

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO  
ESCOLA DE COMUNICAÇÃO E ARTES DA UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO

CAROLINA MOURA KLAUTAU DE ARAÚJO FIGUEIREDO

**Narrar entre nós: protagonismo social e possibilidade de interação sociocultural de  
mulheres em situação de refúgio e imigrantes**

São Paulo

2024

CAROLINA MOURA KLAUTAU DE ARAÚJO FIGUEIREDO

**Narrar entre nós: protagonismo social e possibilidade de interação sociocultural de  
mulheres em situação de refúgio e imigrantes**

**Versão Original**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Comunicação, da Escola de Comunicação e Artes da Universidade de São Paulo, linha de pesquisa “Comunicação, Redes e Linguagens: Objetos Teóricos e Empíricos”, para a obtenção do título de Doutora em Comunicação.

Orientação: Profa. Dra. Cremilda Celeste de Araújo Medina

São Paulo

2024

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

Catálogo na Publicação  
Serviço de Biblioteca e Documentação  
Escola de Comunicações e Artes da Universidade de São Paulo  
Dados inseridos pelo(a) autor(a)

---

Klautau, Carolina Moura

Narrar entre nós:: protagonismo social e possibilidade de interação sociocultural de mulheres em situação de refúgio e imigrantes / Carolina Moura Klautau; orientadora, Cremilda Celeste de Araújo Medina. - São Paulo, 2024.  
200 p.

Tese (Doutorado) - Programa de Pós-Graduação em Ciências da Comunicação / Escola de Comunicações e Artes / Universidade de São Paulo.  
Bibliografia  
Versão original

1. Comunicação. 2. Narrar entre nós. 3. Jornalismo. 4. Estudos de refúgio. 5. Estudos de gênero. I. Medina, Cremilda Celeste de Araújo. II. Título.

302.2 306

CDD 21.ed. - 070

---

Elaborado por Alessandra Vieira Canholi Maldonado - CRB-8/6194

KLAUTAU, C. M. Narrar entre nós: protagonismo social e possibilidade de interação sociocultural de mulheres em situação de refúgio e imigrantes. 2024. 191 f. Tese (Doutorado em Ciências da Comunicação) – Escola de Comunicação e Artes, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2024.

Aprovado em:

Banca Examinadora

Profa. Dra. \_\_\_\_\_

Instituição: \_\_\_\_\_

Julgamento: \_\_\_\_\_

Profa. Dra. \_\_\_\_\_

Instituição: \_\_\_\_\_

Julgamento: \_\_\_\_\_

Profa. Dra. \_\_\_\_\_

Instituição: \_\_\_\_\_

Julgamento: \_\_\_\_\_

Profa. Dra. \_\_\_\_\_

Instituição: \_\_\_\_\_

Julgamento: \_\_\_\_\_

Prof. Dr. \_\_\_\_\_

Instituição: \_\_\_\_\_

Julgamento: \_\_\_\_\_

## **Dedicatória**

À minha mãe, Vanja, e ao meu pai, José Augusto,

À minha avó, Elta,

À minha orientadora, Cremilda Medina,

Ao meu companheiro, Igor,

Às minhas amigas,

Ao meu amigão de todas as horas, Samuel,

Às minhas professoras e aos meus professores da Universidade de São Paulo,

Às minhas colegas de tabalho e aos meus colegas de trabalho e coordenadores da  
Universidade Anhembi Morumbi,

Às servidoras e aos servidores da Pós-Graduação em Ciências da Comunicação da  
Universidade de São Paulo,

Às protagonistas desta pesquisa, por aceitarem dividir comigo partes importantes de  
suas vidas,

À Casa de Passagem Terra Nova,

Ao Projeto Cerzindo,

À todas as pessoas que buscam fazer do mundo uma casa.

## AGRADECIMENTOS

Agradeço imensamente àquelas pessoas que me deram a vida, minha mãe, Vanja, e meu pai, José Augusto. Mãe, obrigada pela tua enorme compreensão diante das ausências e pela paciência nos momentos mais difíceis.

Vó, obrigada por nunca esconder o orgulho que sentes por eu ter passado os últimos dez anos longe de casa, em busca de um sonho.

Cremilda, nada disso seria possível sem você. Falo de uma perspectiva intelectual, mas igualmente importante é o teu carinho, acolhimento, compreensão e palavras doces diante do turbilhão de emoções que o doutorado significa.

Agradeço, Igor, pelo teu amor e por sempre querer me contagiar com teu bom humor e visão de que tudo pode dar certo.

Obrigada minhas amigas, minhas amoras, por sempre estarem por perto, por sempre terem palavras valorosas de incentivo e por serem mulheres admiráveis.

Samuel, olhar para ti é certeza de risadas. É muito impressionante o amor que a gente pode sentir por um serzinho tão pequeno.

