rio de Janeiro: E-paperes.

_____. (2012). Rio de Janeiro-Montreal; conexões transnacionais ruídos interculturais. In: C. Denise, M. ELHAJJI, A. HUERTAS (Orgs.). *Diásporas, migrações, tecnologias da comunicação e identidades transnacionais*. Bellaterra: Institut de la Comunicació, Universitat Autònoma de Barcelona.

Galindo, C. (2012). Nicolás Guillén: vanguardia y compromiso social. *Revista Siempre*. En: <http://www.siempre.mx/2012/07/nicolas-guillen-vanguardia-y-compromiso-social/> Guillén, N. (2002). *Sóngoro cosongo y otros poemas*. Madrid: Ed Alianza Editorial.

Jelin, E. (2012). *Los trabajos de a Memoria*. Lima: Ed IEP Instituto de Estudio Peruanos.

RAE. (2017). *Diccionario de Lengua Española. Edición del Tricentenario*. Acceso: <http://dle.rae.es/?id=MUZjPaR>

Rubim, A. (2008). Políticas culturais do governo Lula / Gil: desafios e enfrentamentos. *Intercom – Revista Brasileira de Ciências da Comunicação*. 31, (1), 183-203.

Santa Filmes. (2007). *Sóngoro cosongo: com seu disco misturado com cachaça fica muito bom*. Tomás Magariños. ECO -UFRJ

Sarlo, B. (2007). *Tempo passado, cultura da memória e guinada subjetiva*. São Paulo; Belo Horizonte: Editorial Companhia das Letras, Editorial UFMG.

Schere-Warren, I. (2006). Das Mobilizações às Redes dos Movimentos Sociais. *Revista Sociedade e Estado*, 21(1), 109-130.

Walsh, C. (2009). *Interculturalidad, Estado y Sociedad; Luchas (De)coloniales de Nuestra Época*. Quito: Editorial Abya-Yala.

_____. (2010). Estudios (Inter)culturales en clave De-colonial. *Revista Tabula Rasa*, 12, 209- 227.

Artigo publicado em *Migrações transnacionais, interculturalidades, políticas e comunicação* / coord. por Denise Cogo, Amparo Huertas Bailén; Mohammed ElHajji (ed. lit.), 2020.

11

DOS USOS COMUNITÁRIOS DA WEBRADIOFONIA NO CONTEXTO MIGRATÓRIO TRANSNACIONAL

Mohammed ElHajji

João Paulo Malerba

1. MIGRANTES

As migrações são constitutivas da experiência civilizacional e até existencial da espécie humana: não somos migrantes por opção, mas sim por natureza. A própria epopeia humana iniciou-se no impulso de ampliar seus horizontes espaciais e mentais, multiplicar suas possibilidades de vencer as adversidades do espaço e do tempo e dar forma e sentido à sua jornada real e imaginada¹.

Migrações, transumâncias, peregrinações, mobilidade em geral e deslocamentos de todo tipo refletem a propensão humana em conhecer, descobrir, ir ao encontro do desconhecido, compartilhar com o diferente... comunicar, em suma. Mas, se desde as origens da sociedade humana não há como dissociar o fato migratório do ato comunicativo, com a chegada da modernidade a relação já íntima se tornou francamente simbiótica. Sendo a noção de comunicação aqui entendida em suas acepções materiais e simbólicas: meios de transporte, de aceleração da produção, de controle social e de difusão e troca de ideias.

¹ ELHAJJI, Mohammed. Mapas subjetivos de um mundo em movimento: migrações, mídia étnica e identidades transnacionais.

Trata-se de uma reconfiguração radical que não poupou nenhum dos aspectos da vida em sociedade, nos planos locais, regionais, nacionais e globais. Além das consequências sociais, terá também efeitos de ordem subjetiva e psicológica sobre o indivíduo moderno, ampliando sua capacidade autorreflexiva e reforçando sua vontade de liberdade e autonomia.

No nível macrosociológico, os séculos XIX e XX registraram contínuos deslocamentos populacionais rumo ao centro e às regiões mais ricas do planeta. As migrações humanas chegaram ao seu ápice, entrando numa fase de planejamento e administração verdadeiramente industriais, espelhando as técnicas de produção em massa, os ideais do fordismo e dos meios de comunicação de massa.

Porém, é no plano micro e molecular e/ou a partir de perspectivas sociológicas de proximidade que se pode realmente acessar os registros subjetivos do fenômeno – aqueles que traduzem com maior fidelidade a realidade e vivência imediata do ator principal do fato migratório: o migrante.

Mas o que é um migrante? Não há dúvida que a essência do sujeito migrante reside, antes de tudo, na sua estranheiridade. Além da constatação jurídica que define a situação legal do imigrante a partir de sua condição negativa de não nacional, há de se concordar que são a diferença, a alteridade e a externalidade do forasteiro que servem de indicadores e parâmetros para situá-lo e lhe dar sentido aos olhos da sociedade na qual se encontra e dos grupos majoritários e/ou

hegemônicos que o cercam: o estrangeiro é “o exterior e contrário” da sociedade e grupos dominantes².

O migrante se revela, então, um perfeito reflexo diferencial da maioria e ‘normalidade’; um catalisador da diferença da/na estrangeiridade e da própria diferença, até então despercebida, daqueles que se colocam ou se veem como norma e medida. A presença do estrangeiro tem, pois, esse potencial de provocar no observador estranheza e estranhamento; seja de modo positivo: maravilhamento e fascínio, ou negativo: repulsa e medo.

A estrangeiridade, enquanto signo e sintoma, tem o mérito de anular as fantasias de absolutismo e indiferença do sujeito central e nele insuflar o germe do relativismo crítico: “a diferença desse rosto revela um paroxismo que qualquer rosto deveria revelar ao olhar atento: a inexistência da banalidade entre os seres humanos”³. Do amor ao ódio, a presença do estrangeiro nos obriga a mostrar a nossa verdadeira natureza e revelar nosso modo verdadeiro de encarar o mundo.

2. MINORIAS

Em regra geral, os migrantes são minoritários; quantitativamente menores com relação aos grupos nacionais, étnicos ou culturais que dominam numérica e politicamente a sociedade de acolhimento. Debilidade ou precariedade quantitativa que resulta, muitas vezes, em condição e/ou estatuto social e político de subalternidade. O que, não

² SIMMEL, Georg. O estrangeiro, p. 265.

³ KRISTEVA, Julia. *Estrangeiros para nós mesmos*, p. 12.

raramente, resulta em diversas formas de discriminação, racismo, xenofobia, opressão ou estigmatização do grupo minoritário e seus membros.

As minorias, segundo Appadurai⁴, são uma categoria social e demográfica recente, “essencialmente vinculadas a ideias sobre nação, população, representação e enumeração, que não têm mais de que alguns séculos de idade” e se deve ao aprimoramento contemporâneo das “técnicas de contar e classificar e de participação política” intrínsecas à época moderna⁵. A figura minoritária do migrante corresponde, de certo modo, à noção de “pequeno número”, proposta por Appadurai e que se refere a formas contemporâneas de negatização simbólica de grupos indesejados da sociedade, a fim de positivar a totalidade da comunidade. Mas, a “pequenez” do número não se reduz ao seu aspecto formal, quantitativo e concreto. A minoria, segundo Sodré⁶, se caracteriza, dentre outros aspectos, por sua vulnerabilidade jurídico-social, na medida em que o grupo minoritário, tal como é o caso dos migrantes, “não é institucionalizado pelas regras do ordenamento jurídico-social vigente”⁷. Do ponto de vista jurídico, o termo estrangeiro designa o indivíduo ou conjunto de indivíduos que, embora estejam vivendo num determinado Estado, “não pertencem ao círculo daquelas pessoas que possuem a nacionalidade desse Estado”. Trata-se, portanto, de um referencial negativo⁸.

⁴ APPADURAI, Arjun. *O medo ao pequeno número. Ensaio sobre a geografia da raiva*.

⁵ *Ibidem*, p. 45.

⁶ PAIVA, Raquel, BARBALHO, Alexandre (orgs.). *Comunicação e cultura das minorias*.

⁷ *Ibidem*, p. 13.

⁸ SOARES, Guido Fernando S. Os direitos humanos e a proteção dos estrangeiros, p. 170.

O estatuto jurídico e social excepcional do migrante é apontado por Sayad⁹ como principal fonte das discriminações e injustiças por ele sofridas. Condição de não nacional que frisa o estado de não sujeito ou sujeito mínimo, dotado de direitos mínimos, no limite do não humano; apenas o necessário para garantir a sua sobrevivência imediata, sem dignidade ou expectativas a médio ou longo prazo. “Um imigrante só tem razão de ser no modo do provisório e com a condição de que se conforme ao que se espera dele”¹⁰. As consequências desse estado, todavia, não se limitam ao campo político administrativo; pelo contrário. Trata-se, na verdade, de um longo trabalho de despojo do sujeito migrante de sua própria humanidade, subjetividade e direito à dignidade que se dá de modo gradativo e através de uma complexa engrenagem retórica e simbólica.

Mezzadra¹¹, por sua vez, considera as migrações enquanto movimento social global que não pode ser dissociado do conjunto de movimentos sociais que ocorrem pelo planeta. Radicalizando a dimensão autonomista da multidão, ele refuta as abordagens vitimizantes da figura do migrante; antes, ele adota o princípio de produção de subjetividade no capitalismo como perspectiva metodológica e conceitual. Assim, paralelamente aos dispositivos de dominação e exploração da nossa fase do capitalismo, novas práticas de emancipação e igualdade são experimentadas.

⁹ SAYAD, Abdelmalek. *Imigração ou os paradoxos da alteridade*.

¹⁰ *Ibidem*, p. 55.

¹¹ MEZZADRA, Sandro. *Multidão e Migrações: a autonomia dos migrantes*.

O próprio princípio de cidadania, entendido pelas abordagens clássicas enquanto estatuto jurídico formal, é reinterpretado na perspectiva autonomista a partir de seus atributos combativos. A mobilização social, política e cultural dos migrantes é considerada, em si, como uma ação cidadã concreta e prática, fundada no supremo “direito de reivindicar direitos”¹². Ação que acaba transformando, na prática, as noções de democracia e cidadania, e transbordando os limites do Estado-nação, para se inscrever na tradição humanista que não dissocia o ideal democrático dos direitos humanos universais.

Além da vulnerabilidade jurídico-social, já exposta, Sodré¹³ qualifica os grupos minoritários pela sua identidade incompleta ou não reconhecida, a obrigação de travar lutas contra-hegemônicas e a necessidade de se organizar discursivamente para negociar seus status social político e simbólico. Luta e organização que se dão, hoje, principalmente nos espaços midiáticos, em torno e em função dos meios de comunicação. O que nos leva à questão da comunidade e da comunicação comunitária – de modo geral e no caso específico das migrações transnacionais.

3. COMUNIDADES TRANSNACIONAIS

No Brasil, duas autoras em especial têm trazido valiosas contribuições ao debate em torno da questão comunitária. Para Peruzzo¹⁴, os grupos sociais humanos precisam, para serem definidos

¹² *Ibidem*, p. 28.

¹³ SODRÉ, Muniz. Prefácio.

¹⁴ PERUZZO, Cecilia et alii (orgs.). *Comunicación y movimientos populares: ¿cuales redes?*

enquanto comunidades, preencher alguns requisitos de ordem objetiva e subjetiva, tais como a existência, no seu âmbito, de uma cultura comum; sentimento de pertencimento; objetivos comuns, identidade natural e espontânea entre os interesses dos seus membros; relações e interações significativas; a participação ativa na vida da comunidade; uma língua comum; um território comum, etc.¹⁵

Já Paiva¹⁶, apreende a comunidade enquanto instrumento de transformação social e de autonomização dos grupos minoritários ou marginalizados. Ao mesmo tempo em que considera a comunidade, na sua forma original e tradicional, incompatível com os regimes de consumismo e individualismo que predominam em nossa época, Paiva enfatiza a sua pregnância semiótica mobilizadora. Meio de resgate da cidadania, a comunidade precisa, antes, se reinventar para se adequar ao quadro social e político atual; notadamente através de sua ação comunicativa, indissociável da própria organização comunitária.

Na verdade, comunidade e comunicação remetem à mesma raiz etimológica e apontam para o mesmo horizonte filosófico. Comunicar, formar uma comunidade ou entrar em comunhão implicam no mesmo gesto existencial de troca, partilha, participação, contribuição, aproximação e vinculação. Uma comunidade é, portanto, uma comunidade de sentidos, o lugar (físico/territorial ou simbólico/imaginário) onde é produzido, veiculado e compartilhado o sentido comum ao corpo do grupo na sua totalidade reflexiva. Se a comunicação é um processo de produção

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ PAIVA, Raquel. *O Espírito Comum: comunidade, mídia e globalismo*.

de sentido, a comunidade é o *locus* em que esse sentido é construído, transmitido, trocado, codificado e decodificado.

Assim, há de lembrar que, dentre as principais atribuições de natureza social e política intrínsecas à comunicação comunitária está, em primeiro lugar, o seu caráter discursivo responsável pela enunciação e manutenção da identidade do grupo ao qual pertence. No entanto, o discurso (identitário, político e social) que atravessa os meios de comunicação comunitários não é destinado exclusivamente às estruturas organizacionais do grupo, nem é recebido apenas por seus membros. Pelo contrário, as instâncias sociais e políticas extracomunitárias são igualmente alvo da mídia comunitária. Não há dúvida, pois, que um dos principais objetivos da comunicação comunitária é permitir aos membros da comunidade de se expressarem e participarem dos debates políticos que ocorrem dentro da esfera pública, no afã de fazer ouvir as suas vozes e fazer valer seus pontos de vista.

No caso específico das comunidades migrantes, o espaço migratório não pode ser reduzido à sua dimensão física tradicional. O espaço migratório se destaca, antes, pela multiplicidade dos modos de sua ‘produção’ social e simbólica¹⁷ e a natureza intrinsecamente multiterritorial tanto da sociabilidade como da subjetividade do migrante.

Territórios que podem ser tanto reais e materiais como também ou apenas subjetivos, imaginários e existenciais¹⁸, produzidos a partir dos processos e dispositivos de enunciação da identidade coletiva do grupo

¹⁷ LEFEBVRE, Henri. *La production de l'espace*.

¹⁸ GUATTARI, FÉLIX. *Caosmose: um novo paradigma estético*. São Paulo: Ed. 34, 1992.

ou comunidade. O que significa, em primeiro lugar, que a cartografia deste espaço não corresponde fielmente a um determinado ‘espaço social nacional’, nem pode se restringir a seus recortes estatais nacionais conhecidos e/ou suas instâncias políticoadministrativamente reconhecidas.

Dois conceitos são centrais para essa discussão: transnacionalismo e diáspora. Em que diz respeito ao primeiro, conforme já desenvolvido em estudos anteriores, acreditamos que a ideia de transnacionalismo deve ser examinada à luz das recentes transformações históricas responsáveis pela reconfiguração do conjunto das paisagens sociopolíticas da nossa época.

Nossa definição do conceito remete aos modos de organização e ação das comunidades humanas inseridas em mais de um quadro social nacional estatal, tendo referenciais culturais, territoriais e/ou linguísticos originais comuns, e conectadas através de redes sociais transnacionais que garantem algum grau de solidariedade ou identificação além das fronteiras formais de seus respectivos países de destino. Trata-se, portanto, de um fenômeno ‘pós-estado-nacional’ inerente à realidade social e política que caracteriza o mundo contemporâneo, sendo a diversidade cultural e identitária, os pluripertencimentos, a multiterritorialidade e as formações diaspóricas cada vez mais a norma¹⁹.

A característica mais importante desse quadro acima descrito é, todavia, a centralidade dos processos e tecnologias de comunicação na sua

¹⁹ ELHAJJI, Mohammed. *Les radios communautaires à l'ère des nouvelles technologies: de l'impératif de se réinventer pour perdurer*.

ordenação; efetivando modalidades culturais e modos de enunciação identitários propriamente transnacionais. Com o barateamento e a popularização das tecnologias de comunicação e, ao mesmo tempo, a sua sofisticação, ampliação de seu campo de ação, aumento de sua acessibilidade, banalização de seu manuseio e sua definitiva universalização, se pode notar que a maioria das comunidades diaspóricas espalhadas pelo mundo dispõem de um impressionante arsenal de meios de comunicação comunitária – tanto local como transnacional.

Com relação ao segundo conceito, vale lembrar que se, originalmente, a noção de ‘diáspora’ remetia à ‘dispersão dos judeus ao longo dos séculos’, hoje, seu uso é admitido para traduzir a realidade social, cultural e política de “qualquer pessoa ou população étnica que abandona a pátria tradicional da sua etnia, estando dispersa por outras partes do mundo”²⁰. No entanto, com o aumento do poder da internet, no fim dos anos 1990, a questão da diáspora desencadeou o desenvolvimento de uma ampla literatura cada vez mais voltada para as relações tecidas pelas comunidades de migrantes através das TICs. O que vai acabar configurando, ao longo da década, o conceito de ‘webdiáspora’.

Hoje, aceitam-se como sinônimos de ‘webdiáspora’, noções como ‘e-diáspora’, ‘web diaspórica’, ‘diáspora networks’, ‘diáspora digital’, entre outras. Entretanto, pondera Claire Scopsi, que “a publicação de sites por membros de uma comunidade transnacional não pode ser vista como um

²⁰ OIM. *Glossário sobre migração*, p. 18.

critério único de classificação de webdiáspora, (...) critérios de coesão e reivindicação identitária nos ajudam a sair desse ciclo vicioso”²¹.

A webdiáspora, segundo ela, além de se referir claramente a sites ou outros formatos internéticos produzidos por membros da diáspora fora do país de origem, deve remeter a um modelo de organização social virtual em torno de elementos culturais compartilhados pela comunidade em sua dimensão transnacional, no afã de reforçar o sentimento de pertencimento identitário de seus membros e subtender suas ações reivindicativas. Em termos práticos, se pode definir a webdiáspora a partir da reapropriação das TICs pelos imigrantes e os usos sociais e subjetivos delas decorrentes; ao exemplo da experiência das webrádios aqui exposta.

4. ONDAS COMUNITÁRIAS

Não há dúvida que a década de 1980 é a que marca a redemocratização no Brasil. Depois de mais de 20 anos de ditadura militar, a luta pela volta de eleições diretas e o processo constituinte foram importantes para o fortalecimento da sociedade civil brasileira, devido, em grande parte, ao protagonismo da comunicação popular e à consolidação de um movimento nacional e internacional de organização e apoio à luta das rádios comunitárias.

É que a maioria dos países – inclusive o Brasil – não previa em suas legislações qualquer reserva de espectro para a radiodifusão não comercial ou não estatal de baixa potência. Com isso, iniciou-se um

²¹ SCOPIS, Claire. Les sites web diasporiques: un nouveau genre médiatique?, p. 91.

processo – ainda em curso – de fechamento sistemático de rádios sem outorga, muitas vezes com truculência policial e violação de direitos civis.

No Brasil, esse movimento culminou na legalização das rádios comunitárias em fevereiro de 1998, em meio a um governo neoliberal e fruto de um Congresso zeloso pelo tema: dos parlamentares membros da Comissão de Comunicação, Tecnologia e Informática, responsável pela aprovação do projeto de lei que regulamentaria a radiodifusão comunitária no Brasil, 70% eram donos ou tinham interesses indiretos em empresas de rádio e televisão²².

O resultado foi uma lei que limita o pleno desenvolvimento das comunitárias legalizadas, hoje 4.641²³ em todo o país. Um estudo nosso²⁴ demonstra que, dentre todos os países da América do Sul, o Brasil tem a lei mais restritiva de radiodifusão comunitária no que concerne: definição legal das rádios comunitárias, potência e alcance de transmissão, reserva de espectro, possibilidades de sustentabilidade e prazo de outorga.

Um elemento importante para a presente análise é o próprio entendimento de rádio comunitária na legislação brasileira: ao estabelecer logo em seu primeiro artigo que o funcionamento da emissora está restrito “ao atendimento de determinada comunidade de um bairro e/ou vila”, a lei atende somente comunidades geográficas excluindo as chamadas comunidades de interesse, reconhecida em leis

²² COSTA, Mauro Sá Rego, HERMANN JUNIOR, Wallace. Rádios Livres, rádios comunitárias, outras formas de fazer rádio e política.

²³ Dados obtidos no site do Ministério das Comunicações, última atualização em 30.09.2014.

²⁴ MALERBA, João Paulo. Rádios comunitárias: panorama da situação legal na América Sul.

congêneres de países vizinhos como Argentina, Equador e Uruguai. Tal restrição é reforçada com a potência de transmissão limitada a 25 watts de potência e em FM (modulação típica para transmissões locais).

Com isso, no Brasil, comunidades etnolinguísticas e migrantes que não se conformam em comunidades geográficas ficam impedidas de constituir meios eletrônicos próprios de comunicação. De acordo com os princípios de universalidade de meios e sujeitos estabelecidos no Sistema Interamericano de Direitos Humanos para o exercício do direito à liberdade de expressão, tais limitações configuram uma violação de direitos em que setores sociais estão privados de aceder a todos os meios possíveis de expressão e informação.

Além disso, a elevada burocracia e a ineficiência do Estado em conceder outorgas arrastam muitas rádios comunitárias para a ilegalidade. De acordo com os dados levantados pela ONG ‘Artigo 19’ relativos a 2011, durante um período de quatro anos, o Ministério das Comunicações acumulou 11.842 processos pendentes para análise, dando conta de somente 30% dos casos (5.322 de um total de 17.164)²⁵. Com isso, a espera pela outorga pode chegar a 10 anos. A outra face desse processo é o fechamento permanente de rádios sem outorga e condenação de seus comunicadores populares, cifra que ultrapassa sistematicamente o número de concessões²⁶.

Porém, sob ausências legais, leis restritivas ou favoráveis, em todo o mundo, as rádios comunitárias seguem relevantes na luta pelos

²⁵ Artigo 19; Associação Mundial de Rádios Comunitárias – Amarc Brasil; Movimento Nacional de Rádios Comunitárias. *Situação das rádios comunitárias no Brasil*.

²⁶ Cf. *ibidem*.

direitos humanos, em geral, e pelo direito à comunicação, em particular. Além do mais, inauguram um novo capítulo, ao acompanharem a tendência geral de hibridização, digitalização e convergência midiática.

5. DO HERTZ AOS BITS

Com a digitalização e a irreversível tendência de hibridação e convergência midiática, aquele que é considerado o primeiro meio eletrônico de comunicação verdadeiramente massivo passa hoje por um interessante (novo) processo de reinvenção de suas técnicas e ampliação de suas potencialidades.

Para permanecer relevante e inovador, o rádio vai incorporando técnicas, adapta sua linguagem e inaugura possibilidades no diálogo com outras mídias. O resultado tem sido a ampliação de sua presença, tornando-se um veículo cada vez mais híbrido. Por conta de espaço e foco, iremos destacar três transformações que afetam mais diretamente as rádios comunitárias (e a própria Comunicação Comunitária): a digitalização do rádio, o surgimento dos *podcasts* e as *webrádios*.

O chamado rádio digital faz uso do espectro eletromagnético (da mesma forma que o chamado rádio analógico, o que tradicionalmente conhecemos) para, através de ondas eletromagnéticas, transmitir informação audiofônica (e outras) em sinais digitais (*bits*). Entre as muitas vantagens dessa tecnologia destacam-se: a possibilidade de melhoria da qualidade do som (rádio FM com qualidade de CD e rádio AM com qualidade de FM); a incorporação de serviços adicionais, como imagens e textos a partir de letreiros digitais nos receptores, com

informações como notícias, previsão do tempo e publicidade – o que implica: possibilidades de novos modelos de negócios e maior participação no mercado publicitário; dependendo do modelo e do marco regulatório correspondente, há um uso mais eficiente do espectro, o que poderia favorecer a pluralidade de emissoras, ampliando a participação de rádios comunitárias, educativas, associativas, comerciais etc.; possibilidade de interatividade; menor consumo de energia elétrica; e possibilidade de multiprogramação (mais de uma estação transmitindo na mesma frequência do *dial*).

Mas o que parece um mar de vantagens esconde custos, disputas políticas, comerciais e industriais, além da difícil mudança no hábito do receptor. Para adequar-se à digitalização do rádio as emissoras têm de mudar seus equipamentos de transmissão. Da mesma forma, para escutar uma emissão de rádio digital é necessário ter um aparelho receptor de sinais digitais. Tanto na transmissão quanto na recepção, os custos dependerão muito do modelo que se adote em cada país e também o desenvolvimento da indústria local.

Em 2005, o Brasil iniciou os primeiros testes com dois dos quatro modelos existentes: a escolha está entre o europeu DRM (Digital Radio Mondiale) e o americano HD Radio\IBOC (High Definition Radio/In-Band-On-Channell). Porém, entre idas e vindas, passados 10 anos desde os primeiros testes, até hoje não se encontrou definição.

Para as rádios comunitárias brasileiras, o rádio digital apresenta possibilidades e muitos riscos. Como já foi dito, com o melhor aproveitamento do *dial*, o hoje reduzido espaço para as comunitárias (um canal por região, ou seja, cerca de 2% do total) poderia ser ampliado

sem a desculpa da escassez de espectro. Por outro lado, como afirma Arthur William, membro da Associação Mundial de Rádios Comunitárias (AMARC Brasil) e integrante do Conselho Consultivo do Rádio Digital, “como não há permissão para publicidade do comércio local e fundo público para financiamento das rádios, as comunitárias não têm condições de se digitalizarem. Os equipamentos de transmissão são caros e, sem mecanismos de sustentabilidade, será impossível uma migração tecnológica para essas estações”²⁷.

Além disso, há incompatibilidade tanto dos testes realizados pelo Ministério das Comunicações quanto nos próprios padrões em disputa com a realidade legal atual das rádios comunitárias. Como foi dito, a Lei 9.612 estabelece 25 Watts de potência: “como no digital a potência é bem menor que a analógica, ruídos urbanos podem gerar um verdadeiro ‘apagão’ das rádios comunitárias que já operam em muita baixa potência nas transmissões analógicas”²⁸.

Criado em 2004, também chamado de *audiocast*²⁹, o *podcast* é uma modalidade assíncrona (emissor e receptor não compartilham a simultaneidade da emissão e recepção) de radiodifusão sob demanda, cujo nome resulta da junção da expressão *public on demand* + *casting*. Trata-se de programas radiofônicos, de diferentes gêneros (jornalísticos, artísticos, musicais, científicos etc.), normalmente gravados em formato mp3 para serem facilmente baixados da internet e escutados em mp3 players, celulares ou mesmo no computador à

²⁷ WILLIAM, Arthur. *Rádio Digital: padrão será escolhido no Brasil em 2013?*

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ PRADO, Magaly. *Audiocast nooradio – redes colaborativas de conhecimento*.

escolha do receptor. O uso é majoritariamente amador, mas mesmo as estações de rádio aderiram, oferecendo em seus sites programas específicos de suas grades em formato de *podcast*.

Quanto ao nosso tema, é interessante notar *podcasts* de temática ligada aos direitos humanos profusamente encontrados na rede. Na maioria das vezes, trata-se de iniciativas individuais e pontuais de ativistas (ou seja, iniciativas não comunitárias, na acepção usual do termo), mas não são incomuns rádios comunitárias hertzianas e webrádios comunitárias que já disponibilizam parte da sua programação sob essa modalidade.

Vemos aí interessantes tensionamentos sobre o entendimento clássico de rádio comunitária, ao mesmo tempo em que presenciamos seu dinamismo em acompanhar as inovações tecnológicas com inovações sociais. Tensionamento similar presenciamos numa modalidade de rádio existente desde o início da popularização da internet, em meados da década de 1990: as webrádios.

6. WEBRADIOCOMUNITARISMO

Webrádios, rádios virtuais, e-radio, rádio via internet, rádio online: diferentes denominações para o serviço de transmissão de áudio via internet com a tecnologia *streaming* gerando áudio em tempo real. Assim como na rádio hertziana, aos ouvintes se apresenta uma programação continuada (sem a possibilidade de pausa ou replay) – o que diferencia a webrádio do *podcasting* (que envolve *download* e não *streaming*). A transmissão é ao vivo, sincrônica, em caráter mundial,

mas o sinal das emissoras é transmitido por quaisquer que sejam as formas de conexão à internet.

As primeiras webrádios datam do início da popularização da internet, em meados dos anos 90. Segundo a Associação Brasileira de Emissoras de Rádio e Televisão (Abert), os internautas dispunham, já em setembro de 1997, de 29 rádios virtuais nacionais³⁰. Desde então o seu crescimento tem sido exponencial. O que atinge também as rádios comerciais que buscam a abrangência da web: em 2012, 84,1% das comerciais hertzianas brasileiras já transmitiam seus programas pela internet³¹.

Ainda não temos números atualizados sobre a utilização da webrádio por rádios comunitárias brasileiras³². Em 2006³³, realizamos uma pesquisa com 100 emissoras no intuito de aferir o nível de apropriação das novas tecnologias. Naquele momento, verificamos que quase um quarto (23%) afirmava já transmitir on-line e 67% declaravam a intenção de fazer tal uso da Internet (somente 5% acreditavam não haver importância em transmitir via web): ou seja, 90% das emissoras em questão já transmitiam ou pretendiam transmitir on-line.

³⁰ KISCHINHEVSKY, Marcelo. *O rádio sem onda: convergência digital e novos desafios na radiodifusão*, p. 78.

³¹ Disponível em <http://www.telesintese.com.br/sem-padrao-digital-definido-rádios-usam-internet-p-ara-sobreviver/>. Acesso em: 19.03.2014.

³² Esse é um dos objetivos de nossa pesquisa de doutoramento intitulada *Rádios comunitárias no limite*, que analisa as recentes transformações sociais, políticas e tecnológicas pelas quais têm passado as rádios comunitárias brasileiras, com o apoio do CNPq. Uma pesquisa quantitativa com 100 rádios comunitárias (de diversos tipos) e uma pesquisa qualitativa com 10 emissoras pretendem, entre outros objetivos, averiguar o nível de apropriação tecnológica (e suas inovações técnicas e sociais) desses atores sociais.

³³ Cf. MALERBA, João Paulo. *Rádios Comunitárias: ampliando o poder de ação*.

Em 2005, Peruzzo realizou uma pesquisa com 94 emissoras que disponibilizavam site na internet³⁴. Ao fim da análise, conclui-se que a presença das rádios comunitárias na internet ainda é modesta, sem um “apoderamento total da tecnologia digital, de modo a usufruir todos os recursos que ela oferece”³⁷. A pesquisa também revelou que a maioria das emissoras analisadas evidencia fortes laços comunitários com suas localidades de origem, apesar de os maiores beneficiários de tal apropriação serem os próprios realizadores de tais iniciativas. A entrada tímida, mas promissora das rádios comunitárias no mundo virtual se figura como uma ampliação da cidadania através do exercício do direito humano à comunicação e inaugura mais uma alternativa de as rádios comunitárias driblarem restrições legais através das possibilidades tecnológicas contemporâneas.

Num primeiro momento, apesar de tecnicamente simples, manter uma webrádio no ar era algo caro: é preciso pagar uma taxa mensal a um servidor de *streaming* dedicado, cujo valor depende da qualidade de transmissão e da quantidade de ouvintes simultâneos. Normalmente a emissora estabelece um teto máximo e, passado esse número, o ouvinte seguinte não consegue acessar a webrádio. Mas vale destacar que esse valor caiu expressivamente nos últimos anos, como também existem vários projetos de apoio a esse tipo de iniciativa que, no intuito de democratizar os meios alternativos de comunicação, fornecem recurso gratuitos de ‘servidor dedicado’.³⁵

³⁴ PERUZZO, Cicília. *Rádio Comunitária na Internet: apoderamento social das tecnologias*, p. 2. ³⁷ *Ibidem*, p. 14.

³⁵ É o caso do Projeto Dissonante (<http://www.dissonante.org>), uma iniciativa de estudantes e entusiastas do rádio livre da Universidade de Brasília. Surgido em 2007, trata-se de um braço de ação do Programa de Extensão Comunicação Comunitária (FAC/UnB) ainda que gerido por um coletivo que atua

Quanto às suas características, a webrádio coloca em xeque alguns dos pressupostos clássicos do veículo rádio: 1) Trata-se de um meio essencialmente desterritorializado e não massivo: o webrádio tem, potencialmente, audiência mundial e seu público tende a atender mais a uma comunidade de interesse que a uma comunidade geográfica; 2) atende um público bastante segmentado; 3) ampliação da interatividade; 4) convergência midiática; 5) permite a recepção a partir de qualquer parte do mundo, o que pode beneficiar diretamente populações migrantes ou demais comunidades de interesse fisicamente dispersas; 6) desregulamentação: enquanto que para realizar legalmente o serviço de radiodifusão sonora é necessário obter uma concessão do Estado, qualquer pessoa pode ter uma rádio pela internet, sem burocracia ou constrangimento legal. Há, como se pode observar, um eminente potencial democratizante na webrádio.

A webrádio se apresenta como uma alternativa viável para uma série de atores sociais que se sentem excluídos do cenário midiático e que encontram dificuldades para acessar legalmente as outorgas de radiodifusão – como é o caso dos imigrantes. De fato, as atuais restrições da Lei brasileira de radiodifusão comunitária dificultam seu acesso especialmente por comunidades de natureza diaspórica:

- 1) Lei vinculada à comunidade territorial. Como foi tratado no tópico 4, o serviço de radiodifusão comunitária no Brasil está direcionado para comunidades geográficas, o que se reforça com a limitação de 25 watts de potência e

de forma colaborativa e voluntária. Tem como foco facilitar que rádios comunitárias, organizações sociais, grupos de ativistas etc., ou seja, coletivos acedam ao serviço de webradiodifusão.

transmissão exclusivamente em FM. Isso exclui uma série de atores coletivos, como migrantes e demais comunidades de interesse que se organizam para além do território;

- 2) Impossibilidade de estrangeiros acederem ao espectro eletromagnético. Somente “brasileiros natos ou naturalizados há mais de dez anos” podem ser dirigentes de rádios comunitárias. Retomando a discussão empreendida no tópico 2, sob a pretensa proteção dos interesses nacionais, tal limitação acaba por avigorar o estatuto social e político de subalternidade do migrante;
- 3) Obrigatoriedade do Português nas emissoras. Existem previsões sobre a veiculação de conteúdos em português nas concessões de radiodifusão (Norma de Acessibilidade e alguns contratos para a prestação do serviço entre emissoras e União), o que virtualmente impede comunidades migrantes de acederem integralmente sua língua originária nas ondas hertzianas. Há aqui toda uma discussão sobre a artificialidade da ideia de nação, reforçada pela língua;
- 4) Restrições de financiamento. As rádios comunitárias estão impedidas de realizar qualquer tipo de publicidade comercial, mesmo que seu retorno seja para a própria emissora (tendo em vista que, por princípio, são entidades sem fins de lucro), apenas podendo aceder apoio cultural e doações. Ora, isso atinge o calcanhar de Aquiles das comunitárias, normalmente direcionadas a grupos social, política e economicamente desfavorecidos. No caso de comunidades migrantes vemos a dificuldades de autofinanciamento para um grupo, na maioria das vezes, estigmatizado e com carências econômicas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Assim, tanto no âmbito acadêmico quanto associativo e da sociedade civil em geral, vislumbram-se desafios inéditos para a área de estudo da comunicação comunitária e para a própria luta pelo direito humano à comunicação. Direito que se no contexto comunitário como

todo, constitui um dos elementos centrais para a organização da coletividade enquanto unidade social, no caso específico das comunidades migrantes e diaspóricas, tal prática adquire importância e valor vitais para a sobrevivência e prosperidade do grupo em suas dimensões identitárias, culturais, sociais e políticas.

Todavia, a guinada internética aqui abordada é passível de múltiplas leituras e análises. Primeiro, no plano teórico, há de se atentar ao fato de que, conforme já assinalado, o caráter virtual das webrádios coloca em xeque toda a literatura consensual sobre a suposta primazia do elemento espacial e territorial enquanto condição *sine qua non* para a existência e sobrevivência das comunidades e o sucesso de seus sistemas de comunicação. Ao mesmo tempo em que se tem que reconhecer que esse estatuto ‘a-espacial’ ou ‘supralocal’ do novo médium (suporte e linguagem confundidos) corresponde melhor à natureza diaspórica, transnacional e multiterritorial das comunidades migrantes.

Sem esquecer que a virtualização das rádios comunitárias permite driblar as restrições impostas às rádios hertzianas, as dificuldades abusivas de ordem burocrática para a obtenção do direito de emitir e as incertezas do futuro da radiofonia digital no Brasil. A webradiofonia permite às comunidades migrantes romper as limitações físicas e técnicas que impedem o alcance necessário para seus membros geograficamente dispersos, no afã de conectá-los e sincronizar a sua atenção coletiva em torno dos mesmos discursos sociais, culturais e políticos. O que viabiliza uma maior mobilização dessas comunidades, tanto no plano local como transnacional, para a conquista de direitos

sociais e políticos e, numa perspectiva mais ampla e mais longa, a efetivação da tão sonhada cidadania universal.

Por outro lado, observa-se que, muitas vezes, as webrádios comunitárias, sejam elas diaspóricas ou não, são o fruto de iniciativas pessoais de indivíduos ou grupos isolados, e não, como é geralmente o caso nas rádios comunitárias tradicionais, a consequência de decisões institucionais tomadas por instâncias legais e juridicamente representativas. Fato que, a nosso ver, não deve ser interpretado enquanto indicador de declínio ou enfraquecimento do espírito comunitário, mas sim como reflexo do potencial de autonomização (*empowerment*) política e social do sujeito comunicante inserido no atual ambiente tecnológico, marcadamente rizomático e distribuído em rede ou rede de redes. Para os estudos de comunicação comunitária apresenta-se o desafio de dar conta de objetos novos ao escopo inicial de seus estudos: manter a perspectiva crítica, mas aberta para iniciativas pontuais e inovadoras, porém de viés cidadão. Para tal, vemos a necessidade de buscar novos e renovar antigos marcos conceituais para dar conta desse novo ambiente.

É preciso, ainda, reconhecer que a própria prática midiática e comunicativa relativa ao atual contexto tecnossocial não parece priorizar as funções sobre as funcionalidades, mas sim optar por estratégias plurais e híbridas, nas quais o suporte se dilui na finalidade comunicativa e social³⁶. Assim, muitos dos migrantes, entrevistados em investigações empíricas realizadas pelo grupo de pesquisa ‘diaspotics.org’, deixam claro

³⁶ ELHAJJ, Les radios communautaires..., *op. cit.*

que todos os aplicativos dos quais eles dispõem são usados quase que paralelamente, dependendo da tendência do momento, da disponibilidade ou da escolha da maioria da comunidade.

As tecnologias não seriam adotadas de modo singular e isolado, mas sim apropriadas enquanto parte de uma ecologia cognitiva maior, constituída pelo conjunto das redes sociais e a ‘tecnosfera’ que as engloba. Ou seja, os imigrantes fazem usos comunitários de toda uma gama de aplicações e recursos midiáticos disponíveis na rede – mesmo que a finalidade inicial desses não tenha vocação comunitária. Assim, tanto a produção midiática propriamente comunitária do grupo (blogs, páginas pessoais, perfis no *Facebook*, grupos no *Whatsapp*, *Skype*, *Viber*, etc....) como a mídia do país de origem (imprensa, rádios e TV) disponível online e a mídia comunitária das ‘comunidades irmãs’ espalhadas pelo mundo acabam constituindo um mesmo *continuum* conteudístico ético e estético em contínua circulação e reinterpretação entre os membros da comunidade.

A essa diversidade dos usos e reapropriações das tecnologias de comunicação pelo público migrante corresponde uma notável pluralidade dos modos de organização, apresentação e funcionamento das webrádios – devido à mutabilidade desses meios e sua predisposição à experimentação e inovação. Na verdade, conforme constatamos em nossa pesquisa em curso, não é fácil isolar a atividade webradiofônica do conjunto das ações internéticas empreitadas pelos imigrantes e comunidades diaspóricas em seu trabalho de construção de uma identidade cultural e política local/transnacional. Todavia, acreditamos que seja interessante concluir esse nosso percurso analítico com alguns

exemplos de webrádios pelo mundo; não no sentido de exaurir a totalidade de possibilidades oferecidas pelas TICs nesse registro ou de definir algum padrão normativo, mas, antes, ilustrar a pluralidade acima referida.

Um desses exemplos é o da webrádio ‘Migrantes’ (www2.redesul.am.br/rsradios/index.php). Voltada para o “brasileiro e que está morando fora de sua querida Pátria”, a webrádio pertence ao Centro Scalabrino de Comunicação, do Seminário São Carlos na cidade de Guaporé (RS) e faz parte da Rede Sul de Rádio, que engloba uma dezena de emissoras do interior do Rio Grande do Sul. Ainda que institucionalmente vinculado a uma organização religiosa e sem abertura formal à participação direta de membros da comunidade, tal espaço virtual tem servido como canal de informação para migrantes, a partir de uma perspectiva social, cultural e de direitos. Sua gênese católica remete à origem de muitas das rádios comunitárias latino-americanas, surgidas a partir de iniciativas de uma ala mais progressista da Igreja e gradativamente apropriadas por suas comunidades para fins de mobilização social e luta pela cidadania.

A rádio, inaugurada em 2009, é presente em diversas plataformas tais como a página do Centro Scalabrino, redes católicas, sites parceiros e Facebook. Além de sua programação diária em português e espanhol, a webrádio também disponibiliza banco de imagens, agenda de eventos e programas informativos em *podcast*. Seu conteúdo, tanto sonoro como imagético e textual, é voltado para os direitos políticos e sociais dos migrantes, os direitos humanos em geral, a defesa do meio ambiente e

o reforço da identidade brasileira – conforme informa a própria página da rádio.

A ‘Voz do Haiti’, nosso segundo exemplo, interessa justamente pelo fato de não ser exatamente uma webrádio, mas, antes, um programa de rádio voltado para a comunidade haitiana recém estabelecida no Brasil. Produto de uma parceria com a ONG ‘Viva Rio’, o programa integra a grade da ‘Rádio Viva Rio’ – trazendo, num estilo dinâmico, interativo e multilíngue, “informação, cultura, música, tecnologia e as últimas notícias do país caribenho”. Motivo pelo qual o caso nos parece uma boa ilustração de nossa premissa relativa à ‘diluição’ da webradiofonia num quadro maior de plataformas e aplicativos, onde as funções precedem as funcionalidades.

Assim, o mais importante dessa experiência é a articulação do ‘Voz do Haiti’ com o conjunto de ações promovidas pela entidade através do site ‘Haiti Aqui’ ([http:// haitiaqui.com/br/](http://haitiaqui.com/br/)), cuja missão principal é “facilitar a integração dos imigrantes haitianos à sociedade brasileira”, oferecendo “informações sobre processos administrativos, oportunidades de empregos, cursos de capacitação, mapa com endereços úteis para o imigrantes e atendimento online”. Fica evidente, portanto, a natureza local e comunitária da iniciativa, na medida em que busca efetivar um espaço de identificação, reconhecimento e autonomização dos imigrantes haitianos – não em separado, mas juntamente com a sociedade civil carioca.

Já nosso terceiro caso, ‘Allo Dakar’ (<http://www.allodakar.com/>), representa um modelo composto que foca tanto a vida social, cultural e política no Senegal como assuntos de interesse da diáspora senegalesa

pelo mundo. Paralelamente à parte textual do site, organizada em editorias e seções, ‘Allo Dakar’ oferece a programação de sua rádio ao vivo, programas de áudio em *podcast* e a webrádio ‘Banc Diakhlé Immigrés Yi’ voltada principalmente para os emigrados senegaleses. A página, que também contém links de várias webrádios de comunidades senegalesas em diversas localidades pelo mundo, é um exemplo desse consumo híbrido das mídias internética pelo público. Os imigrantes senegaleses, por nós entrevistados, deixaram claro que este uso não primava pela fidelidade ou exclusividade, mas dependia da oportunidade e do meio disponível.

Por fim, nosso último exemplo pode ser considerado uma das raras e mais antigas webrádios multicomunitárias, multiculturais / interculturais, multiétnicas e multilíngues do mundo. Antes de se espelhar na web no final dos anos 90, a ‘Rádio Centre-Ville’ (RCV) já era, desde 1972, uma das primeiras rádios multicomunitárias do Canadá e a primeira e ainda única da parte francófona do país norte-americano. ‘RCV’ (<http://radiocentreville.com/>) emite em oito línguas: inglês, espanhol, grego, creole haitiano, mandarim, cantonês, português e francês; sendo esse último idioma usado na programação de muitas das comunidades étnicas tanto francófonas como ‘alófonas’ de Montreal.

Apoiada por mais de 350 voluntários e financiada benevolmente por organismos associativos, a rádio voltada em primeiro lugar para as comunidades de migrantes residentes de Montreal, se propõe como missão a promoção da “livre circulação das ideias, dando voz aos sem voz e aos esquecidos da mídia de massa”, no afã de enriquecer a vida social e cultural de Montreal, contribuir para o diálogo entre as

comunidades que compõem o mosaico migratório da cidade e sua integração social e cultural, e lutar contra todas as formas de discriminação e injustiça social. Seu grande trunfo é conseguir juntar todas as comunidades de imigrantes no mesmo espaço virtual e radiofônico, permitindo uma sinergia criativa e cidadã, não apenas formalmente multicultural, mas verdadeiramente intercultural.

Eis alguns exemplos da flexibilidade, dinamismo e vivacidade do mundo webradiofônico e, principalmente, sua absoluta adequação ao modo de organização e comunicação das comunidades migrantes e diaspóricas. Porém, em conclusão do presente estudo, não podemos deixar de relativizar os benefícios das novas tecnologias tanto para os comunicadores populares das rádios comunitárias quanto para suas comunidades alvo.

No caso das webrádios, conforme aponta Lawrie Hallet³⁷, a sua universalização continua longe de se tornar uma realidade para todos, tendo em vista o alto custo de acesso das webrádios pelo celular, a insuficiência da largura da banda e as limitações técnicas em geral nas regiões periféricas – destino natural das comunidades migrantes ainda em situação econômica e social precária. Janey Gordon³⁸, outra estudiosa das rádios comunitárias, alertou, em entrevista aos autores, sobre alguns desses empecilhos, tais como a restrição de audiência (quanto maior o sucesso da webrádio, mais cara fica sua manutenção) e os gastos com direitos autorais. Sua principal preocupação, todavia, diz

³⁷ HALLET, Lawrie. How 'New Technologies' impact Community Radio.

³⁸ GORDON, Janey (ed.). *Community Radio in the Twenty-First Century*.

respeito à questão de segurança tanto dos comunicadores como dos ouvintes e usuários, já que a difusão online permite não apenas saber o número exato de ouvintes em tempo real, mas, pior ainda, localizar cada ouvinte através do dispositivo usado para acessar a webrádio. Em tempos de intolerância galopante e crescente desconfiança para com os estrangeiros, a apreensão é mais do que justificada.

BIBLIOGRAFIA

APPADURAI, Arjun. *O medo ao pequeno número. Ensaio sobre a geografia da raiva*. São Paulo: Iluminuras: Itaú Cultural, 2009.