Agradeço às minhas professoras e aos meus professores dos diversos departamentos que frequentei durante o cumprimento dos créditos na Universidade de São Paulo. Vocês foram fundamentais nesse processo.

Meus colegas e minhas colegas da Universidade Anhembi Morumbi, agradeço a compreensão de vocês e apoio quando o assunto era doutorado e o dia a dia na universidade.

Obrigada a todas as pessoas que fazem parte da secretaria do PPGCOM. Espero que vocês saibam o quanto ajudam e tranquilizam a gente com as dúvidas que surgem nesse processo de quatro anos.

Agradeço imensamente às protagonistas desta pesquisa, mulheres em situação de refúgio e imigrantes acolhidas pela Casa de Passagem Terra Nova e usuárias do Projeto Cerzindo, por aceitarem o desafio de narrar entre nós.

A todas as pessoas que fazem a Casa de Passagem Terra Nova existir.

A todas as pessoas que fazem o Projeto Cerzindo existir.

Agradeço a quem luta pelas pessoas imigrantes, em situação de refúgio, deslocadas internas, indocumentadas... O trabalho para fazer do mundo uma casa para milhões de pessoas é uma das missões mais bonitas – e importantes – que alguém pode ter na vida.

*O sonho é o olho da vida*  
**Mia Couto – Terra sonâmbula**

## RESUMO

KLAUTAU, C. M. Narrar entre nós: protagonismo social e possibilidade de interação sociocultural de mulheres em situação de refúgio e imigrantes. 2024. 191 f. Tese (Doutorado em Ciências da Comunicação) – Escola de Comunicação e Artes, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2024.

Esta pesquisa busca compreender o que emerge quando mulheres em situação de refúgio e imigrantes praticam o ato de narrar entre nós. Em um segundo momento, busco entender que as narrativas podem ser um caminho para a interação sociocultural desse grupo ao país de acolhida – no caso, o Brasil. O ato de narrar entre nós, experimentado por meio das metodologias da Roda de Conversas e das Histórias de Vida, coloca mulheres refugiadas e imigrantes em comunhão e em uma postura de escuta atenta a respeito da diversidade de experiências de deslocamento e de como, em muitos pontos, suas histórias de vida se cruzam, gerando processos de identificação. Estimular que as mulheres em deslocamento se reconheçam como protagonistas de suas próprias vidas e, assim, fazer com que se sintam melhor integradas ao país de acolhida é o que se pretende ao final deste estudo. Para isso, conta-se, principalmente, com os conhecimentos de Ecléa Bosi, Livia Simão, Cremilda Medina, Julieta Paredes, Gayatri Spivak, Emma Haddad, Elizabeth Jelin e Margareth Rago.

**Palavras-chave:** comunicação; narrar entre nós; jornalismo; estudos de refúgio; estudos de gênero.



## ABSTRACT

KLAUTAU, C. M. Narrating Among Us: Social protagonism and the possibility of sociocultural interaction of women in situations of refuge and immigrants. 2024. 191 f. Tese (Doutorado em Ciências da Comunicação) – Escola de Comunicação e Artes, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2024.

This research aims to understand what emerges when refugee women and immigrants engage in the act of narrating among themselves. Subsequently, I seek to comprehend how narratives can serve as a pathway for the sociocultural interaction of this group within the host country – in this case, Brazil. The act of narrating among ourselves, experienced through methodologies such as Conversation Circles and Life Stories, places refugee women and immigrants in communion and in a posture of attentive listening regarding the diversity of displacement experiences and how, in many instances, their life stories intersect, generating processes of identification. The ultimate goal of this study is to encourage women in displacement to recognize themselves as protagonists of their own lives and, thus, to feel better integrated into the host country. To achieve this, we draw primarily on the knowledge of Ecléa Bosi, Livia Simão, Cremilda Medina, Julieta Paredes, Gayatri Spivak, Emma Haddad, Elizabeth Jelin and Margareth Rago.