ARTIGO 19; Associação Mundial de Rádios Comunitárias – Amarc Brasil; Movimento Nacional de Rádios Comunitárias. *Situação das rádios comunitárias no Brasil*. Documento apresentado à Audiência Temática na Corte Interamericana de Direitos Humanos – OEA, 11 de março de 2013, Washington, EUA. Disponível em: <<http://artigo19.org/wp-content/uploads/2013/03/CIDH-RadCom-Documentofinal-3.pdf>>. Acesso em: 06.03.2015.

COSTA, Mauro Sá Rego; HERMANN JUNIOR, Wallace. Rádios Livres, rádios comunitárias, outras formas de fazer rádio e política. *Revista Lugar Comum*, Rio de Janeiro, n. 17, Mai – Out, 2002, p. 97-107.

ELHAJJI, Mohammed. Mapas subjetivos de um mundo em movimento: migrações, mídia étnica e identidades transnacionais. In MAIA, João; HELAL, Carla (orgs.). *Comunicação, arte e cultura na cidade do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: UERJ, 2012, p. 215-238.

ELHAJJI, Mohammed. Les radios communautaires à l'ère des nouvelles technologies: de l'impératif e se réinventer pour perdurer. *Les Enjeux de l'information et de la communication*, n. 14, 2013, p. 73-83.

GORDON, Janey (ed.). *Community Radio in the Twenty-First Century*. London: Peter Lang, 2012.

HALLET, Lawrie. How 'New Technologies' impact Community Radio. In OLIVEIRA, Madalena; PORTELA, Pedro; SANTOS, Luís Antônio (eds.). *Radio Evolution: Conference Proceedings*. Braga. Universidade do Minho, 2011, p. 39-47.

KISCHINHEVSKY, Marcelo. *O rádio sem onda: convergência digital e novos desafios na radiodifusão*. Rio de Janeiro: E-Papers Serviços Editoriais, 2007.

KRISTEVA, Julia. *Estrangeiros para nós mesmos*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

LEFEBVRE, Henri. *La production de l'espace*. Paris: Ed anthropos, 1974.

MALERBA, João Paulo. *Rádios Comunitárias: ampliando o poder de ação*. Rio de Janeiro: Monografia de final de curso em Comunicação Social – ECO/UFRJ, 2006.

MALERBA, João Paulo C.; BROCK, Nils. *Um ar mais livre? Uma breve abordagem comparativa da situação legal das rádios comunitárias na Europa e América do Sul*. 2013 (Apresentação de Trabalho/Conferência ou palestra).

MALERBA, João Paulo. Rádios comunitárias: panorama da situação legal na América Sul. *Observatório da Imprensa*, edição 712 de 17/09/2012. Disponível em: <http://www.observatoriodaimprensa.com.br/news/view/_ed712_panorama_da_situacao_legal_na_america_sul>. Acesso em: 19.7.2014.

MEZZADRA, Sandro. Multidão e Migrações: a autonomia dos migrantes. *Eco-pós, Revista do Programa de Pós-graduação da escola de comunicação da UFRJ*, v. 15, n. 2, 2012.

OIM. *Glossário sobre migração*. Genebra: Organização Internacional para as Migrações, 2009.

PAIVA, Raquel. *O Espírito Comum: comunidade, mídia e globalismo*. Petrópolis: Vozes, 2003.

PAIVA, Raquel; BARBALHO, Alexandre (orgs.). *Comunicação e cultura das minorias*. São Paulo: Paulus, 2005.

PERUZZO, Cicilia et alii (orgs.). *Comunicación y movimientos populares: ¿cuales redes?* São Leopoldo: UNISINOS, 2002.

PERUZZO, Cicilia. Rádio Comunitária na Internet: apoderamento social das tecnologias. In *Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação*, 28, 2005. Rio de Janeiro. Anais... São Paulo: Intercom, 2005. CD-ROM.

PRADO, Magaly. *Audiocast nooradio – redes colaborativas de conhecimento*. Trabalho apresentado no NP Rádio e Mídias Sonoras do Intercom – VIII Encontro dos Núcleos de Pesquisa em Comunicação, do XXXI Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação, 2008.

SAYAD, Abdelmalek. *Imigração ou os paradoxos da alteridade*. São Paulo: Edusp, 1998.

SCOPISE, Claire. Les sites web diasporiques: un nouveau genre médiatique? In MATTELART, Tristan (org.). *TIC & DIASPORAS*. Revista *Tic & Société*, v. 3, n. 1-2, 2009.

SIMMEL, Georg. O estrangeiro. *Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, 2005. Disponível em: <http://paginas.cchla.ufpb.br/grem/SIMMEL.O%20estrangeiro.Trad.Koury.rbsedez05.pdf>. Acessado em: 26/08/2015.

SOARES, Guido Fernando S. Os direitos humanos e a proteção dos estrangeiros. *Revista de Informação Legislativa*, v. 41, n. 162, Brasília: Senado Federal, abr.-jun. 2004.

SODRÉ, Muniz. Prefácio. In PAIVA, Raquel; BARBALHO, Alexandre (orgs.). *Comunicação e Cultura das Minorias*. São Paulo: Paulus, 2005, v. 1. p. 219.

WILLIAM, Arthur. *Rádio Digital: padrão será escolhido no Brasil em 2013?* Disponível em: <<http://amarcbrasil.org/radio-digital-padrao-sera-escolhido-no-brasil-em-2013/>>. Acesso em: 07.03.2015.

Artigo publicado em *Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana*, ano XXIV (36), 169-196.

12

A AUTOBIOGRAFIA DOS QUE NÃO NARRAM E A SOLIDARIEDADE AOS MIGRANTES EM TEMPOS DE COPA DO MUNDO

Mohammed ElHajji

Otávio C. Ávila

INTRODUÇÃO

Os indivíduos que convivem na sociedade da informação acostumaram-se a ler e ouvir notícias sobre a “crise dos refugiados”, as mortes no Mar Mediterrâneo e a chegada em massa de haitianos e agora, venezuelanos, no Brasil. O imigrante parece um ser distante, normalmente ligado à pobreza e uma subalternidade da raça que evoca a piedade daqueles que observam, à distância, o sofrimento alheio. Mas é quando a identificação e o reconhecimento do sofrimento alheio pelas similaridades vivenciadas tomam forma que este estudo se interessa, reflexionando a partir da filosofia pósestruturalista e a prática do testemunho como produção de memória.

A análise discursiva tem o intuito de compreender menos pela recepção e mais pelo processo produtivo daquele que narra e os canais que contribui com seu ingresso no campo discursivo. O estudo de caso que o artigo se debruça é o testemunho que o jogador de futebol belga, com descendência congoleza, Romelu Lukaku, deu ao *The Player's Tribune*. Criado em 2014 por Derek Jeter, ex-jogador estadunidense de beisebol, o site conta com mais de 1800 testemunhos de atletas de

diferentes modalidades esportivas com uma característica especial: o texto em primeira pessoa narra memórias importantes dos atletas. Do sofrimento ao reconhecimento, de um trauma que pode ser expressado.

O sofrimento pode ser analisado de diversas formas, mas é a questão do migrante que chama a atenção. Permeando o universo da pobreza e da fome, Lukaku ganhou as páginas dos jornais do mundo justamente pelo componente genealógico. Filho de imigrantes, negro, estrela de uma seleção europeia em um torneio que a cada edição precisa realinhar a perspectiva nacional, cada vez mais transnacional. A utilização de um dos maiores eventos esportivos de futebol não vem à toa. O título, que diz, “em tempos de Copa do Mundo”, levanta uma interrogação do tipo de solidariedade e papel dado aos imigrantes ou descendentes de imigrantes, caso de Lukaku, na sociedade. A depender do desempenho, sabe-se que em eventos esportivos muitos deles se tornam “heróis” e alcançam um lugar de cidadania que os permita serem também ouvidos.

As considerações finais trazem alguns casos conhecidos na imprensa internacional sobre o distanciamento do representado, que estimulam que seja pensada a presença do testemunho como originalidade discursiva daqueles que são distanciados pela geopolítica global.

UM EVENTO E DILEMAS GLOBAIS

Durante um mês o mundo parou para assistir à Copa do Mundo de Futebol, organizada pela FIFA. É o evento esportivo de maior audiência do planeta. A 20ª edição, de 2014, realizada no Brasil, reuniu 3,2 bilhões

de pessoas ao redor de algum televisor, demonstrando o potencial discursivo, tanto para causas quanto publicidade. Com tamanha visibilidade, a FIFA tem coibido manifestações políticas de torcidas e jogadores nos estádios, caso da polêmica comemoração dos atletas suíços na vitória contra a Sérvia, já na Copa de 2018. Reacendendo um debate, jogadores tornaram “público” o desconforto geopolítico que Albânia e Sérvia, países da região da antiga Iugoslávia, nutrem frente a questão da independência de Kosovo, não reconhecida pela nação adversária (da partida).

Além da divulgação de situações geopolíticas e das marcas que investem na publicidade do evento, no âmbito esportivo, a potência do torneio colabora para consagrar jogadores, alavancar as novas estrelas da modalidade e surpreender o mundo com narrativas regidas mais pela superação do que pela vitória. A frase “*Não é só um jogo*”, muito difundida nesse período quando o futebol é a pauta principal da opinião pública, demonstra sua capilaridade no imaginário social.

Um dos temas mais discutidos nessa Copa do Mundo foi a nova configuração das seleções europeias. Cunhada de “Copa dos imigrantes” por agentes da imprensa, a França sagrou-se campeã pela segunda vez em sua história, com uma singularidade: entre os 23 convocados, 17 nações estavam representadas na biografia dos atletas, a maioria com pais de origem africana. O futebol, popular pela prática de baixo custo, representa etnicamente a configuração da população em suas seleções nacionais e a França, hoje, é uma seleção de futebol multiétnica. Tal como o país.

Não é só a França. No que concerne à naturalização, dos 736 jogadores que disputaram o torneio, 22 seleções (das 32 ao todo)

dividiam 82 atletas naturalizados. Apenas dois desses eram da seleção francesa: Samuel Umtiti, nascido em Camarões; e Steve Mandanda, nascido na República Democrática do Congo. E para quem acha que a Europa domina absolutamente a lista, é obrigado a enxergar uma configuração na linha histórica (ver Tabela 1) que quebra os estereótipos da migração Sul-Norte (global). Era a seleção do Marrocos aquela que tinha o maior número de “estrangeiros”: 17 jogadores entre os 23 convocados não eram nascidos no país magrebino. E a França, como se encaixa nessa Copa do Mundo plural? Não só levou o título em campo, mas também como país com o maior número de atletas nascidos em seu território, seguindo o retrospecto das últimas edições. Além de sua seleção – e seus muitos jogadores “importados” – em 2018, a França “exportou” 29 jogadores, ou seja, havia mais de uma “seleção francesa” jogando a última Copa. O Brasil, embora mantenha a Canarinha apenas com jogadores nascidos em seu território, “exportou” cinco atletas para quatro países. (CARNEIRO, s/data).

Edição da Copa do Mundo FIFA	Nº de jogadores naturalizados	País “importador”	País “exportador”
2002 (Sede: Japão/Coréia do Sul) ¹	43	-	-
2006 (Sede: Alemanha)	64	Croácia / Togo	França
2010 (Sede: África do Sul)	75	Argélia	França
2014 (Sede: Brasil)	85	Argélia	França
2018 (Sede: Rússia)	82	Marrocos	França

Tabela 1: Edições da Copa do Mundo e jogadores naturalizados.

¹ Alguns dados dessa edição não foram encontrados, mas sugere-se que o Brasil tenha sido o principal país “exportador”, diferente das edições seguintes, cuja hegemonia é francesa.

Mesmo que não tenha havido um crescimento da penúltima para a última edição, a Copa de 2018 foi “dos imigrantes” porque não só havia naturalizados, mas muitos jogadores nascidos nos países as quais defendiam com descendência de imigrantes.

Como podemos notar, a França, muito comentada pelo número de “imigrantes”, de fato, só contava com 2 estrangeiros em seu elenco.

Até onde esses jogadores representam indivíduos, grupos ou nações? Não podemos dizer como esse debate tem sido tratado na França ao longo do tempo (por exemplo, há casos mais antigos como o de Zinedine Zidane, grande estrela do futebol no país e de origem argelina); porém, podemos tratar a ascensão desses debates em nível global, tendo por comparação o Brasil. O desenvolvimento das tecnologias de comunicação proporciona uma personificação desses indivíduos, antes restritos a serem vistos como atletas de futebol. Com a bola nos pés competia em alto nível não só o Kylian Mbappé jovem, camisa 10 [dos] *Les Bleus* e astro do bilionário Paris Saint-Germain; corria com a bola o filho de uma argelina com um camaronês, que nasceu em Bondy, subúrbio parisiense, e se tornou o “herói da periferia”, como denominou o jornalista Marc Bassets².

² https://brasil.elpais.com/brasil/2018/07/04/deportes/1530737766_517940.html

Figura 1: A presença marcante de imigrantes e descendentes de imigrantes foi retratada com destaque pela imprensa brasileira, como no Portal UOL. O francês Mbappé ao centro, veste uma camisa que mescla as bandeiras da Argélia e Camarões, países de seus pais. Dele Alli (à esquerda) e Lukaku (à direita) completam a imagem.



Ainda que se passe a conhecer as histórias, essas se dão naquilo que Hannah Arendt chamou de “política da piedade”: os felizes representam os infelizes para os felizes em uma lógica de distanciamento entre quem sofre e quem olha, opondo-se à compaixão (VAZ; RONY, 2011). Ainda que as histórias de Mbappé e dos outros imigrantes e filhos de imigrantes presentes na Copa do Mundo sejam de sucesso, o sofrimento vivido por eles não elimina a disrupção da dualidade felizes/infelizes proposta pela filósofa alemã de origem judaica, grupo marcado pela dispersão na Europa. O ponto ao qual queremos chegar é da necessidade do testemunho dos próprios “infelizes”, marcando em si a narrativa do sofrimento e também o da redenção.

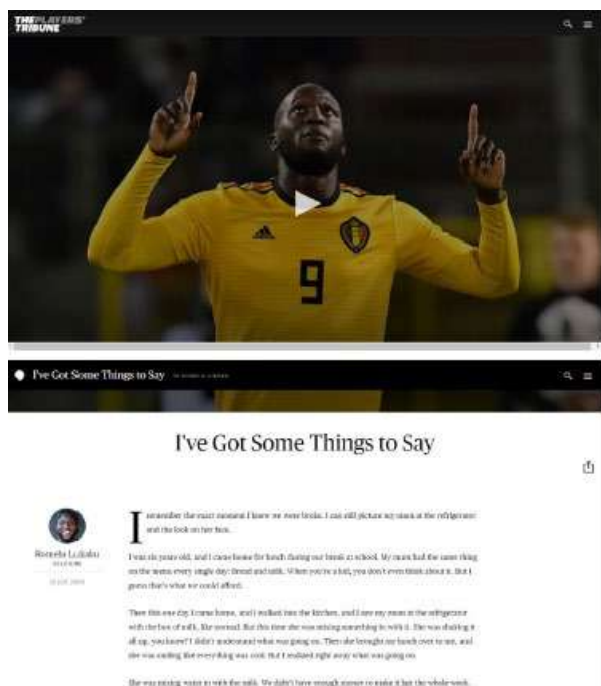
Voltemos à pergunta: até onde esses jogadores representam indivíduos, grupos ou nações? Se a resposta é confirmada pela extensa fama que detêm entre jovens desejosos em seguir o mesmo caminho, a história de vida narrada passa a aproximar não só os que sonham com o futuro de sucesso, mas aqueles os quais, juntamente aos seus ídolos, carregam as mesmas marcas do passado.

Ou melhor: narrativas de vida, pois a história é contada em um embate entre realidade e ficção. Como afirma Charaudeau (1992), a narração se dá posteriormente a uma existência passada e dela resulta um universo contado. É a mesma perspectiva de Le Goff (2003) e sua afirmação de que a memória sempre pertence ao presente, ou seja, o passado vivido só é rememorado a partir do mundo presente daquele que narra. Memória é sempre uma reconstrução do passado no presente e, por isso, uma forma de mesclar realidade e ficção, aspectos fundamentais da construção do testemunho.

O TESTEMUNHO DE LUKAKU

E nesse sentido, passa a ser notório para esta edição da Copa do Mundo o caso de Romelu Lukaku, um dos principais atletas da seleção belga em 2018, terceira colocada na competição. O atleta belga de ascendência congoleza foi autor de uma publicação no site *The Player's Tribune* ("Tribuna dos Atletas", tradução livre), especializado em textos autobiográficos de esportistas. O testemunho de Lukaku, divulgado no terceiro dia da competição, foi o pontapé para olhares mais aguçados sobre a realidade daqueles indivíduos que, além de jogar um bom futebol, carregam histórias de melancolias e superações.

A começar pelo site, o *The Player's Tribune* é uma plataforma personalista do ponto de vista de layout. Basicamente imagens de atletas nos levam até suas autobiografias. O texto é acompanhado de um vídeo, no qual o atleta faz a sua narração oral, muito semelhante ao que está redigido abaixo, como mostram as imagens.

Figura 2: Rolagem de página (*The Player's Tribune*, 18/06/18).

É em comparação a outros testemunhos que se pode notar a característica do *storytelling* como estratégia comunicativa do site (em breve comentada). Nas autobiografias de Marcelo e Paulinho, jogadores brasileiros de destaque da última Copa do Mundo, as narrativas seguem a lógica empreendida com Lukaku: a dificuldade, normalmente ligada à falta de recursos, é superada pelo talento amparado a um grande mentor. Se para Paulinho foi Tite, técnico da Seleção Brasileira, com Marcelo e Lukaku foram pessoas da sua família. No caso de Lukaku, pai, avô e mãe se complementam em sua narrativa, demonstrando um apreço familiar do atleta.

Quando eu tinha 12 anos, fiz 76 gols em 34 jogos.

Eu marquei todos eles usando os sapatos do meu pai. Quando nossos pés chegam ao mesmo tamanho, costumamos compartilhar.

Um dia liguei para o meu avô - o pai da minha mãe. Ele foi uma das pessoas mais importantes da minha vida. Ele era minha conexão de volta ao Congo, de onde minha mãe e meu pai são. Então, eu estava ao telefone com ele um dia e disse: "Sim, estou indo muito bem. Marquei 76 gols e vencemos o campeonato. As grandes equipes estão me notando".

E, geralmente, ele sempre quis ouvir sobre o meu futebol. Mas desta vez foi estranho. Ele disse: "Sim, Rom. Sim, isso é ótimo. Mas você pode me fazer um favor? Eu disse: "Sim, o que é?"

Ele disse: "Você pode cuidar da minha filha, por favor?" (LUKAKU, 2018)³.

Outra característica notável nos textos é a capacidade de montagem de um roteiro que especifica uma faceta da vida do indivíduo-atleta. Ali não é só o jogador, mas é uma estrela esportiva que emerge de uma vida de superações, mediada por pessoas e lugares comuns. A vida de Lukaku está permeada pelo sentimento de obrigação em contribuir com o bem-estar de sua família. É na vergonha da pobreza, simbolizada pelo silêncio da mãe, que se dá o fato crucial da decisão em se superar. Josué de Castro na obra antológica *Geografia da Fome* (1984) indica esse silenciamento "premeditado pela própria alma da cultura" (p.29). Uma cultura baseada no racionalismo ocidental e que por gerações subjugou os instintos do corpo, tornando-os proibitivos. Tanto a fome quanto o sexo⁴ foram interditados pelo fundamento moral

³ Tradução do próprio site.

⁴ Bertrand Russell também foi um grande crítico da moral sexual no início do século XX. Sua obra "Casamento e Moral" (1929) foi polêmica e atacou, sobretudo, a premissa religiosa sobre os corpos, que subjugava seus instintos. Russell e Castro mantinham relacionamento próximo.

que determinou um “predomínio da razão sobre o dos instintos da conduta humana” (idem):

Eu sabia que estávamos lutando. Mas quando ela estava misturando água com o leite, percebi que estava *acabado*, você sabe o que eu quero dizer? Essa foi a nossa vida.

Eu não disse uma palavra. Eu não queria que ela se estressasse. Eu acabei de comer meu almoço. Mas eu juro por Deus, eu fiz uma promessa para mim mesmo naquele dia. Era como se alguém estalasse os dedos e me acordasse.

Eu sabia exatamente o que tinha que fazer e o que *ia* fazer.

Eu não podia ver minha mãe vivendo assim. (LUKAKU, 2018).

A decisão de tornar-se alguém é à revelia do sofrimento. Já no início do testemunho aparece o relato da situação, como um ponto fundador daquelas memórias conduzidas ao presente pelo atleta. O texto começa assim:

Eu lembro do momento exato em que soube que estávamos quebrados. Ainda posso imaginar minha mãe na geladeira e a expressão no rosto dela. Eu tinha seis anos e voltei para casa para almoçar durante nosso intervalo na escola. Minha mãe tinha a mesma coisa no menu todos os dias: pão e leite. (LUKAKU, 2018).

Se este é o drama que alimenta o sofrimento na narrativa, é a promissora carreira no futebol que impulsiona o personagem a superar-se. Passando a jogar nos times de base, Lukaku recebe um convite de última hora que demarca essa transformação. Há um ponto de virada chave nessa narrativa:

Eu assinei meu contrato com o Anderlecht no dia do meu aniversário, 13 de maio. Saí e comprei o novo jogo da FIFA e uma TV a cabo. Já era o final da

temporada, então eu estava em casa descansando. Mas o campeonato belga foi louco naquele ano, porque Anderlecht e Standard Liege terminaram empatados em pontos. Então, houve um playoff de duas partidas para decidir o título.

Durante a primeira partida, estava em casa assistindo na TV como um fã.

Então, na véspera da segunda partida, recebo um telefonema do meu treinador.

"Olá?"

"Olá, Rom. O que você está fazendo?"

"Estou indo jogar futebol no parque."

"Não, não, não, não, não. Arrume suas malas. Agora mesmo."

"O que? O que eu fiz?"

"Não, não, não. Você precisa chegar ao estádio agora. A equipe principal quer você agora. (LUKAKU, 2018).

A virada acontece entre as partidas da final do campeonato. A partir daí, Lukaku se torna jogador e pequenos sofrimentos vão sendo assumidos no decorrer do testemunho. O silêncio que ele mantinha ao não entender o "voleio" da final da Liga dos Campeões de 2002, o desconhecimento de tantos nomes de jogadores por não ter o videogame que seus amigos tinham. As pequenas frustrações dão lugar a um personagem que não só passa a conhecer seus heróis, mas viver como eles.

Você sabe o que é engraçado? Eu perdi 10 anos de futebol da Liga dos Campeões quando eu era criança. Nós nunca poderíamos pagar por isso. Eu ia para a escola e todas as crianças falavam sobre a final e eu não fazia ideia do que acontecia. Lembro-me de 2002, quando o Madrid jogou com o Leverkusen, todo mundo estava tipo, "O voleio! Oh meu Deus, o voleio! (...)" Naquele verão, fui até a casa dele para poder assistir Ronaldo *Fenômeno* na final da Copa do Mundo. Todo o resto desse torneio era apenas história que

ouvia das crianças na escola. (...) Doze anos depois, eu estava *jogando* a Copa do Mundo. (LUKAKU, 2018).

O fim da narrativa guarda um recado a seu avô. O “herói” gostaria que seu “mentor” estivesse por perto para testemunhar, não seu sucesso profissional, para saber que todos estão bem: “Eu te disse. Sua filha está bem. Não há mais ratos no apartamento. Não se dorme mais no chão. Não há mais estresse. Estamos bem agora”. (LUKAKU, 2018).

Toda a narratividade do site se aproxima à estratégia do *storytelling*, formato usado como narrativa comercial, especialmente pela “jornada do herói”, a qual um indivíduo recebe algum tipo de inspiração, recebe conselhos de algum mentor e isso o potencializa a vencer uma grande barreira. Tal estratégia permite que uma história seja organizada a fim de provocar sensação e emoções que inspirem também aquele que recebe a mensagem.

E esse ponto abre a uma ponderação: a escrita do texto, ao seguir padrões exemplares da narrativa publicitária, localiza-se entre o real e o ficcional a partir da interferência do redator sobre a autonomia do atleta, de tal modo que o vídeo com o testemunho oral de Lukaku tem a cronologia do relatado modificada no texto oferecendo ao roteiro maior coesão. Embora não haja a assinatura de terceiros, a própria plataforma já assumiu que existe uma edição, como divulgou criticamente Andrew Bucholtz, para a *Awful Announcing*⁵. Mesmo com essas considerações,

⁵ BUCHOLTZ, Andrew. Player's Tribune articles aren't written by the players, which creates a host of issues. *Awful Announcing*. 30/mar.2015. Disponível em: <https://awfulannouncing.com/2015/players-tribune-articles-arent-written-by-the-players-which-creates-a-host-of-issues.html>. Acessado em: 21 de outubro de 2018.

achamos válida a prerrogativa do *storytelling* como estratégia testemunhal, considerando, contudo, a presença hibridizante da realidade e da ficção, presente tanto na estratégia citada quanto na relação entre a memória recriada, como afirma Le Goff (2003).

A CLÍNICA DO TRAUMA: O TESTEMUNHO

Essa lógica autobiográfica de sensibilização está ligada à mudança de paradigma que Foucault (1988) caracteriza em relação ao sofrimento. Antes, ligado ao exemplo da confissão católica em busca da verdade, o discurso do sofredor diagnostica um conflito interno ligado às normas sociais e aos desejos errantes que delas decorrem. O perito, ou seja, aquele que detém o lugar da verdade, é o outro e contribui para o autoengano alheio ligado à necessidade de enunciar o desejo escondido. A confissão em Foucault é um ritual discursivo que coincide o sujeito da enunciação com o do enunciado (fala-se de si). Mais do que descrever, o ato de enunciar redime o sujeito, purifica-o, salva-o.

Na sociedade contemporânea, marcada por um desprendimento do valor-notícia da representação do outro, o registro do humanitário e o preconceito ascendem na esfera pública ocupando o lugar da emoção, ignorado pela racionalidade. Foucault, um crítico radical da razão, analisa que a verdade se oculta nos discursos como vontade da verdade. Sua crítica à razão começa na história do silêncio, sofrida pela loucura no Classicismo e Descartes a posicionará como característica daquele que não pensa e, por isso, está fadado ao silêncio. Diferente de Habermas que vê a loucura como uma razão invertida. (MARTINS, 2007). A crítica

da razão como vontade da verdade vem da emergência da linguagem como representação e não necessariamente com o real. “Isto não é um cachimbo”, obra que representa um cachimbo, de fato, busca explicar esse desprendimento que obriga a obra a não ser vista como detentora única da verdade (a imagem do cachimbo), mas uma representação daquele real. (COELHO, 2011). Dessa forma, também na notícia, a representação se abre à subjetividade e à memória para tornar o fato uma visão dele mesmo.

Foucault argumenta que a mudança se dá no testemunho, não mais domesticado como uma “clínica do desejo” e sim como “clínica do trauma”, cujo distanciamento da verdade não é dado no interior do indivíduo, mas é a própria “verdade” substituída por um discurso referencial. O autorreferencial substitui o reino da verdade, do ideal, de Deus, morto pela modernidade, juntamente a seu mundo de infinitude. E, nesse paradigma, tudo que se vive precisará ser resolvido no plano terreno, o único em que o indivíduo existirá. No discurso moderno, a realidade do trauma se faz insuperável, já foi vivido. Assim, só o indivíduo detentor da experiência carrega perícia suficiente para narrar a experiência de sofrimento, marcada em seu passado e utilizada como assujeitamento do homem ao se tornar parte narrada do presente.

Como o trauma se manifesta no indivíduo? Scarpelli (2008) explica que no pensamento de Freud “a repetição dos traumas torna-se onipresente no dia-a-dia e a interiorização desta experiência faz com que a realidade passe a ser vista como catástrofe” (p. 92). Sendo o trauma um acontecimento externo que reside no inconsciente, o organismo potencializa forças [internas] de defesa daquilo que estava recalcado

culminando em um afloramento do consciente manifestado por alterações de percepções no corpo.

A prática do testemunho passa a ser importante nesta “clínica do trauma”. Ao reconhecer que o acontecimento vivido é irreparável, Foucault afirma ser na linguagem o ambiente onde essa “culpa” (vista diferentemente por Freud como algo do inconsciente) se revolve. Assim: “Se o trabalho do luto só pode ser levado a cabo através da narração de uma história, o dilema [do relato] reside no caráter incomensurável e irresolúvel dessa mediação entre experiência e narrativa” (AVELAR, 2003, p. 236).

No seu discurso, Lukaku relata traumas. Momentos de vergonha e humilhação que sofreu como, por exemplo, no momento em que vê a mãe tentando enganá-los misturando água à insuficiente quantidade de leite para a família; ou quando, aos 11 anos, medindo aproximadamente 1,80 m, foi obrigado a provar sua idade aos pais que acompanhavam seus filhos em uma partida de futebol mostrando-lhes a carteira de identidade. Seu pai, trabalhando, encontrava-se ausente na cena rememorada.

Pode-se notar uma mudança na representação sobre si, que ultrapassa a linha da culpa (manifestada intrinsecamente por não poder dar recursos desde que percebeu a situação complexa da pobreza familiar), para uma vergonha reflexiva. E aí passa a inexistir a relação de anormalidade com o vivido, dando lugar a uma vergonha que se opõe agora ao preconceito (FOUCAULT, 1988; 1995). No relato de Lukaku, ele afirma: “Quando as coisas estavam caminhando bem, estavam me chamando de Romelu Lukaku, o atacante belga. Quando as coisas não

estavam bem, eles me chamavam de Romelu Lukaku, o atacante belga de origem congoleza”. (LUKAKU, 2018).

A mudança para o preconceito como problemática requer a compreensão de relação com o outro, pois só há estigmatização com aquilo que lhe é diferente, desconhecido, estranho. Este relacionamento é analisado na ótica dos fenômenos culturais, definidos como conjunto de práticas e usos sociais e simbólicos que se transformam de acordo com o contexto histórico e de vínculos a outros conjuntos (ELHAJJI, 2016). Essa constante transformação imuniza o fenômeno de essencialismos que, pela lógica de pertencimento, encerra-se na naturalização da cultura. Considerando essa mutabilidade do fenômeno cultural, é possível perceber que as novas perspectivas culturais assumem formas multi/interculturais de convivência entre os cidadãos de um país, buscando uma nova lógica, a da igualdade. Assim, e por conta de lógicas que se transformam, a vergonha reflexiva sentida não diz respeito ao retorno da vergonha, de caráter negativo. A reflexividade gera preconceito enquanto a outra, quando existe, ocupa o lugar da culpa, padroniza e são formadoras das doenças mentais do nosso tempo.

O LUGAR DE FALA

Em uma virada linguística ligada ao testemunho, é aquele que vivencia a experiência do acontecimento que pode externalizar algo, pois é nele que subsiste a internalização. Muniz Sodré, ao se referir à lógica da narração jornalística, também destaca a presença do testemunho na narração privilegiada ou distinta do acontecimento.

Ser testemunha é assistir a um acontecimento, ter em consequência um acesso direto, imediato ao que se está produzindo. O fato de estar presente no lugar confere à testemunha direitos orais e direitos à comunicação. *Histor* (de onde deriva a palavra história) é como o antigo grego designava a testemunha, aquele que, por ter visto o acontecimento, investia-se no direito de narrar. (2009, p.48).

Compreendendo que há um lugar de fala na pressuposição do narrador do testemunho, Djamil Ribeiro (2017) pondera que todos podem falar sobre tudo – diferentemente de muitas narrativas expostas na opinião pública sobre exclusividade de fala – mas só alguns grupos têm autoridade suficiente, ou ao menos um *locus* social privilegiado, para abordar determinadas hierarquias que se formam no emaranhado social, sejam elas do homem sobre a mulher, da mídia tradicional sobre a alternativa, dos brancos sobre os negros, dos países “centrais” sobre os “periféricos”, ou dos nativos sobre os estrangeiros.

A emergência de sujeitos discursivos (AMARAL, 2013) no campo comunicacional passa a ser uma nova modalidade no debate público que rompe com o regime de autorização discursiva. Contudo, é importante ressaltar que Ribeiro (2017) coloca o questionamento estrutural como componente da construção desse sujeito, não sendo suficiente reduzir seu ponto de vista apenas às experiências individuais sem que o *locus* social seja refletido a reboque. A comoção e a solidariedade externada ao jogador foram capazes de colocar em jogo esse *locus* social em que se encontram os filhos de imigrantes e refugiados na Europa? Ou, ao menos no âmbito esportivo, a estrutura hierárquica tem sido reposicionada?

Trazemos para a arena reflexiva o caso de Mamoudou Gassama, malinês. O nome pode passar despercebido até vincularmos ao caso do imigrante que escalou a fachada de um prédio em Paris e salvou uma criança de 4 anos. Gassama, de 22 anos, morava ilegalmente na França e depois do episódio foi recebido pelo presidente Emmanuel Macron para receber cidadania francesa. É preciso ser herói, como Gassama, Mbappé e Lukaku para ter sua cidadania reconhecida no país onde se vive?

No jogo das representações no excessivo fluxo informacional as emoções definem aqueles que prenderam a atenção do público. A proximidade com a vida vivida, com o sofrimento alheio aproximam os diferentes, antes, distanciados culturalmente. Essa distância é vivida especialmente pelo estrangeiro. Para Alfred Schütz (2010), esse indivíduo vive o padrão cultural do grupo aproximado de forma que a ele seja acessível, mas não integrado a ele como foi com seu grupo de origem. O estrangeiro pode compartilhar o presente e o futuro, mas nunca o passado e, portanto, é um homem sem história na visão dos outros. Outro exemplo pode ser dado na relação com os estrangeiros que alguns atletas manifestavam. Nas Copas passadas, quando pouco se falava sobre a interculturalidade das seleções de futebol, a importação de jogadores foi vista de forma preconceituosa pelo técnico Dunga, por exemplo. Na preparação para o torneio de 2010, quando Brasil e Portugal se enfrentariam na primeira fase, o técnico brasileiro disse que o Brasil enfrentaria o “Brasil B”, referindo-se a três brasileiros naturalizados⁶.

⁶ <https://www.terra.com.br/esportes/futebol/copa-do-mundo/2010/vamos-jogar-contra-o-brasil-bdiz-dunga-sobre-portugal,e4bc319019a3d310VgnCLD200000bbcceb0aRCRD.html>

Antes, na edição de 2006, o Portal UOL tratou a “pureza brasileira” da seguinte maneira:

Essa é a diferença entre os dois últimos campeões do mundo. Enquanto a França reforçou suas opções com "estrangeiros" e convocou 19 nativos, o Brasil é mais do que auto-suficiente - possui material humano para escalar várias seleções diferentes com boas chances de ganhar o título. (TOLEDO JR; GARAVELLO, 2006).

CONCLUSÕES E UM ÚLTIMO PONTO: O DISTANCIAMENTO DO REPRESENTADO

A título de conclusão, trazemos um caso ocorrido em 2017. Dois anos após o ataque com 12 mortos por extremistas ao jornal francês *Charlie Hebdo*, a Somália registrou cerca de 500 vítimas (entre mortos e feridos) em um ataque ao centro da capital do país⁷. Logo, questionamentos vieram à tona: “*Je suis Somália?*”, em alusão à campanha de solidariedade ao periódico francês. Sem disputar qual a maior tragédia, o questionamento decantou-se sobre a naturalização de determinadas narrativas de sofrimento. A indiferença a algumas narrativas está ligada a ausência de testemunhos, perceptíveis pela ausência da mídia em países periféricos, como a Somália. As próprias notícias do fato vinham de correspondentes em outros países, sequer do mesmo continente. Já no caso de 2015, não só uma série de estruturas midiáticas, mas a própria centralidade da capital francesa, em um ataque a profissionais de classe média, em sua maioria brancos e

⁷ <http://justificando.cartacapital.com.br/2017/10/17/o-que-extrema-violencia-na-somalia-podenos-ensinar-sobre-empatia/>

ocidentalizados, gerou imediatamente um espelhamento coletivo na opinião pública que apresenta efeitos similares à capacidade de subjetivação do testemunho.

A relação sobre sofrimento e distanciamento parece diminuir quando valorizada pela espetacularização do acontecido, como consideramos ser o caso de Lukaku – por ser um atleta de ponta, em um evento multitelevisado e, por isso, deslocado para a esfera dos interesses particulares. Se o sofrimento existe por falhas da sociedade, aqueles que o olham e aqueles que sofrem em essência são iguais e seu distanciamento tende a desaparecer, pois são produtos da história e nela esses sujeitos se encontram a partir das possibilidades e hipóteses do acaso. Mas, novamente, será o fenômeno migratório um componente distópico na racionalidade do ordenamento geopolítico. São os refugiados, especialmente, hoje, que aproximam o sofrimento dos centros geopolíticos. Sem precisarem de testemunhos midiáticos eles estão ali, compartilhando e disputando espaços e memórias.

REFERÊNCIAS

- AMARAL, Márcia. A representação dos testemunhos no discurso das catástrofes ambientais: de sujeitos sociais e a sujeitos discursivos. *Revista Fronteiras*, v.15, n.3, p. 182-190, set/dez 2013.
- AVELAR, Idelber. *Alegorias da derrota: a ficção pós-ditatorial e o trabalho do luto na América Latina*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.
- CARNEIRO, Gabriel. A nova cara da Copa: Destaques multiculturais do Mundial traduzem realidade de seleções poderosas da Europa. *Portal UOL*. Disponível em: <<https://www.uol/copadomundo/especiais/copa-do-mundo-multicultural.htm#imagem-2>>. Acesso em: 16 outubro de 2018.

CASTRO, Josué de. *Geografia da Fome: o dilema brasileiro: pão ou aço*. 10ª edição. Rio de Janeiro. Edições Antares, 1984.

CHARAUDEAU, Patrick. *Grammaire du sens et de l'expression*. Paris: Hachette, 1992.

COELHO, Kamilla. A representação e o real em Michel Foucault. *RevLet – Revista Virtual de Letras*, v.03, n.1, p.89-2015, jan/jul, 2011.

ELHAJJI, Mohammed. Usos e desusos da cultura na contemporaneidade. *Revista Comunicação Pública*, v.11, n.21, out/2016.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade 2: O uso dos prazeres*. 5a. ed. São Paulo: Graal, 1988.

FOUCAULT, Michel. O sujeito e o poder. In: DREYFUS, H. L.; RABINOW, P. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1995.

LE GOFF, Jaques. *História e Memória*. 3ª ed. Campinas. Editora Unicamp, 2003.

LUKAKU, Romelu. I've Got Some Things to Say. *The Player's Tribune*. 18/jun.2018. Articles. Disponível em: <<https://www.theplayertribune.com/global/articles/romelu-lukaku-ive-gotsome-things-to-say>>. Acessado em: 31 julho de 2018.

MARTINS, Guilherme. Foucault e a crítica da razão. *Revista Aulas*, n. 3, mar/2007.

PEREIRA, Carolina. *O Sofrimento em Imagens: uma história entre a fotografia e a política*. 2008. Dissertação (Mestrado em Comunicação) – Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Cultura, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2008.

RIBEIRO, Djamila. *O que é lugar de fala?* Belo Horizonte: Letramento, 2017.

SCARPELLI, Marli. Na era dos testemunhos. *Revista Via Atlântica*, n.13, dez/2008.

SCHÜTZ, A. O estrangeiro – um ensaio em psicologia social. *Revista Espaço Acadêmico*, n. 113, out. 2010.

SODRÉ, Muniz. *A narração do fato – notas para uma teoria do acontecimento*. Petrópolis, Rio de Janeiro, Vozes, p. 287, 2009.

TOLEDO JR, V.; GARAVELLO, M. França supera Brasil e é país com mais jogadores na Copa. *Portal UOL*. 29/mai.2006. Copa do Mundo 2006. Disponível em:

<<https://esporte.uol.com.br/copa/2006/ultnot/geral/2006/05/29/ult3508u489.jhtm>
>. Acessado em 22 outubro de 2018.

VAZ, Paulo. Na distância do preconceituoso: narrativas de *bullying* por celebridades e a subjetividade contemporânea. *Revista Galaxia* (São Paulo, Online), n. 28, p. 32-44, dez. 2014.

VAZ, Paulo; RONY, Gaelle. Políticas do sofrimento e as narrativas de catástrofes naturais. *Revista Famecos*, v.18, n.1, p. 212-234, 2011.

Artigo publicado em *Metaxy*, 12(30), 12-30.

13

OS REFUGIADOS E OS JOGOS OLÍMPICOS: A REPRESENTAÇÃO MIDIÁTICA DA INICIATIVA DE INCLUSÃO DO COI NOS JOGOS DE TÓQUIO 2020

*Mohammed ElHajji
Fernanda Paraguassu*

INTRODUÇÃO

A História dos Jogos Olímpicos mostra que o esporte tem sido um potente instrumento de comunicação política, apesar do discurso de dirigentes no sentido de transmitir a mensagem de que tentam manter a pureza dos valores do olimpismo e afastar a política das arenas esportivas. Por trás da promoção do esporte, da cultura e da educação para a construção de um mundo melhor, com base na excelência, na amizade e no respeito, há algo mais além das pistas de competição. O ouro do pódio transmite uma mensagem subliminar na tentativa de reforçar as vantagens relativas das ideologias do país vencedor. “Os Jogos Olímpicos não são mais – se é que já foram – apenas um evento esportivo: são um fenômeno cultural, político e econômico” (TOOHEY; VEAL, 2007, p. 6).

São evidentes os momentos históricos em que o controle hegemônico do capital internacional visou o lucro em detrimento dos interesses das massas e dos próprios atletas. Ameaças de boicote ao país anfitrião foram armas políticas para demonstrar insatisfação com as decisões dos organizadores. Foi assim, por exemplo, em 1972, quando o

Comitê Olímpico Internacional (COI) determinou a continuação do evento em Munique, após o ataque terrorista que matou atletas israelenses, e equipes de diferentes países desistiram de competir por causa da tragédia. Também em 2021, quando em meio à pandemia de covid-19, apesar dos apelos da população japonesa que temia os efeitos da propagação do vírus, o COI decidiu realizar os Jogos no ano seguinte ao programado, sem público nas arenas e mantendo a marca Tóquio 2020, para evitar maiores prejuízos financeiros. Mas, oficialmente, a mensagem foi de magnanimidade.

Esses Jogos Olímpicos de Tóquio 2020 têm um significado muito especial. Todos os Jogos Olímpicos, em primeiro lugar, unificam o mundo em uma competição pacífica, onde todos respeitam as mesmas regras e todos são iguais. (...) Mas para Tóquio, o que a torna tão especial, é este sinal de esperança, esta grande mensagem de esperança que dá à humanidade. Mesmo sob as restrições da pandemia, vocês podem se unir. (Thomas Bach, mensagem do COI, Julho de 2021, grifo nosso).¹

A TV Globo também teve sua parcela de esforço na tentativa de engajar o público ao espírito do megaevento em meio ao contexto da pandemia, lançando uma campanha com uma frase que simbolizaria a superação mundial: “Olimpíada de Tóquio, despertando o melhor de nós”. O texto sobre a nova campanha divulgado no site do Globo Esporte lembrava de lutas, corridas e da perda de algumas batalhas em 2020. E

¹ Cf.: Tokyo “great message of hope”- IOC president during visit to art centre. Business Standard. Disponível em: https://www.business-standard.com/article/sports/tokyo-great-message-of-hope-ioc-president-during-visit-to-art-centre-121073000915_1.html. Acesso em: 8 ago. 2021. (tradução e grifo nossos).

Cf.: Globo lança nova campanha. Ge.globo, 14/2/2021. Disponível em: <https://ge.globo.com/olimpiadas/noticia/globo-lanca-nova-campanha-olimpiada-de-toquio-despertando-o-melhor-em-nos.ghtml>. Acesso em 20 jun. 2022.

destacava que 2021 era o ano da “esperança, da superação, da união dos povos em torno de um abraço que há tanto tempo queremos dar”. Os Jogos trariam a “inspiração” e a “motivação” de que precisávamos. O tom do texto estava em sintonia com a magnanimidade transmitida pela mensagem do COI naquele momento, ao mesmo tempo em que convocava a torcida para acompanhar mais de 200 horas de transmissão na TV Globo, no SporTV e no site ge.globo, que chegariam a mais de 180 milhões de pessoas. Aliás, uma das peculiaridades do evento de 2021 foi o fato de as arquibancadas estarem vazias, resultado de uma das medidas de prevenção sanitária por conta da pandemia. Se por um lado a medida concentrou ainda mais a audiência na mídia, por outro, o impacto da falta da torcida nas arenas para os atletas chegou a ser questionado por especialistas do esporte.

Ao longo dos anos, o espetáculo olímpico foi ficando mais potente, visto que os avanços tecnológicos têm permitido levar as imagens midiáticas em tempo real para uma audiência cada vez mais global. Atualmente, são 205 países participantes, com cerca de 10 mil atletas. Mais de 20 mil jornalistas credenciados pelo COI participam da cobertura do evento para um público de mais de 3 bilhões de telespectadores ao redor do mundo. O aumento da audiência televisiva permitiu o financiamento do COI no decorrer do período e, por sua vez, do “show” olímpico, transformando os donos da mídia nos verdadeiros “donos da bola”. Assim, a representação midiática do show nas arenas – em diferentes formatos de mídia, como televisivo, impresso e digital – parece ter acabado por se descolar do discurso oficial do COI, como veremos neste artigo.

Ao mesmo tempo em que a visibilidade dos Jogos estimulou o crescimento de patrocínio para atletas e equipes, por outro lado, o excesso de comercialização do evento foi responsável por problemas e excessos na sua organização. Um exemplo é a adaptação do horário das competições à demanda da audiência sem levar em conta o que seria mais adequado aos atletas. Isso ocorreu nos Jogos Pequim 2008, quando a competição de natação mudou de horário para atender à audiência norte-americana.

Em 2001, o COI criou o Olympic Broadcasting Services (OBS), um serviço de oferta de imagens dos principais momentos do evento para emissoras de televisão: as cerimônias de abertura e encerramento, e as competições esportivas. O objetivo foi garantir uma cobertura isenta dos Jogos e, também, obter recursos.

A partir dessas imagens, as emissoras dos países selecionam, filtram e editam conforme seus interesses comerciais. Dessa mesma forma, ocorre com a mídia impressa que seleciona e edita conteúdo, construindo narrativas a partir disso e produzindo sentido às imagens.

Nesse contexto, a proposta deste artigo é refletir sobre a iniciativa do COI de tentar contribuir com a inclusão e facilitar o processo de integração de refugiados nas comunidades acolhedoras a partir da representação midiática da participação da Equipe Olímpica de Refugiados (EOR) nos Jogos Olímpicos. Os números do Acnur (Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados) mostram que a pandemia de covid-19 não alterou a tendência de aumento dos deslocamentos forçados. Até o fim de 2021, dos 89,3 milhões de pessoas deslocadas no mundo, 27,1 milhões eram refugiados, outros 4,6 milhões

eram solicitantes de refúgio. A maior parte saiu da Síria, Venezuela, Afeganistão, Sudão do Sul e Mianmar, e vive em países em desenvolvimento. Entre os principais países de acolhida, estão Turquia, Colômbia, Uganda, Paquistão e Alemanha.

O objeto desta pesquisa será os cadernos especiais dos jornais O Globo e Folha de S.Paulo sobre os Jogos de Tóquio 2020, realizados em 2021, e o objetivo é identificar de que forma o Outro é representado ou até mesmo esquecido pela cobertura. Afinal, qual é o sentido de incluir uma equipe de refugiados nos Jogos?