**Keywords:** communication; storytelling among us; journalism; refugee studies; gender studies.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO: PRIMEIRAS INQUIETAÇÕES</b> .....	<b>11</b>
Por que falar sobre pessoas em movimento? .....	15
Por que falar sobre mulheres em movimento? .....	18
Lentes de estudo .....	19
Caminhos de pesquisa .....	22
<b>CAPÍTULO I: NARRAR ENTRE NÓS</b> .....	<b>27</b>
O compartilhamento multicultural de vivências .....	29
Entre stencils e memórias: observações de uma narradora-participante .....	39
Português com acentos de espanhol, francês e crioulo: narrativas de observação .....	48
<b>CAPÍTULO II: REFÚGIO E IMIGRAÇÃO</b> .....	<b>63</b>
Reflexões sobre o deslocamento .....	65
Identidade em questão .....	75
Transformações no deslocamento: Estado-nação e Guerra Fria .....	80
A imagem de pessoas deslocadas diante do Outro .....	83
O desejo mítico da imigração .....	87
<b>CAPÍTULO III: ALTERIDADE EM QUESTÃO</b> .....	<b>91</b>
Refúgio não é neutro .....	93
Teorias feministas para pensar a situação de mulheres em deslocamento .....	94
Abraçar as diferenças .....	99
Mulheres em comunidade .....	103
Marcadores sociais que se cruzam .....	108
O deslocar-se de si .....	116
Um Outro dentro de um Outro: Mulheres refugiadas e imigrantes .....	123
Para desuniversalizar os Direitos Humanos .....	127
<b>CAPÍTULO IV: NARRATIVA E MEMÓRIA</b> .....	<b>135</b>
Identidade na Pós-Modernidade .....	137
Mobilização da memória .....	148
Artesania do narrar .....	157
Narrar entre nós: uma proposta metodológica .....	161
Reportar e ensaiar como forma .....	169
<b>CAPÍTULO V: CONSTRUINDO PONTES ENTRE MUNDOS</b> .....	<b>173</b>
Organização do mosaico de sentidos .....	175
<b>FEMINIZAR O MUNDO: CONSIDERAÇÕES ABERTAS</b> .....	<b>185</b>
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	<b>189</b>

## INTRODUÇÃO: PRIMEIRAS INQUIETAÇÕES

Quando entramos no mundo acadêmico, talvez a postura de muitas de nós, pesquisadoras, seja de achar que aquele espaço vai ser de encontrar respostas para as questões que nos provocam e nos inquietam. Felizmente, ou infelizmente para algumas pessoas, o que acabamos achando são perguntas, muitas perguntas.

Depois da defesa de um mestrado, pode ser que um breve sentimento de alívio por conseguir concluir uma pesquisa faça morada. Só que essa sensação se desmancha com a mesma rapidez que se instalou e, no lugar dela, um vazio, uma brecha, um buraco parece se abrir. Esse rasgo na alma é provocado pelas perguntas que achávamos ter conseguido responder, reivindicando seu lugar de origem: o de nossas parceiras e fiéis escudeiras na jornada na vida.

Quando esse cenário se instala, talvez já na manhã seguinte à comemoração da defesa da dissertação, uma forma possível de atravessá-lo é convidar as perguntas para uma nova aventura, arriscada e perigosa (sim, porque como já dizia Riobaldo, personagem de *Grande Sertão: veredas*, de Guimarães Rosa, “viver é muito perigoso”): a do doutorado.

Na manhã seguinte à comemoração da defesa do mestrado pelo Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Faculdade Cásper Líbero, realizada em setembro de 2018, já sabia para onde queria levar as minhas perguntas. Pedi que elas me acompanhassem até a Avenida Prof. Lúcio Martins Rodrigues, número 443, no bairro do Butantã, endereço da Escola de Comunicação e Artes da Universidade de São Paulo. Pobrezinhas das perguntas. Mal sabiam que pouco pisariam no *campus* da USP e que ficariam em isolamento social comigo, por quase dois anos.

Só que as perguntas, coitadas, estavam cansadas; foram muito mobilizadas durante dois anos de pesquisa. Aceitei o tempo delas. Fazer o quê? Sem elas não se vai longe. Um ano depois, em 2019, as perguntas vestiram suas melhores roupas para um passeio que duraria cerca de quatro anos: o doutorado pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências da Comunicação da Escola de Comunicação e Artes da Universidade de São Paulo. Estamos juntas, eu, as perguntas, e minha orientadora, Cremilda Medina – uma grande admiradora das perguntas – há quatro anos. Essas palavras escritas agora surgiram após uma pergunta do tipo “como começar a falar da trajetória de pesquisa?”. São elas que marcam a conclusão de nossa jornada. De todas nós, juntas.

As sementes desta pesquisa de doutorado foram plantadas ainda no mestrado, por conta do contato com a série de reportagens “Um mundo de muros”, apresentada por meu orientador à época, Dimas Künsch, publicada pela *Folha de S.Paulo*, em 2017, e idealizada por Patricia Campos Mello e Lalo de Almeida, jornalista e fotógrafo, respectivamente. A leitura dos sete textos que compõem a série possibilitou um contato mais próximo, mesmo que mediado por um produto jornalístico, com o universo da imigração e do refúgio, fenômenos que marcam a maior crise humanitária desde o fim da Segunda Guerra Mundial, segundo o chefe do Escritório das Nações Unidas de Coordenação de Assuntos Humanitários (Ocha), Stephen O'Brien, durante reunião do Conselho de Segurança da ONU, em 2017.