Durante o megaevento esportivo, fica evidente que um dos efeitos dos aparatos midiáticos de visibilidade pública é o surgimento de novos heróis e a destruição de velhos outros, ou então a criação de estrelas e o esquecimento de potenciais representantes de determinados temas. Afinal, não representar determinado grupo é também não dar voz e, conseqüentemente, mantê-lo na invisibilidade. Portanto, representar a participação do refugiado nos Jogos é mostrar a posição que ele ocupa não apenas na sociedade de acolhimento, mas também no mundo: titular ou reserva?

Ao procurar entender o papel da mídia nas sociedades, o teórico cultural Stuart Hall (2016) usou a representação como conceito central, aproximando-se de uma perspectiva constitutiva sobre o ato representativo, nos processos de construção social da realidade. Palavras e coisas funcionam como signo e introduzem o domínio simbólico da vida social. Hall está ligado às epistemologias construtivistas e à teoria crítica. Ou seja, sentidos não são fixos, são construídos. Dessa forma, o teórico sugere interrogar a imagem para identificar os valores contidos nela e

além dela, até porque por trás de toda representação, segundo ele, há ideologia. É papel do teórico cultural, conforme destaca Hall, identificar e criticar essa ideologia. “Somos nós – na sociedade, dentro das culturas humanas – que fazemos as coisas terem sentido, que lhes damos significado. Sentidos, consequentemente, sempre mudarão, de uma cultura ou período ao outro” (HALL, 2016, p. 108). É o que Hall chama de relativismo cultural entre uma e outra cultura. Não há equivalência total entre as culturas e, por isso mesmo, em alguns momentos, existe uma necessidade de tradução quando passamos de um universo mental ou conceitual para outro.

Hall (2016) destaca duas abordagens construtivistas para compreender a produção de sentidos: a semiótica e a discursiva. Na primeira, palavras, imagens e os próprios objetos podem carregar uma mensagem. A marcação da diferença e o estabelecimento de oposições binárias são importantes para dizer algo. Uma roupa cobre o corpo e protege do frio, por exemplo, mas também pode significar formalidade, elegância ou casualidade, a depender da peça usada.

Na abordagem discursiva, a verdade que entra em jogo não é a do conhecimento no sentido absoluto, mas a do discurso, ligado ao poder. Mais do que relações de sentido, relações de poder definem o lugar do sujeito, de acordo com a abordagem foucaultiana da representação. O poder passa a circular por todos os níveis da existência social, e não apenas de cima para baixo ou de uma única fonte. Essas relações vão direto para o âmago da sociedade. Nesse contexto, o discurso também produz um lugar para o sujeito na representação, e esse sujeito vai personificar formas particulares de conhecimento, tais como o atleta

herói, o refugiado excluído, “the man of the match”, ou seja, o craque de bola.

Portanto, dos códigos (significante) e conceitos mentais (significado) de Saussure do mito de Barthes, até a formação discursiva de Foucault, que sustenta um regime de verdade, em que o conhecimento ligado ao poder assume a autoridade da verdade, Hall percorre outros teóricos para afirmar que a teoria da representação é um projeto não acabado que segue em aberto, com forças e fraquezas, cheio de ideias complexas para serem analisadas e exploradas.

REFÚGIO VERSUS NACIONALISMO

A regra é clara. Todo competidor tem que ter a nacionalidade do país do Comitê Olímpico Nacional a que está vinculado. A norma referente à nacionalidade dos competidores está no item 41 da Carta Olímpica (2021), documento que determina as condições dos Jogos e rege o funcionamento do Movimento Olímpico, cujo objetivo é contribuir para a “construção de um mundo melhor e mais pacífico”, educando a juventude por meio do esporte (2021, p. 12). De fato, a regra relativa à determinação da nacionalidade do competidor transformou-se numa barreira para atletas em diversas situações que, por algum motivo, teriam que competir representando um país diferente do seu de origem. É o caso, por exemplo, de um atleta proveniente de um território que adquiriu independência ou foi incorporado a outro, levando a uma modificação de fronteira. No mundo globalizado, de pessoas que se deslocam cada vez mais, há casos também de atletas que trocam de

nacionalidade e querem competir representando seu novo país. Para dar conta desses casos específicos, a Carta Olímpica determina que questões relacionadas à nacionalidade dos competidores serão resolvidas pela comissão executiva do COI.

A ideia do COI de criar uma equipe de refugiados surgiu em 2015, quando a mídia divulgava o que seria “a maior crise humanitária” desde o fim da Segunda Guerra Mundial, que atingiu um “fluxo sem precedentes” no século XXI. Naquele ano, a publicação da foto do menino sírio Ayslan Kurdi, que morreu na tentativa de atravessar o Mar Mediterrâneo em busca de refúgio em outro país, criou comoção mundial. No ano seguinte, os Jogos Rio 2016 apresentaram a primeira Equipe Olímpica de Refugiados como forma de apoiar os atletas refugiados e facilitar a integração dessas pessoas nas comunidades acolhedoras. O apoio a atletas refugiados por meio de programas adotados pelo Solidariedade Olímpica foi formalizado na norma 5 da Carta Olímpica (2021, p. 17).

No ano em que a Convenção de 1951 relativa ao Estatuto dos Refugiados – o principal tratado internacional sobre o tema – completava 70 anos, os Jogos Olímpicos apresentaram ao mundo, pela segunda edição seguida, uma EOR. Com 29 atletas que participaram em 12 modalidades olímpicas, a equipe dos Jogos de Tóquio 2020 representava os mais de 80 milhões de pessoas em deslocamento forçado em todo o planeta, impactados por perseguições e conflitos de guerra. Durante a cerimônia de abertura, a equipe entrou com a bandeira olímpica e, nas representações oficiais, foi cantado o hino olímpico.

Ao analisar o discurso de dirigentes do COI sobre a criação da EOR, Pedersen (2018) revela que, enquanto o discurso de Estadonação tem sido hegemônico ao longo da história dos Jogos Olímpicos, há sinais de esforços para dissolver antagonismos. Na época de sua criação, os Jogos foram articulados de modo a encorajar a cooperação internacional e a comunicação entre os Estados-nação. Naquele tempo, seria inconcebível a participação de indivíduos não pertencentes a um Estado-nação, o que impedia a participação de refugiados. Esse discurso ficou ainda mais consolidado após a Segunda Guerra Mundial. O refugiado seria, então, uma ameaça à hegemonia do discurso de Estado-nação e, por isso, considerado não apenas excluído, mas incompatível com a estrutura dos Jogos.

Pedersen (2018) destaca ainda que a criação da EOR em 2016 seria uma medida temporária para abrigar os refugiados sob a bandeira do COI. O uso de palavras como “crise”, “magnitude”, “emergência”, “ajuda” davam a dimensão de transitoriedade. O objetivo do Comitê não seria subverter a hegemonia do discurso de Estados-nação, mas se posicionar como um influente articulador internacional, transformando refugiados em “quase cidadãos” do COI, sem abandonar sua visão de mundo original. Tanto que, em 2016, Bach destacou que os atletas refugiados não tinham casa, nem time, nem bandeira, nem hino nacional. O COI estava oferecendo-lhes uma casa na Vila Olímpica junto com os demais atletas. O hino olímpico seria tocado em sua homenagem e a bandeira olímpica seria levada ao estádio. Foi encontrada uma solução para o COI se adequar às urgências contemporâneas sem abandonar a estrutura tradicional de Estado-nação do evento.

Para o COI, segundo Pedersen, a ideia era que os atletas refugiados fossem depois “absorvidos” pelos comitês nacionais e competissem com a bandeira dos países acolhedores. Portanto, “A possibilidade de participação olímpica de refugiados só foi considerada possível porque beneficia o COI e porque tem sido rearticulada e reforçada a hegemonia do discurso de Estado-nação” (PEDERSEN, 2018, p. 3).

Assim como a crescente preocupação mundial com os direitos humanos dificultou a manutenção da cultura tradicional e de não-intervenção do COI, levando à criação da EOR em 2016 – com atletas de cinco países acolhedores, dentre eles o Brasil – os Jogos Tóquio 2020 levantaram outros temas centrais, com destaque na mídia, historicamente excluídos. Foi o caso do aumento da participação feminina, dos negros e de atletas LGBTQIA+. No entanto, todos esses temas estiveram inseridos no discurso de Estado-nação do COI, reforçando o aspecto nacionalista dos Jogos.

Tem sido assim desde sempre. Quando o educador francês Pierre de Coubertin iniciou o Movimento Olímpico na era moderna, em 1892, inspirado nos Jogos da Grécia Antiga, a França ainda amargava a derrota da guerra franco-prussiana de duas décadas antes. Portanto, o sentimento de resgate do nacionalismo do povo francês sustentava a vontade de Coubertin de promover o esporte para contribuir com um mundo de paz, sobrepondo diferenças culturais e estimulando a solidariedade.

De lá para cá, os países se valem dos Jogos Olímpicos para se mostrarem ao mundo com suas equipes nacionais, ainda que a Carta Olímpica (2021, p. 18) defina o evento como “competições entre atletas,

em provas individuais ou por equipes, e não entre países”. O topo do quadro de medalhas é alvo de disputa entre potências, como se viu entre China e Estados Unidos, que adotaram diferentes critérios para a lista. O primeiro seguiu o COI, elevando ao topo o país com o maior número de medalhas de ouro. O segundo considerou o total de medalhas e liderou a lista durante o evento. Ambos de olho em se posicionarem no cenário mundial, através das lentes da mídia, que tem construído representações carregadas de paixão e ideais nacionalistas.

Pierre Bourdieu (1997) escreveu um texto reflexivo sobre os Jogos Olímpicos, apresentado durante uma conferência sobre esporte em 1992, em Berlim, no qual questionava sobre o que entendemos exatamente quando falamos do megaevento esportivo. De um lado, há um referencial aparente que é a manifestação “real”. Segundo Bourdieu, é o espetáculo propriamente esportivo, com as disputas entre atletas de vários países, os rituais das competições, e símbolos nacionalistas. Do outro lado, há o referencial oculto que, no caso da televisão – objeto da análise do sociólogo – é o conjunto das representações filmado e disseminado pela mídia televisiva. “Objeto duplamente oculto, já que ninguém o vê em sua totalidade e ninguém vê que ele não é visto, podendo cada telespectador ter a ilusão de ver o espetáculo olímpico em sua verdade” (BOURDIEU, 1997, p. 123). Portanto, cada televisão nacional, conforme Bourdieu, dá mais espaço a um atleta ou a determinado esporte quanto mais ele for capaz de “satisfazer o orgulho nacional ou nacionalista”. É um “confronto entre os campeões (no sentido de combatentes devidamente delegados) de diferentes nações” (BOURDIEU, 1997, p. 124).

Bourdieu (1997) destaca os mecanismos que governam as práticas dos agentes envolvidos na construção social do espetáculo olímpico em dois níveis: das competições e das cerimônias que fazem parte do show, como os desfiles de abertura e encerramento; e a linguagem do marketing como instrumento de comunicação, ou seja, a produção da imagem enquanto suporte de espaço da publicidade. O texto de Bourdieu foi apresentado durante o Encontro Anual da Sociedade Filosófica para o Estudo do Esporte, estabelecida em 1972, para estimular e promover a pesquisa, o estudo e o ensino na filosofia do esporte e práticas afins. Em 1999, a Sociedade mudou seu nome para Associação Internacional para a Filosofia do Esporte (IAPS) e atualmente é integrada por uma comunidade internacional de acadêmicos e professores. Para Bourdieu, a conquista de um domínio coletivo desses mecanismos que governam a atuação daqueles que constroem o evento poderia favorecer a expansão das potencialidades de universalismo, “hoje ameaçadas de aniquilamento, contidas nos Jogos Olímpicos” (BOURDIEU, 1997, p. 127).

OS DONOS DA BOLA

Se por um lado as narrativas oficiais sobre os direitos humanos tentam pautar a agenda midiática nos megaeventos esportivos, um estudo mais atento do conteúdo publicado nas edições mais recentes sobre os Jogos Olímpicos deixa evidente a existência de um espaço para questionarmos a representação da diferença. Estudiosos da mídia buscam compreender de que maneira os tais “donos da bola” têm feito

a divulgação não apenas do espetáculo olímpico, mas, sobretudo, da representação do espetáculo do Outro no momento olímpico.

Hall (2016) afirma que a representação da diferença envolve sentimentos, atitudes, emoções e mobiliza medos e ansiedades do espectador das imagens, objeto de sua análise. Por isso, Hall baseia-se na teoria da representação como prática de produção de significados. As imagens, segundo ele, não significam por conta própria, mas ganham um significado no contexto. Hall oferece diversos níveis de análise, que não são excludentes – o linguístico, o social, o cultural e o psíquico. No entanto, há dois aspectos gerais importantes: a diferença e a alteridade desempenham papel cada vez mais significativo nas disciplinas; e a diferença pode ser positiva ou negativa. Por um lado, a diferença é importante para a “formação da língua e da cultura, para as identidades sociais e para a percepção subjetiva de si mesmo como um sujeito sexuado”. Ao mesmo tempo, a diferença pode ser “ameaçadora, um local de perigo, de sentimentos negativos, de divisões, de hostilidade e agressão dirigidas ao ‘Outro’” (HALL, 2016, p. 160).

O refugiado é o diferente. É o estrangeiro, cujo significado jurídico é aquele que não tem a cidadania do país em que habita. Nas sociedades primitivas, como lembra Kristeva (1994), foi o inimigo. Hoje, sua presença leva a sociedade a refletir sobre novas formas de alteridade. Kristeva (1994, p. 10) afirma que o indivíduo moderno, “defensor de sua diferença, não somente nacional e ética, mas essencialmente subjetiva”, não aceita o estranho. Afinal, esse estranho – no caso, o estrangeiro – propaga o paradoxo de não ser “inteiramente verdadeiro nem inteiramente falso”, pois precisa se fechar com suas inquietações e

sentir a segurança de ser (KRISTEVA, 1994, p. 16). Para Simmel (2005, p. 265), o estrangeiro é um eterno suspeito e representa o “exterior e contrário” da sociedade e suas maiorias. A noção do estranho, segundo Simmel, como momento de rechaço, forma uma relação de um com um outro. Há vários sentidos em relação ao estrangeiro, que pode estar mais próximo, quando se iguala em termos de cidadania, ou mais distante, quando não há laços de pertença. No entanto, sempre será alguém que não pertence ao grupo, o que induz a uma tensão mútua nas relações (SIMMEL, 2005).

Quando se define os excluídos como o Outro – no caso, os refugiados –, adota-se uma estratégia de cisão da estereotipagem, seguindo aspectos da análise de Hall (2016). Nesse contexto, o normal e aceitável é separado do anormal e inaceitável. O estereótipo, portanto, “reduz, essencializa, naturaliza e fixa a diferença” (HALL, 2016, p. 191). E isso ocorre quando há desigualdades de poder, ou seja, um ambiente propício para manutenção da ordem social e simbólica.

Gatrell (2010) afirma que na construção do refugiado moderno está em jogo a magnitude do deslocamento global, associado de maneira complexa às convulsões do século XX, como guerras mundiais e revoluções. E ainda à criação de uma categoria jurídico-burocrática que resultou da consolidação do Estado-nação e das noções associadas de pertencimento e titularidade.

Mas, segundo Gatrell, ninguém como Hannah Arendt conseguiu capturar as consequências desse processo de construção do refugiado moderno. No livro sobre as origens do totalitarismo, Arendt (2013) afirma que os novos refugiados (ela queria diferenciar dos exilados do

século XIX) foram perseguidos não por terem feito ou pensado de um jeito ou de outro, mas por causa do que eles imutavelmente eram. Ou por terem nascido no tipo errado de raça ou o tipo errado de classe.

Segundo Gatrell, a formação do refugiado moderno não diz respeito apenas à categorização ou rotulagem. Trata-se de dispositivos institucionais para administrar e encarcerar refugiados. Desse modo, refugiados e campos de refugiados são mencionados simultaneamente. Além disso, há uma nova estética associada ao refugiado moderno que tem o uso da mídia de massa para chamar a atenção, ao que o filósofo Luc Boltanski chama de “sofrimento distante”. “O que isso significa é que o cidadão moderno veio a reconhecer ou “saber” sobre refugiados, sem nunca ficar cara a cara com eles (GATRELL, 2010, p. 3). Tanto que, para muitas pessoas ao redor do mundo, os Jogos Olímpicos foram a oportunidade para um encontro inédito com o tema do refúgio.

Durante a cerimônia do anúncio da nova EOR em 2016, o dirigente do COI tentava construir uma imagem positiva do refugiado, como alguém capaz de dar uma “contribuição para a sociedade” que o acolhe. Seguindo a teoria da representação de Hall (2016), seria uma tentativa de inversão do estereótipo do refugiado que representa um peso ou uma ameaça para o país. “Esses atletas refugiados mostrarão ao mundo que, apesar das tragédias inimagináveis que enfrentaram, qualquer pessoa pode contribuir para a sociedade por meio de seu talento, habilidades e força do espírito humano”, afirmou Bach². Símbolo de “esperança” e

² Cf.: Refugee Olympic Athletes deliver message of hope for displaced people. Disponível em: <https://olympics.com/ioc/news/refugee-olympic-athletes-deliver-message-of-hope-for-displaced-people>. Acesso em: 22 jun. 2022.

“conscientizar o mundo” da magnitude da “crise” foram as palavras destacadas na mensagem do dirigente do COI, divulgada no site do comitê. No entanto, a estratégia de inversão de estereótipos pode ser arriscada e levar a extremos. Além de deixar o refugiado com uma dívida moral com a sociedade acolhida, ao ser capaz de dar uma contribuição, todos os aspectos desafiadores do processo de refúgio que demandam atenção do país acolhedor são suprimidos, como se o sucesso da jornada dependesse apenas do esforço individual de cada um.

A consciência da imagem negativa pelos próprios refugiados ficou evidente em declarações divulgadas na mesma ocasião. Atletas considerados embaixadores dos refugiados agradeceram o apoio que lhes foi dado, ao mesmo tempo em que aproveitaram o espaço para tentar contestar o estereótipo de ameaça, como foi o caso de Yiech Pur Biel, do Sudão do Sul: “We are not bad people. It’s only a name to be a refugee” [Não somos pessoas más. É apenas um nome ser um refugiado].

Outra atleta que aproveitou para contestar a imagem do refugiado foi a nadadora síria Yusra Mardini ao destacar, por sua vez, que “We still are humans. We are not only refugees. We are like everyone in the world” [Ainda somos humanos. Não somos apenas refugiados. Somos como todos no mundo]. Yusra fugiu da guerra em 2015 e foi manchete dos principais jornais internacionais com sua história, quando nadou por mais de três horas para empurrar o bote que quebrou abarrotado com outros 18 refugiados a bordo durante a fuga da Síria. Mas, e a visibilidade midiática do desempenho dos refugiados nas competições esportivas? Qual foi o destaque selecionado e o espaço definido para as histórias dos integrantes da EOR durante os Jogos de Tóquio 2020?

A HISTÓRIA FABRICADA

Cadernos especiais selecionam, recortam e destacam as informações que os jornais consideram mais relevantes em relação a determinado tema. O formato de suplemento – um caderno à parte que não pode ser vendido separadamente – configura-o em objeto específico de pesquisa. Assim, este artigo analisou de maneira qualitativa a cobertura dos suplementos especiais dos jornais O Globo e Folha de S.Paulo sobre a participação de refugiados nos Jogos Tóquio 2020. Ambos começaram a ser divulgados no dia 23 de julho de 2021. A Folha publicou a última edição do suplemento no dia 8 de agosto de 2021 e O Globo, no dia 9 do mesmo mês.

O jornal O Globo não publicou matéria com destaque para refugiados em seu caderno especial. O tema foi abordado no jornal online, mas não chegou a ser incluído no suplemento. Ao longo das edições, O Globo deu maior destaque ao desempenho da equipe brasileira nos Jogos, como foram as manchetes “Favoritaços”, “Um pouquinho de Brasil”, “Time Brasil – a cara de um país concentrado, mas diverso”. Atletas brasileiros em ascensão também tiveram destaque, como a ginasta Rebeca Andrade, que ganhou as seguintes manchetes: “Estrela”; “Iluminada – uma prata mais que simbólica”; “O ubuntu de Rebeca”. A mais jovem atleta brasileira a subir ao pódio, Rayssa Leal, de 13 anos de idade, foi outra atleta que foi referência nas manchetes, “Sorriso prateado”, por conta do aparelho nos dentes da menina. Das 20 edições especiais de O Globo, apenas três não faziam referência direta ao Brasil. Duas delas tratavam da ginasta norte-americana Simone Biles, que

estreou sob altas expectativas num dia – “Anatomia de ouro” – e depois foi protagonista do debate sobre a preocupação com a saúde mental no esporte em “Sou só eu e minha cabeça, lidando com demônios”. A terceira capa tratava do desempenho do anfitrião dos Jogos no ranking de medalhas – “No controle”.

Não houve referência ao time dos refugiados do COI na matéria sobre a cerimônia de abertura dos Jogos nem na linha do tempo com as 20 capas reunidas na mesma página. Com o título “Do drama de Biles às façanhas do Brasil”, a linha do tempo apresentou a tônica dos temas levantados durante os “Jogos da pandemia”, com o destaque dos brasileiros nas novas modalidades esportivas (surfe e skate), a força das mulheres – que tiveram participação expressiva nas competições, e o debate em torno da saúde mental da ginasta americana. As únicas matérias que fizeram referência ao refúgio no caderno especial de O Globo foi “Imigração dá impulso aos campeões”, que tratou dos refugiados e filhos de imigrantes, competindo com a bandeira dos países acolhedores no atletismo, e sobre a atleta bielorrussa Kristina Tismanuokaia. A corredora belarrusa ganhou espaço em nota no pé de página no suplemento especial quando já tinha chegado na Polônia, após pedir asilo humanitário por ter criticado autoridades esportivas de seu país e ter sido forçada a deixar os Jogos por dirigentes de Belarus.

O jornal Folha de S.Paulo seguiu na mesma linha de O Globo ressaltando nas capas o desempenho do time brasileiro nos Jogos. Foi assim, por exemplo, em “Sem trauma” sobre o time de vôlei feminino, “Cruzado de ouro”, “Rainha do mar”, “De vento em popa”, “Salto para a glória”, “O brilho da Fadinha” e “Prata histórica”. No miolo do caderno,

no entanto, a Folha de S.Paulo publicou algumas histórias sobre o refúgio. Entre elas, duas foram matérias de alto de página, sendo uma sobre o refugiado nascido no Sudão do Sul James Nyang Chiengjiek, que caiu na competição de atletismo, chegou em último lugar, pediu perdão e chorou, e a outra sobre a atleta holandesa nascida na Etiópia que também levou tombo, mas conseguiu se recuperar, conquistando sua primeira medalha olímpica.

Questões políticas ligadas ao refúgio também foram tema de matéria no especial da Folha, como a da atleta refugiada iraniana de taekwondo Kimia Alizadeh, que perdeu o bronze e foi atacada em seu país, e a história da corredora belarussa Kristina Tismanuoskaia, que pediu asilo humanitário durante os Jogos e teve duas matérias em dois dias seguidos. Nota-se que a Folha promoveu, em junho de 2021, iniciativa em parceria com a Agência da ONU para Refugiados (Acnur) e o Memorial América Latina com atividades de cultura e informação sobre a realidade de pessoas forçadas a abandonar seus lares e que buscaram proteção internacional no Brasil.

Outras histórias relacionadas a atletas da Equipe Olímpica de Refugiados foram publicadas pelos dois jornais no meio digital, fora dos cadernos especiais. Foi o caso da história do judoca congolês em refúgio no Brasil, Popole Misenga, e do atraso na chegada da EOR aos Jogos de Tóquio por conta do caso de um dirigente infectado pela Covid-19. Vale ressaltar ainda que a nadadora refugiada da Síria Yusra Mardini, que teve destaque na cobertura jornalística dos Jogos Rio-2016 por ter salvado a vida de outros refugiados ao nadar no mar, enquanto fugia da

guerra, arrastando um bote, não foi mencionada pelos dois jornais em suas publicações especiais durante o evento realizado em 2021.

Em 2022, na véspera do Dia Mundial do Refugiado, o COI anunciou a lista de 44 atletas refugiados que receberam bolsas olímpicas para ajudá-los a treinar para participarem do processo de seleção da Equipe Olímpica de Refugiados do COI Paris 2024. Os atletas vêm de 12 países (Afeganistão, Camarões, Congo, República Democrática do Congo, Eritreia, Etiópia, Iraque, Irã, Sudão do Sul, Sudão, Síria e Venezuela) e estão competindo em 12 esportes (atletismo, badminton, boxe, canoagem, ciclismo, judô, caratê, tiro, natação, taekwondo, levantamento de peso e luta livre). Desse grupo, 23 deles competiram como integrantes da equipe de refugiados do COI nos Jogos Rio 2016 e Tóquio 2020, como o judoca congolês Popole Misenga, outros três são atletas novos que ingressaram no programa de bolsas.

O status de refúgio dos atletas foi confirmado pela Agência da ONU para Refugiados (Acnur) e o apoio está sendo dado pelos comitês olímpicos nacionais de 16 países, entre eles, o Brasil. A informação foi divulgada no site do COI no dia 16 de junho de 2022 e não foi mencionada nos jornais O Globo e Folha de S.Paulo. Será um sinal da falta de interesse da mídia brasileira pelo tema do refúgio nos Jogos? Em 2024, é importante acompanhar novamente a cobertura midiática em busca de mais respostas para compreender o sentido dessas representações.

Até lá, também haverá os desdobramentos dos efeitos dos mais de 14 milhões de ucranianos deslocados internamente ou em busca de refúgio em outros países por conta dos conflitos com a Rússia, que causou a mais veloz e uma das maiores crises de deslocamento forçado

desde a Segunda Guerra Mundial. Aliás, durante os Jogos Olímpicos de Inverno de Pequim 2022, o COI condenou de forma veemente a quebra da trégua olímpica pela Rússia. Tradição milenar para paralisar os conflitos durante os Jogos, de adesão não obrigatória, a regra tinha sido estabelecida em resolução da Assembleia Geral da Organização das Nações Unidas (ONU) em dezembro de 2021, determinando um cessar-fogo sete dias antes da abertura do megaevento esportivo até sete dias após o encerramento dos Jogos Paralímpicos, período que seria de 4 de fevereiro até 13 de março de 2022. No entanto, a Rússia ignorou a trégua e lançou uma invasão militar em larga escala contra a Ucrânia no dia 24 de fevereiro, numa clara demonstração do fracasso da entidade olímpica como ator diplomático internacional. Em resposta a um conflito político, o COI chegou a recomendar que os atletas russos fossem deixados de fora das competições, em mais uma demonstração recente de que política e esporte se misturam. No momento seguinte, o banimento não chegou a ser total, ficando os atletas impedidos apenas de competirem com a bandeira do país, de cantarem o hino ou carregarem qualquer símbolo russo.

Com a invasão russa na Ucrânia em 2022, o número de pessoas deslocadas no mundo passou de 100 milhões, de acordo com dados do Acnur³. Estima-se que, entre 2018 e 2021, mais de 1,5 milhão de crianças nasceram já em situação de refúgio e que 42% das pessoas deslocadas à força no mundo são crianças, uma população duplamente em situação

³ Cf.: Relatório Tendências Globais 2021, Genebra: Acnur, 2022. Disponível em: <https://www.acnur.org/portugues/2022/06/15/acnur-deslocamento-global-atinge-novo-recorde-e-reforca-tendencia-de-crescimento-da-ultima-decada/> Acesso em: 18 jun. 2022.

de vulnerabilidade, pelas condições do refúgio e pela idade. Além de conflitos de guerra, o Acnur alerta para o aumento da escassez de comida, da inflação e da crise climática, quando projeções de financiamento para situações como esse tipo de resposta humanitária são pessimistas. Nesse contexto, a agência destaca para a necessidade de união da comunidade internacional para resolver conflitos e encontrar soluções duradouras. Ou corre-se o risco dessa tendência aterradora continuar.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Temas ligados às questões de gênero, LGBTQIA+, inclusão racial e conflitos de Estado jogaram luz às questões universais nos Jogos Tóquio 2020 realizados durante a pandemia de Covid-19, conforme registros da mídia mundial. Nessa edição, boicotes para pautas de Estado perderam espaço para manifestações políticas individuais. Dessa vez, o COI flexibilizou suas regras e permitiu protestos dos atletas em alguns espaços antes do início das competições. Até 2016, qualquer manifestação era proibida, sob o argumento de que era preciso manter a neutralidade dos Jogos. A pressão para mudar as regras que vigoraram por 80 anos veio dos atletas, numa demonstração de que é possível mudar, mesmo que a mudança leve tempo.

Este artigo se propôs a analisar a cobertura referente à iniciativa do COI de contribuir com a inclusão e facilitar o processo de integração dos refugiados nas comunidades acolhedoras. Foram analisados os suplementos especiais dos jornais nacionais O Globo e Folha de S.Paulo

publicados durante o evento em 2021. Ficou evidente o tom nacionalista dos dois jornais, ao destacarem o desempenho de atletas brasileiros no evento que, desde suas origens, tem adotado um discurso de Estado-nação. No entanto, outros temas tiveram espaço de destaque na cobertura, como a questão racial, de gênero e a preocupação com a saúde mental dos atletas. Esses assuntos acabaram sendo, porém, de alguma forma, vinculados aos atletas brasileiros, numa demonstração de que são temas comuns que atravessam nacionalidades.

O tema do refúgio, por sua vez, teve destaque nos Jogos Tóquio 2020, mas, às vezes, de forma tangenciada, como nos momentos em que se tratou de migração. Um exemplo foi quando a tenista japonesa Naomi Osaka, que acendeu a pira olímpica durante a cerimônia de abertura do evento, levantou diferentes bandeiras, como mulher negra, com histórico de depressão, filha de imigrantes de origem do Haiti e do Japão, moradora dos Estados Unidos. No entanto, a Equipe Olímpica de Refugiados criada pelo COI para dar visibilidade aos refugiados e facilitar sua integração nas comunidades acolhedoras não teve destaque específico nos suplementos especiais, o que pode ser uma demonstração da falta de interesse desses meios de comunicação em relação ao tema.

A migração internacional é um fenômeno irreversível e o mundo pós-pandemia deve reforçar o processo migratório, em especial da migração forçada e do refúgio, por conta de conflitos, da fome e da piora da qualidade de vida em muitos países. Ao mesmo tempo, forças de extrema-direita, xenófobas e intolerantes avançam pelo mundo todo. Portanto, se lançar luz sobre questões humanitárias é papel da mídia, se os Jogos sempre foram um fenômeno cultural, político e econômico, é

evidente que o megaevento esportivo seria uma oportunidade para unir esforços da comunidade internacional e dar visibilidade às questões ligadas ao refúgio por meio do esporte.

No entanto, a representação midiática que dá voz a quem não se vê representado também pode ser um indicativo de apagamento do Outro quando esquecido pela cobertura jornalística. A representação é política e a necessidade de elevação da autoestima do povo brasileiro pareceu ser mais importante do que contribuir para dar visibilidade a estrangeiros em busca de acolhimento. Com isso, o país com fama de hospitaleiro perdeu uma chance de ouro para mostrar que também acolhe atletas com potencial para competir junto e trazer mais medalhas para seu histórico olímpico.

Esquecimento, desinteresse ou medo do Outro? Como definir temas prioritários? Como selecionar e recortar de forma a dar visibilidade e evitar apagamentos? Lembramos aqui a tese do filósofo Karl Marx (2007) sobre Feuerbach, na qual afirma que os filósofos interpretaram o mundo de diferentes maneiras, mas o que importa é transformá-lo. Os Jogos Olímpicos sugerem ser um retrato de quem somos, quando atletas dão lições de humanidade ao mundo, dentro e fora das arenas esportivas. Lutam para subir ao pódio. Em alguns momentos, porém, parecem não buscar a visibilidade com a conquista da medalha, mas com a própria história. Não querem ser heróis nem vilões. Querem ser reconhecidos por serem apenas o que são: humanos. Mas, conforme as lentes da imprensa definem as prioridades, os critérios e os limites do debate, o megaevento esportivo perde boa parte

de sua potência e, no lugar de retratar quem somos, mais parece nos mostrar como querem que sejamos.

REFERÊNCIAS

- ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.
- BOURDIEU, Pierre. **Sobre a televisão**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- COI - COMITÊ OLÍMPICO INTERNACIONAL. **Carta Olímpica**. Suíça: COI, 2013.
- GATRELL, Peter. **The Making of the Modern Refugee**. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- HALL, Stuart. **Cultura e representação**. Rio de Janeiro: Apicuri, 2016.
- KRISTEVA, Julia. **Estrangeiros para nós mesmos**. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. São Paulo: Boitempo, 2007.
- PEDERSEN, Trine Nørgaard. **The Possibility of Refugee Participation Throughout Olympic History: A Discourse Analysis of the International Olympic Committee's Discursive Construction of the Olympic Games**. 2018. Dissertação (Mestrado) - Aalborg University, Aalborg, 2018.
- SIMMEL, Georg. O estrangeiro. **Revista Brasileira de Sociologia da Emoção**, João Pessoa, v. 16, n. 47, p. 350-357, 2005.
- TOOHEY, Kristine; VEAL, Anthony. **The Olympic Games: A Social Science Perspective**. Oxfordshire: CABI, 2007.

LISTA DE MATÉRIAS

- ANATOMIA de ouro. **O Globo**, Rio de Janeiro: 27 jul. 2021. Disponível em: <https://acervo.oglobo.globo.com/consulta-ao-acervo/?navegacaoPorData=202020210727>. Acesso em: 7 dez. 2021.

COMO SERÁ a cobertura dos jogos do Globo nos jogos da pandemia. **O Globo**, Rio de Janeiro, 21 jul. 2021. Disponível em: <https://acervo.oglobo.globo.com/consulta-ao-acervo/?navegacaoPorData=202020210721>. Acesso em: 7 dez. 2021.

CRUZADO de ouro. **Folha de S.Paulo**, São Paulo, 7 ago. 2021. Disponível em: <https://acervo.folha.com.br/leitor.do?numero=49629&anchor=6439330&origem=busca&originURL=>. Acesso em: 7 dez. 2022.

DE VENTO em popa. **Folha de S.Paulo**, São Paulo, 3 ago. 2021. Disponível: <https://acervo.folha.com.br/leitor.do?numero=49621&anchor=6439058&origem=busca&originURL=>. Acesso em: 7 dez. 2022.

ESTRELA. **O Globo**, Rio de Janeiro, 29 jul. 2021. Disponível em: <https://acervo.oglobo.globo.com/consulta-ao-acervo/?navegacaoPorData=202020210729>. Acesso em: 7 dez. 2021.

FAVORITAÇOS. **O Globo**. Rio de Janeiro: 23 jul. 2021. Disponível em: <https://acervo.oglobo.globo.com/consulta-ao-acervo/?navegacaoPorData=202020210723>. Acesso em: 7 dez. 2022.

ILUMINADA: uma prata mais que simbólica. **O Globo**, Rio de Janeiro, 30 jul. 2021. Disponível em: <https://acervo.oglobo.globo.com/consulta-ao-acervo/?navegacaoPorData=202020210730>. Acesso em: 7 dez. 2021.

MELLO, Bernardo. Imigração dá impulso aos campeões. **O Globo**, Rio de Janeiro: 6 ago. 2021. Disponível em: <https://acervo.oglobo.globo.com/busca/?busca=Imigra%C3%A7%C3%A3o+d%C3%A1+impulso+aos+campe%C3%B5es>. Acesso em: 7 dez. 2022.

NO CONTROLE. **O Globo**, Rio de Janeiro, 29 jul. 2021. Disponível em: <https://acervo.oglobo.globo.com/consulta-ao-acervo/?navegacaoPorData=202020210729>. Acesso em: 7 dez. 2021.

O BRILHODA Fadinha. **Folha de S.Paulo**, São Paulo, 27 jul. 2021. Disponível em: <https://acervo.folha.com.br/leitor.do?numero=49605&anchor=6438453&origem=busca&originURL=>. Acesso em: 7 dez. 2022.

O UBUNTU de Rebeca. **O Globo**, Rio de Janeiro, 30 jul. 2021. Disponível em: <https://acervo.oglobo.globo.com/consulta-ao-acervo/?navegacaoPorData=202020210730>. Acesso em: 7 dez. 2022.

PRATA HISTORICA. **Folha de S.Paulo**, São Paulo, 25 jul. 2021. Disponível em: <https://acervo.folha.com.br/leitor.do?numero=49603&anchor=6438411&origem=busca&originURL=>. Acesso em 7 dez. 2022.

RAINHA do mar. **Folha de S.Paulo**, São Paulo, 4 ago. 2021. Disponível em: <https://acervo.folha.com.br/leitor.do?numero=49623&anchor=6439117&origem=busca&originURL=>. Acesso em: 7 dez. 2022.

SABINO, Alex. Ex-xodó do Irã, refugiada perde medalha, sai chorando e é atacada por país natal. **Folha de S.Paulo**, São Paulo, 25 jul. 2021. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/esporte/2021/07/ex-xodo-do-ira-refugiada-perde-medalha-sai-chorando-e-e-atacada-por-pais-natal.shtml>. Acesso em: 7 dez. 2022.

SABINO, Alex. Refugiado cai, chega em último, pede perdão e desaba no choro no Estádio. **Folha de S. Paulo**, São Paulo, 31 jul. 2021. Disponível em: <https://acervo.folha.com.br/leitor.do?numero=49615&keyword=Nyang%2CChiengji&anchor=6438873&origem=busca&originURL=>. Acesso em: 7 dez. 2022.

SABINO, Alex. Sifan Hassan caiu de manhã e ganhou ouro à noite embalada por 20 copos de café. **Folha de S. Paulo**, São Paulo, 2 ago. 2021. Disponível em: <https://acervo.folha.com.br/leitor.do?numero=49620&keyword=Sifan%2CHassan&anchor=6439054&origem=busca&originURL=>. Acesso em: 7 dez. 2022.

SALTO para a glória. **Folha de S.Paulo**, São Paulo, 1 ago. 2021. Disponível em: <https://acervo.folha.com.br/leitor.do?numero=49617&anchor=6438931&origem=busca&originURL=>. Acesso em: 7 dez. 2022.

SEM TRAUMA. **Folha de S.Paulo**, São Paulo, 6 ago. 2021. Disponível em: <https://acervo.folha.com.br/leitor.do?numero=49627&anchor=6439241&origem=busca&originURL=>. Acesso em: 7 dez. 2022.

SOU SO EU e minha cabeça lidando com demônios. **O Globo**, Rio de Janeiro, 28 jul. 2021. Disponível em: <https://acervo.oglobo.globo.com/consulta-ao-acervo/?navegacaoPorData=202020210728>. Acesso em: 7 dez. 2021.

UM POUQUINHO de Brasil. **O Globo**, Rio de Janeiro, 22 jul. 2021. Disponível em: <https://acervo.oglobo.globo.com/consulta-ao-acervo/?navegacaoPorData=202020210722>. Acesso em: 7 dez. 2022.

Artigo publicado em *Revista Extraprensa*, 15(2), 127-145.

14

REFÚGIO EM CENA: TESTEMUNHO E FAMA NA SOCIEDADE MIDIATIZADA

Mohammed ElHajji

Otávio C. Ávila

INTRODUÇÃO

Em janeiro de 2018 apareceu no horário nobre da Rede Globo um refugiado sírio. Ao contrário das vestimentas tradicionais dos países majoritariamente islâmicos, ele trajava um crucifixo no pescoço e falava um bom português, assim como ou tros cinco idiomas que já dominava. Kaysar Dadour era um sírio comum, que saiu de seu país por um motivo complexo: a guerra que se arrasta por lá desde 2011. O refugiado não estava na televisão para representar a comunidade síria ou de refugiados para uma reportagem. Ele aparecia na televisão para disputar o prêmio milionário do *Big Brother Brasil 18*. Não ganhou o prêmio, mas o segundo lugar, fruto de sua personalidade extrovertida. Suas constantes trocas de visuais e algumas paqueras no *reality show* deram indícios de como sua vida mudaria dali em diante. Era uma nova migração que Kaysar Dadour iniciava, agora do anonimato à fama. A partir desse exemplo, situamos o contexto da migração no Brasil na atualidade, articulando a teorias sobre o estrangeiro e a noção de vítima, que marca a existência daqueles que precisam se mover para sobreviver como um trauma incurável.

Utilizamos como escopo de análise uma abordagem interpretativa da presença do refugiado no ecossistema midiático que ele se “candidata”, a partir do momento em que aceita participar do *reality show*. De modo especial, analisamos sua página no Instagram e a consolidação deste refugiado na televisão a partir da vinculação entre a personalidade carismática e a representação humanitária compartilhadas que, inclusive, inserem Kaysar Dadour como um dos rostos-propaganda da agência da Organização das Nações Unidas (ONU) para os refugiados no Brasil.

O CONFLITO COM O ESTRANGEIRO¹

Relações de poder baseadas na diferença entre grupos e indivíduos marcam a história humana. Desde que o homem iniciou sua trajetória de mobilidade, encontrou no Outro aspectos não familiares a si e, com isso, os conflitos passaram a ser compreendidos como constitutivos das sociedades. Não há sociedade sem conflitos, mas a afirmativa não precisa ser vista como um peso. O sociólogo Georg Simmel (1983) observou que nos conflitos sociais gerados nesses encontros constitutivos há virtude, pois eles podem produzir uma metamorfose nas interações resultantes, de forma que hiatos – ou limites

¹ Neste artigo trabalhamos com três conceitos similares: estrangeiro, imigrante e refugiado. O primeiro é de ordem subjetiva. Estrangeiro é todo aquele que não partilha um mesmo padrão cultural daqueles ao qual se integra, (SCHUTZ, 2010) podendo ser ele um imigrante ou não. O segundo é referente a todo aquele que se desloca de um país a outro. Sayad (1998) aprofunda a característica subjetiva da alteridade, aproximando definitivamente o imigrante do estrangeiro. Mas a noção aqui de imigrante é também objetiva, ligada ao deslocamento não forçado de indivíduos de um país a outro. Já o terceiro conceito diferencia-se do segundo pela ordem da sobrevivência. É o imigrante forçado, aquele que se desloca a fim de preservar sua vida contra fundados temores de perseguição de diferentes ordens, violação de direitos humanos e conflitos armados. (ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS, 1951)

preestabelecidos socialmente – possam ser superados. (ALCÂNTARA JÚNIOR, 2005)

O conflito em Simmel reproduz-se nas interações sociais localizadas no interior da sociedade, no mesmo lugar de onde se estabelece a microfísica do poder. Trata-se não apenas de observar a objetividade do poder e da diferença, na sociologia, mas na subjetividade estabelecida entre indivíduos e grupos.

A etnografia e a fenomenologia trataram do aspecto subjetivo desse lugar ocupado pelo “entre” na compreensão do poder e da diferença. Em sua única obra etnográfica, Norbert Elias, acompanhado de John Scotson (2000), analisou como a pequena comunidade de Winston Parva² se estruturava entre os estabelecidos – aqueles mais antigos – e os *outsiders* – aqueles que chegaram posteriormente –, de modo que os primeiros estigmatizavam os segundos, produzindo nessa relação barreiras físicas e existenciais que, segundo Elias e Scotson (2000), ultrapassariam a lógica de dominação para uma crença na superioridade de um grupo sobre o outro. E é na fenomenologia de Alfred Schutz (2010)³ que vem a consideração sobre o estrangeiro como aquele indivíduo sem história perante os nativos, pois seu passado não é reconhecido e nem toma parte do padrão cultural do grupo aproximado, mesmo sendo a ele acessível. O que Schutz busca explorar na compreensão do estrangeiro/estranho é a distância entre o padrão

² Nome fictício dado pelos autores. (ELIAS; SCOTSON, 2000)

³ O referido texto é uma tradução do artigo originalmente publicado no *The American Journal of Sociology*, em 1944.

cultural encontrado por ele e seu pensar habitual, marcado por sua cultura de origem.

Exemplos podem ser dados a fim de facilitar a dimensão teórica. No cotidiano da vida pública, em cidades grandes ou pequenas, o imigrante ou o forasteiro, como nos acostumamos a assistir em filmes projetados no interior brasileiro, é sempre objeto e sujeito de um estranhamento suscitado a partir de ações do cotidiano e cujos estigmas vão sendo superados na medida em que a comunicação se estabelece na negociação das diferenças produzidas pelo conflito. É o forasteiro que chama atenção pelas suas roupas diferentes e seu sotaque; é o imigrante que precisa habituar-se à refeição, ora muito apimentada, ora aprimorada no café da manhã e despojada no almoço. Diferenças pelas quais só estão habituados aqueles que participam originalmente do padrão cultural, embora a adaptação completa não seja negada por Schutz e a crença na capacidade do estrangeiro em se unir à vida do grupo aproximado seja reforçada pelo autor.

Se em Schutz a relação entre o estrangeiro e o nativo é observada sob o ponto de vista da psicologia social e da tradução cultural, Elias e Scotson remetem ao poder da relação entre estabelecidos e *outsiders*. O sociólogo comenta que essa diferenciação e um consequente comportamento inferiorizado surpreendem sob um primeiro olhar. Não há diferenças visíveis (cor, etnia, renda, etc.) em um bairro de trabalhadores cuja única diferença se encontra entre moradores antigos (incluindo gerações familiares) e recém-chegados, eliminando, assim, a tradicional forma de dominação por instrumentos não humanos, como

armas e meios de produção, em detrimento do poder exercido pela coesão social que unia estabelecidos e atomizava *outsiders*.

Diferente do exemplo de Elias e Scotson, o histórico das migrações para o Brasil remete à sobreposição da etnia e da racialização no processo de estrangeiridade/ estranhamento, como as políticas migratórias brasileiras comprovaram ao diferenciar estrangeiros brancos (europeus) e não brancos (não europeus). Marcado por um estigma racial proveniente da herança escravocrata, entendemos que o Brasil não é notoriamente um país xenófobo, porém, racista. Buscando mais exemplos, Jeffrey Lesser (2015) conta que a panaceia para o problema da força de trabalho agrícola, em meados de 1870, foi encontrada na imigração chinesa, devido à impressão de serem servís, experientes em agricultura, livres – diferente dos escravos – e desejosos de morrerem em sua terra natal, o que dificultaria sua permanência. Destacamos: o convite aos chineses não era civilizacional, mas substituto de mão de obra escassa pelo encerramento do tráfico negreiro. Formadores de opinião pública da época, como o *Jornal do Commercio*, do Rio de Janeiro, contribuíram para a obstacularização da adaptação destes ao Brasil, atribuindo a presença dos chineses a uma crise de identidade nacional. Em 1885, o jornal escreveu tratar-se de “homens-animais” pelo “egoísmo, orgulho, uma insensibilidade bárbara alimentada pela prática do abandono ou trucidamento dos filhos [...]. A cultura chinesa [...] iria ‘degenerar’ a população brasileira [...]. (LESSER, 2015, p. 85)

Com esse exemplo histórico, Lesser narra adiante ter descoberto chineses que abriram restaurantes de cozinha japonesa para evitar

preconceitos históricos sobre sua cultura que pudessem impactar no desempenho do empreendimento. O caso demonstra que mesmo com a adaptação à cultura receptora, que inclui a compreensão do capital cultural “asiático” – não chinês – como trunfo mercadológico, o chinês residente no Brasil continua estigmatizado e inferiorizado pelos estabelecidos, próximo ao que Elias e Scotson (2000, p. 25) chamam de “desonra grupal” como um dos aspectos mais significativos da barreira emocional enfrentada por estes Outros.

A corporificação étnico-racial que compõe a forma xenófoba brasileira atuou, sobretudo, frente aos negros e asiáticos, como os chineses, já exemplificados, e até mesmo nos japoneses, como demonstra Takeushi (2008). A modificação do *status* do japonês se deu posteriormente, assim como a consideração sobre os árabes. Ao contrário dos japoneses, o *status* dos árabes se modificou para pior. Antes vistos como comerciantes, assim como os judeus, o preconceito sobre os árabes (“turcos”) recaía mais sobre sua ação concorrencial na vida econômica do que em relação a práticas socioculturais e estereótipos físicos.

JUDEU: ‘Homem branco muito sabido e ambicioso em negócios; negociante explorador’.

JUDIA: ‘Mulher muito branca e sem charme’.

TURCO: ‘O mesmo que judeu, com respeito aos negócios’. (SILVA, ([19--])
apud LESSER, 2015, p. 165)

É a partir dos anos 2000, marcados pelos atentados do 11 de setembro, que a imigração árabe, especialmente no Ocidente, passa a ser respaldada pela lógica da securitização das migrações e do estigma

religioso vinculado à ação terrorista. Mais recentemente, com o avanço das migrações para a Europa na atual década, teorias conspiratórias extrapolaram o alerta aos atos terroristas pontuais para o “perigo da islamização do Ocidente”, levando à derrocada da civilização judaico-cristã, supostamente. A atualidade do discurso tem sido concretizada por candidaturas vencedoras ligadas a um conservadorismo de matriz cultural, incluindo a nomeação do ministro das Relações Exteriores do Brasil, Ernesto Araújo, no Governo Bolsonaro, iniciado em 2019. Recorrentemente, o ministro é crítico do chamado “globalismo”, o qual, segundo esta ideologia, tem como um dos pilares a dominação islâmica do mundo. Araújo se coloca em oposição a essa corrente por ela ter como “objetivo último romper a conexão entre Deus⁴ e o homem, tornado o homem escravo e Deus irrelevante”. (ARAÚJO, ([2018]))

UM REFUGIADO ÁRABE NAS TELAS

Estados Unidos, Hungria, Áustria, Itália, Filipinas, Polônia, Brasil e Reino Unido são alguns dos países que têm puxado a fila dos líderes polêmicos e populares. A equação entre essas duas características é a resposta que a ciência política busca nesses anos e que inclui o direito de mobilidade e sobrevivência no centro do debate. Se no Brasil a pauta migratória ainda é secundária frente à agenda econômica e de segurança pública, nos países do Norte Global (MENESES, 2019) o intenso fluxo de imigrantes e refugiados já se incorporou a essas pautas, atribuindo ao tema das migrações um componente civilizatório que

⁴ Na acepção cristã, como o próprio autor sugere.

acaba por encontrar no mundo árabe seu principal ponto crítico, como destacado anteriormente.

O Alto Comissariado das Nações Unidas para os Refugiados (ACNUR) tem divulgado números expressivos sobre o refúgio. Ao final de 2018, cerca de 70,8 milhões de pessoas se encontravam fora de seus lugares de origem devido a violações de direitos humanos, seja pela guerra ou perseguição de qualquer tipo. Só no referido ano, 13,6 milhões de pessoas fizeram esse deslocamento forçado. Se há mais de 70 milhões refugiados, apenas 25,9 milhões são considerados refugiados legalmente, o que implica na dificuldade de concretização de auxílio a essas vítimas do mundo moderno.

Enquanto a Venezuela colocou o Brasil como o sexto país a receber mais pedidos de refúgio em 2018, a Síria continua liderando a emissão de refugiados. Com confrontos internos que se arrastam há quase uma década, o país da Ásia Ocidental soma 6,7 milhões de deslocados, sendo que a maioria se encontra na Turquia, país vizinho. Estima-se cerca de 1 milhão de sírios na Europa, (CONNOR, 2018) número que cresce com o desembarque de afegãos, segunda maior nacionalidade de refugiados, e de outras nações que buscam um lugar de proteção no continente europeu, especialmente em países como Alemanha, França e Itália.

No Brasil, as solicitações de refúgio cresceram a partir de 2010 com a chegada dos haitianos, posteriormente com os sírios e, mais recentemente, com a ampla chegada dos venezuelanos, caso da típica escala de deslocamentos de vizinhança (como dos sírios na Turquia). Embora os venezuelanos sejam os principais solicitantes de refúgio atualmente, com os 61.681 pedidos entre as 80 mil solicitações de 2018,

segundo a ACNUR, os sírios foram os que mais conseguiram oficializar tal situação. Dos apenas 11 mil refúgios oficializados no país, 36% são sírios, seguidos de congoleses (15%) e angolanos (9%), (CONARE, 2019) dados que excluem a presença dos haitianos, que conseguiram o *status* de permanência baseado no visto humanitário proveniente da cooperação Brasil-Haiti estabelecida logo no início do século XXI.

É nesse universo demográfico e geopolítico que retomamos os conflitos mais internalizados da sociedade. Mais propriamente, a notoriedade de um entre os quase 3,5 mil sírios que aqui residem com *status* de refúgio auxilia-nos a pensar, a partir de um exemplo inédito, a construção de novos atores na esteira social brasileira transformada por um processo de midiaticização (COULDRY; HEPP, 2017; SODRÉ, 2013) que interfere na própria definição das migrações contemporâneas. Sobre esta sociedade, Couldry e Hepp (2017) afirmam que a midiaticização atua no social desde os processos de mecanização iniciados no século XVI. Passando pela “onda” da eletrificação, como os autores chamam esses percursos midiáticos, vivemos atualmente em uma onda de digitalização que vai sendo transferida para a da datificação, na qual a economia baseada em dados e atenção passa a ser a matéria-prima do capital informacional, cujo lugar da internet adquire valor proeminente nesse ecossistema midiático de aprofundamento inter-relacional entre a tecnologia e o homem. Ou seja, embora processos de midiaticização sejam característicos da sociedade moderna, o atual momento se distingue pela profunda e crescente inserção da mídia no cotidiano em um cenário de convergência.

E é neste ecossistema midiático iniciado na televisão e ramificado na internet e suas redes sociais que se encontra o caso de Kaysar Dadour, um dos muitos sírios que decidiram vir ao Brasil após temer pela vida no país natal. No seu caso, a guerra o atingiu mesmo não sendo um agente político. Foi a expressão de sua crença religiosa no cristianismo que o fez se sentir fisicamente tolhido ao ser espancado por portar um crucifixo no pescoço. E essa é a mesma expressão que indivíduos de origem árabe, mesmo cristãos, relatam sofrer em países ocidentais ao emigrarem. A etnicidade se mistura à religiosidade e, muitas vezes, o estrangeiro converte-se no eterno estranho, o *outsider* inferiorizado pelo estigma cultural-religioso que, mesmo não sendo sua profissão de fé, carrega como marca identitária.

Seu contexto aproxima-se dos outros refugiados sírios que migram para o Brasil. Proveniente de famílias abastadas, experiência multicultural comprovada pela fluência em diversos idiomas, de cor branca, faltava a ele apenas um curso superior para se tornar um tipo ideal no mercado de trabalho. Não fez. Porém, nesse percurso conseguiu a vaga no *Big Brother Brasil 18* com um interesse específico: ganhar o prêmio de 1,5 milhão de reais para trazer sua família sem necessitar da caridade de terceiros. O prêmio não veio, mas o desejo afetivo, sim, embora a ajuda de terceiros provavelmente tenha entrado em cena. Em setembro de 2018, quatro anos depois de seu desembarque no Brasil, Kaysar Dadour recebeu sua família no aeroporto em uma chegada reportada pelo *Fantástico* (TV Globo) e com direito a mais de 600 mil curtidas em sua página pessoal do Instagram.

A solidariedade coletiva não pode ser manifestada apenas na singularidade do reencontro de uma família, mas compõe uma narrativa construída desde seu ingresso no *reality show*, oito meses antes do acontecimento. Pela primeira vez um refugiado tornou-se figura pública no país. No mesmo programa passaram outros estrangeiros, no entanto, a característica do refugiado distingue-o do imigrante convencional. A caracterização como uma vítima de perseguições evidencia uma hibridização entre o estranhamento proporcionado pelo encontro das diferenças, constitutivo da sociedade, e um humanitarismo, evidenciado pela solidariedade às vítimas das tragédias contemporâneas. Assim, a hipótese aqui defendida parte do pressuposto de que a narrativa de sofrimento transmitida pela vida de Kaysar Dadour, ao circular como informação, gera empatia, mas ainda distanciada da realidade local, como destaca Fassin (2011). É apenas quando seu testemunho se aproxima qualitativamente do grupo aproximado, pelos desafios de trabalho; estudos; obstáculos; vitórias cotidianas, como o encontro com famosos; a vida em família; passeios na praia; e participação em organizações e movimentos humanitaristas, que o sentimento de empatia se aprimora para uma fidelização do público, não mais se portando como audiência, mas como fã.

Antes de discutirmos a fama do refugiado nessa sociedade midiaticizada, recorre-se à literatura para a compreensão do papel da vítima e do testemunho na validação do humanitário como forma de governo.

A VÍTIMA E O TESTEMUNHO

A pergunta que a vítima faz a si é: “por que soffro?”. A busca pela compreensão dos motivos pelo qual se soffre acompanha a filosofia da história na observância à dimensão temporal da existência humana. No caso do soffrimento, a culpa sobre o Outro (ressentimento) ou sobre si (má-consciência) é questionada para a resposta ser dada. Em caso de ressentimento sobre o Outro, o soffrimento não apresenta finalidade que não seja a vingança; no caso da culpa sobre si, o soffrimento é uma forma de pagar uma dívida com Deus ou a sociedade e, por isso, caracteriza-se pela proposição de mudança do soffredor. Na pós-modernidade é o bem-estar do indivíduo que passa a ser referenciado como objeto sagrado. Ninguém deveria soffrer pelo todo porque o passado nos ensinou que o soffrimento, além de não passar, não contribuiu para o fim das atrocidades humanas, as quais apresentaram seu grande espetáculo de horror na *Shoah*.⁵

Essa mudança de paradigma do soffrimento mostra a sua face pública. Embora sempre tenha existido, ficava limitado à esfera privada do soffredor. Foi especialmente a questão dos refugiados da Segunda Guerra Mundial o limite para ONU a criar a Convenção de 1951, cuja finalidade estaria na proteção aos refugiados e a possibilidade de recomeçarem a vida após eventos traumáticos. Assim, o soffrimento é redimensionado à esfera pública, aproximando a fatores políticos dessa nova configuração do soffrer, como advertem Fassin e Rechtman (2009).

⁵ Para os judeus, a palavra mais adequada para a explicar o que foi o Holocausto. Enquanto este significa um sacrifício da vida ligada ao universo religioso, a expressão *Shoah* representa calamidade e, por isso, é mais condizente ao que foram submetidos os judeus no nazismo. (DANZINGER, 2007)

Uma das demonstrações de abertura ao sofrimento pelo social é a despersonalização. Fassin (2011) argumenta que o acontecimento traumático só ganha proeminência se for reconhecido pelos demais, como uma condição a ser partilhada. A *Shoah* proporciona essa reflexão, pois, ao acabar a guerra, as vítimas do nazismo pouco foram ouvidas e pouco falaram imediatamente. Também foram pouco reconhecidas como as principais personagens do “evento-limite” do século XX, em detrimento dos heróis de guerra que passariam a ser lembrados *a posteriori* no papel dos veteranos de guerra. *Em É isto um homem?*, (LEVI, 2013) lançado em 1947, Primo Levi questiona a humanidade daqueles corpos sujeitos à mortificação e à reificação que sobreviveram ao nazismo. Quando apareceram para a sociedade, eles não podiam ser reconhecidos e partilhados pelos indivíduos-espectadores. Apenas anos depois as primeiras vozes, inclusive a de Levi, puderam ser ouvidas e deram início a um tempo de testemunhos e reconhecimento dessas vítimas. Entre as vozes apresentavam-se pessoas comuns cujos problemas cotidianos eram atravessados pela *Shoah*. É notório o exemplo de Anne Frank, que narra em seu diário a tragédia em meio a seu desenvolvimento pubertário e cujo sofrimento serve como projeção a um grupo ou uma classe de espectadores. (FASSIN; RECHTMAN, 2009) Essa dimensão corporal conecta o indivíduo sofredor com as testemunhas e espectadores. A mudança de corpos reificados para corpos normatizados aciona com mais facilidade o mecanismo da compaixão pela associação. Mas é também pela característica social do sofrimento, e não apenas como sentimento individual, que o corpo refugiado passa a ser enxergado pela compaixão e não apenas como

força de trabalho, como afirma Fassin (2001). No caso de Kaysar Dadour, o sofrimento causado pela situação de refúgio atingiu um homem de classe média, branco, bonito e, por isso, a associação pela compaixão pode ser mais facilmente exercitada pela opinião pública. Dessa forma, o sofrimento passa a ser “modo de reconhecimento, inclusive jurídico e diplomático, e propicia uma ‘política do corpo’ baseada na compaixão pelo sofrimento alheio. É preciso estar sofrendo para ser aceito, e sofrendo da maneira esperada pelo ‘outro’.” (DANZINGER, 2007, p. 156)

A maneira esperada da qual Danzinger fala é inspirada na afirmação de Fassin (2001), o qual revela que a diminuição da concessão de asilos políticos na França na década de 1990 ocorreu paralelamente ao aumento do reconhecimento humanitário dos refugiados. Para ele, a integridade corporal do refugiado passa a ser afortunada na medida em que doenças são diagnosticadas; e desafortunada quando a integridade corporal não é ameaçada, embora haja riscos decorrentes da política. A crítica de Fassin, ainda em suas últimas obras, localiza-o na confrontação entre o aparato político – e, por isso, social – da concessão de refúgio e das vítimas em geral pela via de uma “razão humanitária” que diagnosticaria a partir do aparato pessoal a “política do corpo” aceitável, da compaixão e seu permanente lastro de piedade.

No livro *The Empire of Trauma*, Fassin e Rechtman (2009) parecem considerar a política piedosa sobre o corpo em sua crítica ao “governo humanitário”, que envolve todos os tipos de instituições sociais e peritos com a finalidade de ocultar a dimensão da injustiça e da desigualdade pela tragédia e o infortúnio das vidas sofredoras. Harrell-Bond (2002) levanta a mesma crítica ao afirmar que organizações

humanitárias podem oferecer um tratamento infantilizado aos refugiados, ou seja, lidando como “incapazes de pensarem por si e de decidirem os rumos de suas vidas, contribuindo para tornar um refugiado alguém indefeso, sem iniciativa: alguém em quem a caridade pode ser praticada.” (DANZINGER, 2007, p. 157)

As críticas sobre o trato aos sofrendores ganham novos contornos quando o fator testemunhal é colocado em voga. Mesmo que para Fassin e Rechtman (2009) a dor do indivíduo possa ser vista de forma piedosa, o fato de sofrer não é mais aceitável na pós-modernidade, pois tal estado mental existe por alguém que faz sofrer e, por isso, se causada por outros indivíduos, pode ser evitável. A fala testemunhal passa a ser não só uma forma de tratamento – ainda que o trauma seja incurável – para a vítima, como também uma denúncia do agressor, seja ele um indivíduo ou um sistema político. (VAZ, 2014)

A denúncia dos abusos cometidos na Guerra do Vietnã, por exemplo, transformou os redentores do sofrimento nos seus causadores. Ainda que fossem cumpridores de ordens, a exemplo de Adolf Eichmann, os “heróis de guerra” executaram-nas a mando daqueles que produzem o mal. A decorrência de uma era de testemunhos em sua forma denunciante expõe a barbárie não acontecendo apenas isoladamente, como um “evento-limite”; de outro modo, encara o agressor menos em sua singularidade histórica e mais na sua condição de existência em um regime de injustiças e desigualdades no qual o ser humano é sua maior vítima.

A narrativa histórica se empodera do testemunho, cujo narrador é o sobrevivente da barbárie cometida em um movimento que vai da

compreensão à experiência. A argentina Beatriz Sarlo (2013), que se debruça sobre este movimento narrativo a partir das ditaduras latino-americanas, afirma que a “compreensão” é própria ao universo acadêmico e, apresentando causalidades múltiplas, perde sua potência frente àquela narrativa massiva, de grande circulação e que apresenta certa “nitidez argumentativa” que recorre ao relato. Em sua acepção analítica, o testemunho não é ícone da verdade, mas o recurso mais importante para a reconstituição do passado, cujo valor da primeira pessoa e seu imediatismo da voz e do corpo alimentam uma confiabilidade sempre suspensa pelas armadilhas da própria subjetividade.

O testemunho de Kaysar Dadour é hibridizado pela midiaticização do seu trauma. Também por escolha pessoal, as narrativas de sofrimento costumavam ser sobrepostas por momentos descontraídos no *reality show*. Em sua página no Instagram, isso se evidencia: postagens sobre o refúgio estão vinculadas à esperança humanitária e a grande maioria delas remete à sua vida pós-fama. De alguma forma, a análise do discurso testemunhal sugere uma superação de tempos difíceis e, consequentemente, uma adaptação à sua nova casa.

Se durante o século XX os regimes totalitários e as guerras geopolíticas escalonaram a régua do sofrimento, no século XXI, a intensificação de fluxos de pessoas passou a conduzir novos dramas. Quando Bergman (2018) afirma que estamos no século das migrações, ele reaproxima o momento atual ao intenso fluxo de pessoas experimentado entre os séculos XIX e XX e também argumenta que este momento das migrações se caracteriza “[...] em parte ao esgotamento de

recursos, mudanças geopolíticas de poder, inovação tecnológica e, consequentemente, uma renacionalização de países que historicamente são considerados receptores de imigrantes.”⁶ (BERGMAN, 2018, p. 372, tradução nossa) Junto a ele, o alerta vem por outras lideranças humanitárias. Alexander Betts (2015), diretor do Refugees Studies Centre, vinculado à Universidade de Oxford, sentenciou que os deslocamentos de refugidos definirão o século XXI, tendo em vista duas questões em especial: a fragilidade dos estados e a mobilidade intensificada, motivada pela globalização; e o Papa Francisco, que correntemente tem chamado a situação de imigrantes e refugiados como “o drama do século XXI”, já alertou que “ninguém pode ficar indiferente perante este sofrimento” (PAPA FRANCISCO..., 2019) e que tais vítimas “não são peões no tabuleiro de xadrez da humanidade”, (OS MIGRANTES..., 2013) referindo-se às hierarquias geradas pelas estratificações sociais e territoriais.

VÍTIMA OU CELEBRIDADE?

A equação não é impossível de ser resolvida. Em diversos casos, vítimas se tornaram personalidades públicas ao levantarem a voz sobre as injustiças cometidas sobre elas. Um dos casos mais notórios é o de

⁶ “[...] due in part to resource depletion, geopolitical power shifts, technological innovation, and, as a consequence, a renationalization of countries that have historically considered themselves as immigrant-receiving”.

⁷ Celebridade e fama são expressões justapostas. A raiz latina da primeira vem do termo *celebrem*, cuja conotação significa também “fama”, e o sentido de “estar aglomerado”. Segundo Paula Simões (2013, p. 106), “a partir das origens do termo, podemos definir a celebridade como uma pessoa famosa e singular, reconhecida por um público e cuja fama pode variar conforme os ‘sentimentos humanos’, ou seja, segundo as impressões do público que a reconhece”.

Maria da Penha Fernandes, que lutou para que seu ex-companheiro fosse condenado em decorrência de atentado contra sua vida. Dando nome à lei que busca proteger todo um grupo social, Maria da Penha é reconhecida por seus pares pela ousadia de testemunhar, também por ter sua experiência reconhecida por ampla parcela da população. No entanto, a diferença está na compreensão da celebridade. Se a “fama” de Maria da Penha não entra no campo da espetacularização pela ficção, a figura de Kaysar Dadour recorre a esse elemento para se aproximar de uma realidade não vivenciada pelo grupo social ao qual se integra.

Embora o Instagram tenha suspenso o número de curtidas das postagens, levantamentos de rotina realizados pelos autores no perfil pessoal do refugiado apontaram que as postagens relacionadas ao tema do refúgio eram menos apreciadas pela audiência do que outras postagens, cujas imagens tinham conotação pessoal. Embora não seja clara a relação de Kaysar Dadour com a ACNUR, a agência da ONU sobre refúgio, as postagens relacionadas ao tema apresentam a “credencial” da organização global. Seria o contraponto ao tratamento infantilizado dado por estas organizações aos refugiados, como acusa Harrell-Bond (2002)? A ACNUR, por sua vez, utiliza-se do “capital de visibilidade” (HEINICH, 2012) adquirido pelo refugiado como forma de agregar valor e empatia à causa, comum a ele e aos objetivos da organização social. Sobre capital de visibilidade, Freire Filho e Lana (2014) explicam:

O capital de visibilidade, segundo Heinich (2012), é um bem durável que pode ser administrado — lucrado, vendido, acumulado, transmitido e convertido — para a sobrevivência dos indivíduos a partir da avaliação mensurável daquilo que pode ser exposto. Analisando o conceito de capital

simbólico, de Pierre Bourdieu, Heinich argumenta que o capital de visibilidade é regulado por normas econômicas particulares. Após a crescente disseminação de imagens no século XX, a definição das hierarquias sociais passa a ser afetada pelas variações do capital de visibilidade. (FREIRE FILHO; LANA, 2014, p. 17)

Campanella e demais autores (2018) explicam, com base em diversos estudos sobre as celebridades, que a construção desse perfil foi sendo modificada ao longo do século XX. Em meados da década de 1940, pesquisas provenientes da Escola de Frankfurt iniciadas por Lowenthal (1944) inferiram que as figuras públicas da época estavam ligadas a “ídolos de produção”, ou seja, personalidades vinculadas ao mundo dos negócios, da política e homens de sucesso. Décadas depois, a indústria do entretenimento se aprofundou e as figuras públicas passaram a se vincular a “ídolos do consumo”, com descrições individualizadas que substituíram as narrativas edificantes das trajetórias profissionais. Mais recentemente, e com a amplificação da midiatização social e a desregulamentação dos meios de comunicação, especialmente com os *reality shows* e as web-celebridades, aparece uma nova composição da celebridade que mescla o entretenimento e a orientação produtiva, sendo as celebridades seus próprios produtos, afirmam Duffy e Pooley (2019), no que eles chamam de “*flattened celebrity culture*”⁸ (p. 27). Atuando muitas vezes como personalidades de nicho, ou seja, expressivas majoritariamente dentro de determinado grupo, essas celebridades são disputadas por marcas e mídias de massa pela

⁸ “Cultura achatada de celebridade” (Tradução nossa).

potencial sensação de intimidade gerada no comportamento dos consumidores.

É a partir dessas novas configurações que podemos refletir sobre o caso do refugiado sírio. Sua emersão à fama se deu na participação de um *reality show*, um produto de mídia de massa, e em 2019 como ator na telenovela *Órfãos da Terra*, da mesma Rede Globo, outro produto de massa, cuja trama abordou o tema do refúgio e lhe conferiu o prêmio de “Ator Revelação” de 2019 no quadro Os Melhores do Ano do *Domingão do Faustão*.

Embora haja referências ao humanitarismo buscado pelas organizações que atuam sobre o tema, já referimos anteriormente não ser este o foco principal da sua audiência, ao menos no Instagram. De todo modo, encontramos um paralelo curioso. Não foi apenas a simpatia do ex-participante do *Big Brother Brasil* que o fez superar as expectativas de fama da maioria dos jogadores desse “*game humano*”; seu sucesso se consolidou posteriormente, tendo sua história de vida alimentada na esperança de trazer sua família ao Brasil, o que rendeu ampla discussão na etapa final da edição do programa. Se Kaysar Dadour surgiu como um produto de interesse ao espetáculo televisivo por sua característica de refugiado e pelo estereótipo árabe (seu papel na telenovela era de um capanga de um sheik inescrupuloso), como um “ídolo de consumo humanitário”, cabe refletirmos se ele continua sendo um refugiado após se tornar uma celebridade.

A VÍTIMA REFUGIADA E O DISTANCIAMENTO DO *OUTSIDER*: CONSIDERAÇÕES FINAIS SOBRE UM FENÔMENO EM ANDAMENTO

O advento de Kaysar Dadour como celebridade nos invoca a pensar que: 1) sua fama está ligada à conjugação de sua presença em um programa de massa com a solidariedade humanitarista que continuou construindo sua narrativa mesmo após o término do programa; 2) ele não foi apenas um refugiado na mídia. O ganho de audiência está ligado à sua própria personalidade, como é possível analisar hoje nas interações em seu Instagram, onde uma postagem de retrato pessoal tem mais audiência que postagens ligadas à questão do refúgio.

Além de celebridade, o refugiado continua sendo vítima, pois aquele que é vitimizado apresenta um tipo de trauma que não pode ser curado. É o caso de Maria da Penha Fernandes e também de Malala Yousafzai, ativista paquistanesa vitimada pelo regime talibã e mais jovem ganhadora do Prêmio Nobel da Paz. A aproximação entre essas duas vítimas se dá no advento da sua fama como vítimas e a postergação de sua condição de vítima para se tornarem celebridades. Embora não estejam ligadas ao mundo do consumo, ambas partilham de um capital de visibilidade e congregam poder para as causas das quais foram vítimas. Kaysar Dadour também continua a ser vítima, mas ele não partilha a preponderância de seu trauma como elevação à fama. Seu capital de visibilidade existe para a causa do refúgio, como bem aproveita a ACNUR, mas não se manifesta nele o mesmo poder que as outras vítimas carregam.

A sua forma midiática, mais próxima de uma celebridade de entretenimento, ajuda, no entanto, a se configurar como um “estabelecido”. Mesmo de origem árabe, Kaysar Dadour se desloca do estereótipo que carrega o grupo social no Brasil porque seu enfoque está mais adequado ao padrão cultural do entretenimento. Com isso, a possibilidade de empatia pelo reconhecimento de um tipo ideal de celebridade facilita para tornar-se uma, sem deixar de ser quem é, em origem. Ao se apresentar, hoje, como ator, o refugiado que o habita passa a dividir espaço com outra personalidade saliente que pode dialogar na esfera midiaticizada, especialmente em uma rede social como o Instagram, cujo universo e narrativa estão mais ligados ao entretenimento e à proximidade, pelo cotidiano, entre celebridade e fãs.

A presença dele como o primeiro refugiado alçado à fama no Brasil contribui para o distanciamento que inferioriza a população árabe? A normatização do corpo do refugiado, (FASSIN; RECHTMAN, 2009) cujo *status* de vítima é interpelado pelo de celebridade, encontra personagens ficcionais que continuam a responder por estereótipos. No entanto, em um tratamento genuinamente depreciativo, como Elias e Scotson (2000) apontam a respeito dos *outsiders*, árabes, especialmente refugiados, trariam em sua bagagem cultural apenas o fanatismo religioso e a sanha pelos empregos dos nativos. Ao debate aqui empreendido, pode este tipo de comportamento ser minimizado se a inferiorização de um grupo social passar a disputar espaços na esteira social em busca do reconhecimento de indivíduos, como parece acontecer com os membros da família Dadour, que hoje recomeçam sua

vida no Brasil e “dormem todo dia em paz”, como declarou o filho mais famoso. (‘ELES...’, 2018)

REFERÊNCIAS

- ALCÂNTARA JÚNIOR, J. Georg Simmel e o conflito social. *Caderno Pós Ciências Sociais*, São Luís, v. 2, n. 3, jan./jun. 2005.
- ARAÚJO, E. Blog Metapolítica 17. About Me. [2018]. Disponível em: <https://www.metapoliticabrasil.com/about>. Acesso em: 16 abril de 2020.
- BERGMAN, M. M. The century of migration and the contribution of mixed methods. *Journal of Mixed Methods Research*, Ann Arbor, Michigan, v. 12, n. 4, Special Issues, Oct. 2018. Disponível em: <https://journals.sagepub.com/doi/pdf/10.1177/1558689818801737>. Acesso em: 26 ago. 2019.
- BETTS, A. Human migration will be a defining issue of this century. How best to cope? *The Guardian*. Opinion. London, 20 set. 2015. Disponível em: <https://www.theguardian.com/commentisfree/2015/sep/20/migrants-refugees-asylum-seekers-21st-century-trend>. Acesso em: 29 jul. 2019.
- CAMPANELLA, B. et al. Criando intimidade, recebendo visibilidade: novas práticas de persuasão na economia da fama. *Comunicação, Mídia e Consumo*, São Paulo, v. 15, n. 43, p. 366-385, Acesso em: maio/ago. 2018.
- CONNOR, P. Most displaced Syrians are in the Middle East, and about a million are in Europe. *Pew Research Center*. Factank - News in the Numbers, Washington D.C., 29 jan. 2018. Disponível em: <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2018/01/29/where-displaced-syrians-have-resettled/>. Acesso em: 26 ago. 2019.
- COULDRY, N.; HEPP, A. *The Mediated Construction of Reality*. London: Polity, 2017.
- DANZINGER, L. Shoah ou Holocausto: a aporia dos nomes. *Arquivo Maaravi: Revista Digital de Estudos Judaicos da UFMG*, Belo Horizonte, v. 1, n. 1, out. 2007.
- DUFFY, B.; POLLEY, J. Idols of promotion: the triumph of self-branding in an age of precarity. *Journal of Communication*, Oxford, n. 69, p. 26-28, 2019.

‘ELES dormem todo dia em paz’, declara Kaysar sobre família no Brasil. *Estado de São Paulo*, São Paulo, E+. 27 dez. 2018. Disponível em: <https://emails.estadao.com.br/noticias/gente,eles-dormem-todo-dia-em-paz-declara-kaysar-sobre-familia-no-brasil,70002658957>. Acesso em: 13 dez. 2019.

ELIAS, N.; SCOTSON, J. *Os estabelecidos e os outsiders: Sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

FASSIN, D. The biopolitics of otherness: undocumented foreigners and racial discrimination in French public debate. *Anthropology Today*, Londres, v. 17, n. 1, p. 3-7, fev. 2001.

FASSIN, D. *Humanitarian Reason. A Moral History of the Present*. University of California Press: Berkeley, 2011.

FASSIN, D.; RECHTMAN, R. *The Empire of Trauma: an inquiry into the condition of victimhood*. Princeton University Press: Princeton, 2009.

FREIRE FILHO, J.; LANA, L. Pacto de Visibilidade: Mídia, Celebridade e Humilhação. *Revista Contracampo*, Niterói, v. 30, n. 2, p. 4-23, ago./nov. 2014.

HARRELL-BOND, B. Can humanitarian work with refugees be human? *Human Rights Quarterly*, Baltimore, v. 24, p. 51-85, 2002.

HEINICH, N. *De la visibilité: excellence et singularité en régime médiatique*. Paris: Gallimard, 2012.

LESSER, J. *A invenção da brasilidade: identidade nacional, etnicidade e políticas de imigração*. São Paulo: Unesp, 2015.

LEVI, P. *É isto um homem?* Rio de Janeiro: Rocco, 2013.

LOWENTHAL, L. Biographies in popular magazines. In: LAZARSFELD, P. FSTANTON, F. *Radio research*. New York: Duell, Sloan, and Pearce, 1944.

MENESES, M. P. Sul (global). *Observatório sobre crises e alternativas*. Lisboa. 2019. Disponível em: https://www.ces.uc.pt/observatorios/crisalt/index.php?id=6522&id_lingua=1&pag=7851. Acesso em: 26 ago. 2019

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. Convenção Relativa ao Estatuto dos Refugiados. 1951. Disponível em: <https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/portugues/>

BDL/Convencao_relativa_ao_Estatuto_dos_Refugiados.pdf. Acesso em: 16 abr. 2020.

OS MIGRANTES não são um problema, são irmãos que devem ser acolhidos e amados, diz o Papa. *ACI Digital*. 24 set. 2013. Disponível em: <https://www.acidigital.com/noticias/os-migrantes-nao-sao-um-problema-sao-irmaos-que-devem-ser-acolhidos-e-amados-diz-o-papa-33592>. Acesso em: 13 dez. 2019.

PAPA FRANCISCO: os migrantes não são “descarte humano” e estão no coração da Igreja. *ACI Digital*. 30 mar. 2019. Disponível em: <https://www.acidigital.com/noticias/papa-francisco-os-migrantes-nao-sao-descarte-humano-e-estao-no-coracao-da-igreja-76031>. Acesso em: 13 dez. 2019.

SARLO, B. *Tempo passado: cultura da memória e guinada subjetiva*. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: UFMG, 2007.

SAYAD, A. *A imigração ou os paradoxos da alteridade*. São Paulo: Edusp, 1998.

SCHUTZ, A. O estrangeiro – um ensaio em psicologia social. *Revista Espaço Acadêmico*, Maringá, v. 10, n. 113, p. 117-129, 2010.

SIMMEL, Georg. *Sociologia*. São Paulo: Ática, 1983.

SIMÕES, P. Celebidades na sociedade midiaticizada: em busca de uma abordagem relacional. *Eco Pós*, Rio de Janeiro, v. 16, n. 1, p. 104-119, jan./abr. 2013.

SODRÉ, M. *A Ciência do Comum: notas para o método comunicacional*. Petrópolis: Vozes, 2014.

TAKEUSHI, M. A comunidade nipônica e a legitimação de estigmas: o japonês caricaturizado. *Revista USP*, São Paulo, n. 79, p. 173-182, set./nov. 2008.

VAZ, P. *A compaixão, moderna e atual*. Jornalismo, cultura e sociedade: visões do Brasil Contemporâneo. Porto Alegre: Sulina, 2014.

Artigo publicado em *Midiaticização (in)tolerância e reconhecimento*. (pp. 185-202). EDUFBA.

POSFÁCIO
O ESTRANGEIRO: UM ECOSISTEMA
WEBDIASPÓRICO A SERVIÇO DOS MIGRANTES,
REFUGIADOS E PESQUISADORES DA QUESTÃO
MIGRATÓRIA NO BRASIL

Mohammed ElHajji

João Paulo Rossini

Catalina Revollo

O ecossistema webdiaspórico composto pelo site O Estrangeiro [<https://oestrangeiro.org>], seu espelho no Facebook [<https://www.facebook.com/oestrangeiro.org/>], o grupo Brasil País de Imigração [<https://www.facebook.com/groups/brasilpaisdeimigracao/>] e o site de pesquisa e referência Diaspotics – Migrações Transacionais e Comunicação Intercultural [<https://diaspotics.org>], constitui a base de um projeto de Extensão promovido pelo Grupo de Pesquisa Diaspotics desde 2012 e registrado formalmente na Pró-Reitora de Extensão da UFRJ em 2018. A iniciativa é executada segundo uma tripla perspectiva de atuação: Formação, Informação e Apoio aos Migrantes e Refugiados (ELHAJJI; ESCUDERO, CASTRO, 2018).

O caráter formativo se dá por conta do trabalho de formação de discentes de iniciação científica, graduação em geral e pós-graduação, notadamente do Instituto de Psicologia junto ao Programa de Pós-Graduação em Psicossociologia de Comunidades do Instituto de Psicologia (EICOS) da UFRJ, mas também do Programa de Pós-

Graduação em Comunicação e Cultura (PPGCOM). Ao longo de cerca de oito anos de história, essa comunidade vem produzindo conteúdo para a rede.

A especificidade informativa deve-se à função de compartilhar experiências tanto junto às comunidades locais como expandidas pelo país e no exterior. O ecossistema divulga: notícias, história, legislação, eventos, legado e trocas culturais, pesquisas científicas, associações, dados em geral, oportunidades de estudo e trabalho para estrangeiros no país, entre outras temáticas. O Estrangeiro/Brasil País de Migração prega comunhão de valores. Nossos valores são: pensamento crítico, o humanismo, a dignidade e os direitos humanos, a justiça social, a democracia e, sobretudo, a liberdade de ir e vir.

O apoio a migrantes e refugiados ocorre, além da divulgação das oportunidades de estudo e trabalho descrita acima, por meio da criação de postagens contendo informações sobre a documentação ou outras informações básicas necessárias a quem migra para o Brasil. Não por acaso, as páginas mais lidas do site O Estrangeiro são as que hospedam esse tipo de conteúdo, com dezenas de milhares de visualizações.

O ecossistema também está constantemente em contato com esses sujeitos migrantes, que enviam mensagens, nos diversos canais, expondo demandas específicas. Suas questões vão desde dúvidas com documentação e legislação até a vontade de contar suas histórias. Depoimentos de refugiados e migrantes já foram publicados tanto em forma de entrevista quanto em textos escritos, geralmente com formato e tamanho livres, definidos por eles mesmos.

OBJETIVOS

Os objetivos do ecossistema webdiaspórico são de, a partir da formação de estudantes e pesquisadores no ambiente universitário, fornecer informações sobre migrações e o estabelecimento de espaços de debate e troca em ambiente virtual. Tem também como objetivo apoiar tanto imigrantes, quanto refugiados e estudantes estrangeiros no Brasil, independentemente de sua origem, classe social, etnia ou credo. Orientar, informar e dar a palavra a esses mesmos imigrantes, denunciando, quando preciso, atitudes discriminatórias, preconceituosas ou contrárias aos princípios de respeito e dignidade humana, são também metas constantes do trabalho da equipe. Abrir espaço aos cidadãos interessados pelo tema ou preocupados com a questão, constituir uma plataforma de atuação junto à mídia, à sociedade civil e à opinião pública, assim como agregar instituições sociais, políticas ou humanas implicadas na questão migratória no Brasil têm sido ações constantes que incluem também a colaboração com redes de pesquisa que têm o fenômeno migratório como foco de ação e atuação.

COBERTURA E ATUAÇÃO NAS MIGRAÇÕES PARA O BRASIL

Ao longo de sua história, o projeto vem organizando comunicações sobre as migrações, estabelecendo, simultaneamente, uma atmosfera de diálogo e troca de informações com os migrantes, refugiados, pesquisadores da área, membros de associações relacionadas às

migrações e indivíduos que simpatizam com o tema (ELHAJJI, 2017; REVOLLO PARDO; 2018).

Os principais fluxos migratórios para o Brasil, nos últimos anos, foram cobertos pelo site O Estrangeiro enquanto aconteciam, especialmente a vinda de haitianos, sírios e, mais recentemente, de venezuelanos para o país. Muitas vezes recebeu em primeira mão os depoimentos e divulgou as narrativas de indivíduos que vieram desses países, como, por exemplo, as do poeta haitiano Rei Seely e de Taj Din, sírio dono de um restaurante na Tijuca, bairro da zona norte do Rio de Janeiro. Também buscou-se potencializar as vozes de imigrantes que entraram em contato com o projeto de extensão e enviaram seus relatos sobre a empreitada migratória, como foi o caso do tradutor e revisor de conteúdo na web, o italiano Federico Jorio. Os alunos de graduação e pós-graduação que vêm contribuindo para o projeto ainda fizeram clippings mensais das principais notícias relativas às migrações.

O legado das migrações no país, assim como processos de interculturalidade no Brasil, proveniente de trocas culturais ocorridas aqui ao longo da história, é um dos principais temas abordados pelo Estrangeiro. Como exemplo, temos a história das migrações italiana e japonesa para o Rio de Janeiro e São Paulo, as raízes pomeranas no estado do Espírito Santo, as tradições russas que permanecem presentes na cultura de regiões específicas do Paraná, a luta para preservar os dialetos Talian e Hunriqueano no Rio Grande do Sul, assim como a importância da Sociedade dos Amigos da Rua da Alfândega e Adjacências (SAARA), que agrega comerciantes árabes, judeus, chineses e brasileiros no centro do Rio de Janeiro.

Ações do Governo, marcos jurídicos e indicações sobre como proceder para adquirir documentos relativos à migração e ao refúgio foram noticiadas no *Estrangeiro*, por vezes em artigos comentados criticamente por estudiosos do tema. Podemos destacar quando, em 2014, o Rio de Janeiro foi o primeiro Estado da Federação a ter um plano de acolhimento de refugiados; o Projeto de Lei 2516/2015 que visava à redução de diferenças legais entre brasileiros e estrangeiros, aprovado em 2017 com alterações, assim como, já em 2019, um texto discutiu a Portaria nº 666/2019, do então Ministro da Justiça Sérgio Moro, que propunha o enquadramento do estrangeiro como possível “pessoa perigosa”.

Outro ponto importante é a interação do projeto de extensão com associações em prol da migração. Instituições formadas por ou trabalhando junto de migrantes e refugiados no Brasil visitaram ou foram visitados pelo *Estrangeiro* em encontros, entrevistas ou eventos. Alguns foram o Abraço Cultural, escola de idiomas com professores refugiados; a Associação judaica progressista Scholem Aleichem de Cultura e Recreação (ASA), que promove debates, cursos e seminários sobre o legado dos migrantes judeus; a organização África do Coração, fundada pelo congolês Jean Katumba e que tem como objetivo ajudar no acolhimento de refugiados no Brasil; além da ONG Mawon, fundada pelo haitiano Bob Montinard e sua esposa francesa Mélanie Montinard, com o objetivo de assessorar migrantes com sua documentação no país.

A cobertura e a organização de eventos culturais e acadêmicos sobre as migrações e o refúgio no Brasil também é um traço do projeto de extensão *O Estrangeiro*. Entre os eventos cobertos temos o Festival

de Día de Muertos mexicano no Rio de Janeiro; o Rio Refugia, que marca o Dia Mundial dos Refugiados; a feira mensal Chega Junto, onde brasileiros, migrantes e refugiados vendem seus produtos; além de eventos do Museu de Astronomia e Ciências Afins (MAST) sobre astronomia e multiculturalidade.

Dentre os eventos organizados, destacamos a Feira Retirantes, Imigrantes e Refugiados, em parceria com a Biblioteca Parque da Rocinha e diversas associações; o evento Migrações e Refúgio – Presença, História e Desafios no Rio de Janeiro, junto com a Decania do Centro de Filosofia e Ciências Humanas (CFCH) da UFRJ; além do Fórum de Migrações e do Simpósio de Pesquisa sobre Migrações. Os dois últimos reúnem estudiosos brasileiros e estrangeiros para apresentar trabalhos e realizar mesas de debates sobre o tema das migrações para o Brasil.

A equipe do Estrangeiro transforma estudos sobre os fluxos migratórios em informações mais acessíveis para o público migrante e brasileiro presente em seus canais. Já foram divulgadas, por exemplo, pesquisas sobre a espacialidade urbana e as migrações, as relações entre os estados e a empreitada migratória, a importância das celebrações das origens para a construção das identidades sociais de migrantes, além de muitas outras como as sobre crianças migrantes (ASSUMPÇÃO; COELHO, 2020).

Outro serviço informativo está relacionado aos estudantes estrangeiros no Brasil, através da divulgação de estatísticas sobre o tema em determinados estados da federação, processos seletivos com vagas de pós-graduação para migrantes e refugiados ou até os períodos

de realização do exame de proficiência em português para estrangeiros CELPE-Brase. Um momento importante coberto pela extensão foi o programa Erasmus Mundus para o Brasil, em março de 2013.

CANAIS E DADOS

O site oestrangeiro.org publicou cerca de dois mil textos, tendo havido já mais de milhão de visualizações de páginas, com centenas de milhares de visitantes diferentes, além de cerca de quatro mil pessoas cadastradas para receber, por e-mail, mensagens alertando sobre as atualizações de novas publicações. A página inicial é dividida em sete seções que distribuem os artigos por temas: imigrantes e refugiados, com eventos e depoimentos de sujeitos; estudantes, trazendo informações sobre ensino e migrações; legislação brasileira sobre migrações e refúgio; diáspora, com dados de diásporas de diversos povos para o Brasil; análises sobre diferentes temas relativos à migração; publicações, seção que abarca estudos redigidos por estudiosos das migrações no país.

Os artigos mais lidos do site foram predominantemente os que continham informações sobre a documentação de estrangeiros no Brasil como “CPF para estrangeiros”, “Documentação para estrangeiros” e “Como solicitar vistos e naturalização”. Esses dados, se considerado o grande número de acessos aos textos destacados, permitem ressaltar a importância do Estrangeiro como canal de informação e apoio de pessoas que migram ou pretendem migrar para o Brasil.

O grupo do Facebook “Brasil” - País de Imigração foi fundado em 2012 e conta hoje com cerca de seis mil e quinhentos membros. O espaço virtual se tornou uma comunidade que reúne indivíduos migrantes, brasileiros interessados pelo tema e migrantólogos do Brasil e da América do Sul. Nesse local são compartilhadas notícias, normalmente de canais estrangeiros e fontes outras que a mídia hegemônica; diversos eventos culturais e acadêmicos que ocorrem em diferentes cidades do Brasil e em outros países da América Latina; além de produtos concebidos e comercializados por estrangeiros como, por exemplo, vestimentas ou alimentos de outros países, com destaque para os anunciados por haitianos e venezuelanos.

Em 2019 foi criado o perfil do Estrangeiro (@migrantesnobrasil) no Instagram. Ter uma página nessa rede social é importante porque, além de ser uma plataforma que permite a interação com os seguidores e com outros perfis, torna possível cobrir em tempo real, com fotos e vídeos, eventos e depoimentos de indivíduos envolvidos com as migrações para o Brasil.

O ecossistema digital webdiaspórico vem, portanto, apoiando migrantes e refugiados no país. Mas não só: eles também apoiam que os acolheu. Os estrangeiros são, por excelência, paradigmas da alteridade e, ao apresentarem seus olhares de fora, abrem caminhos para se enxergar o Brasil a partir de outras perspectivas. Assim, contribuem para que se possa entender melhor a sociedade brasileira, suas virtudes e mazelas.

REFERÊNCIAS

- ELHAJJI, M.; ESCUDERO, C. Narrativas, territorialidades e memória coletiva no contexto webdiaspórico. In: CASTRO, P. C. (Org.) *Circulação discursiva e transformação da sociedade*. Campina Grande: EDUEPB, 2018.
- ELHAJJI, M. Migrantes, uma minoria transnacional em busca de cidadania universal. *Revista INTERIN (UTP)*, v. 22, n. 1, p. 203-220, jan./jun. 2017.
- REVOLLO PARDO, C. As Redes Migratórias Político-Comunitárias tecidas pelas Mulheres Vítimas do Desplazamiento na Colômbia. *Revista O Social em Questão (PUC-RJ)*, v. 21, no. 41, p. 265-282, 2018.
- ASSUMPCAO, A M.; COELHO, J. P. R. T. Crianças migrantes e o direito à educação: leituras e conversas com equatorianos na atuação voluntária do grupo DIASPOTICS. *REMHU, Rev. Interdiscip. Mobil. Hum.*, Brasília, v. 28, n. 60, p. 167-185, Set. 2020.



A Editora Fi é especializada na editoração, publicação e divulgação de produção e pesquisa científica/acadêmica das ciências humanas, distribuída exclusivamente sob acesso aberto, com parceria das mais diversas instituições de ensino superior no Brasil e exterior, assim como monografias, dissertações, teses, tal como coletâneas de grupos de pesquisa e anais de eventos.

Conheça nosso catálogo e siga as nossas páginas nas principais redes sociais para acompanhar novos lançamentos e eventos.



www.editorafi.org

contato@editorafi.org