Diante disso, foi impossível não ser afetada pelo tema das migrações e colocar as perguntas, sempre elas, para pensar em caminhos possíveis para melhorar o acolhimento de quem escolhe uma vida em outro país e de quem precisa deixar o seu país de maneira forçada por conta que opiniões políticas, desastres ambientais, perseguições étnicas e outros motivos.

A marca da série de reportagens foi tão profunda que, ao fechar os olhos, imagens dos campos de refugiados, de famílias atravessando o deserto somali para chegar ao Quênia, dos campos de girassóis que separam a Hungria da Sérvia e dos abraços entre familiares separados pelo muro que divide México e Estados Unidos ainda estão vivas na mente. As fotografias que ilustram os textos ficaram impressas nas retinas dos olhos, assim como os rostos de tantas pessoas se submetendo a situações extremamente desumanas em busca de uma vida melhor.

Em um mundo que anseia pela diminuição das distâncias e pela rapidez dos processos comunicacionais, é absolutamente contraditório que a resposta para as viagens que almejam a sobrevivência seja um muro de concreto, de arame ou de ferro ou, ainda, a imensidão de um oceano. A quem é permitido sonhar? A quem a sobrevivência é assegurada de forma digna? Quais crianças no mundo têm direito à educação, à saúde e à moradia? Quem são as pessoas protegidas pelos direitos humanos? Pessoas refugiadas e imigrantes estão sendo incluídas nessa conta? Pessoas refugiadas estão sendo consideradas como seres humanos? Aí estão elas, as perguntas, provocando, estimulando, inquietando e afetando corpo e mente mais uma vez. Agora, elas estão preocupadas com as pessoas refugiadas e imigrantes, especialmente com as

mulheres que são obrigadas a deixar seus países pelos motivos mencionados anteriormente e por outros tantos mais que representam a opressão que o grupo enfrenta.

As perguntas querem porque querem encontrar possibilidades de saídas para que essas mulheres se sintam em casa no mundo, como diz Hannah Arendt (2008). A preocupação com as mulheres se dá porque, se elas já são consideradas um Outro na sociedade, como entende Simone de Beauvoir (2019), o que elas serão consideradas em uma terra distante da sua? Se basta uma crise política para que os direitos desse grupo sejam questionados, ainda de acordo com a filósofa francesa, o que acontece com a vida das mulheres quando mergulham na maior crise humanitária dos últimos 70 anos? É essa a trilha de questionamentos que pavimento até aqui.

Só que, para encontrar essas saídas, é preciso o deslocamento de si em direção ao Outro – ou a Outra – que, neste caso, possui outra língua, outra religião, outra visão de mundo, outra cultura, outra etnia, outra identidade, outros valores e outra experiência de vida. Mas esse movimento de sair de si em direção a uma pessoa desconhecida precisa ser fortalecido por meio de conversas, leituras, pesquisas, observações e, acima de tudo, por meio de uma escuta atenta, de uma percepção aberta, inquieta e disponível ao diferente. Para fazer tudo isso, é necessário nutrir novas perguntas, colocar questionamentos de pessoas diferentes em diálogo, é preciso transformar-se por meio do contato com outras pessoas. Estas últimas podem ser colegas de grupos de pesquisa, professoras, professores, colegas de disciplinas, orientadora e, claro, as próprias protagonistas desta pesquisa: as mulheres em situação de refúgio e imigrantes.

Para isso, os dois primeiros anos de doutorado foram de “esfregação de cérebro”, como diz Cremilda Medina, em disciplinas, congressos, jornadas de estudos, encontro com mulheres em situação de refúgio e imigrantes, com pesquisadoras e pesquisadores de diferentes instituições e com diferentes formações. Sem o repertório profissional e acadêmico, sem a experiência de vida e sem a gentileza de todas as pessoas que cruzaram o caminho desta pesquisadora nesses anos, o deslocamento em direção ao Outro não seria possível. Assim como não seria possível a busca por melhores processos de interação sociocultural das mulheres em situação de refúgio e imigrantes. Os outros dois anos que se seguiram foram de realização de oficinas de **narrar entre nós**, organização de sentidos e escrita. Processos esses que estão comprometidos com o que há de mais sagrado na vida: a dignidade da pessoa humana.

## O PONTO DE PARTIDA

“Pôr em comum, estar em relação”: este é o sentido original de “comunicação”, *communicare* no latim, segundo Yves Winkin (1998, p. 22). Reafirmar o significado da palavra como algo que é partilhado e performado no contato com outras pessoas é valorizar a perspectiva subjetiva e o caráter humano do ato de comunicar. Dito de outra forma, é pensar a comunicação como algo muito mais abrangente do que informar ou relatar – dois usos que, frequentemente, são atribuídos à palavra.

O sentido em latim de “comunicação” guarda paralelos com a ideia de narrativa, entendida por Cremilda Medina (2003, p. 47-48) como “uma das respostas humanas diante do caos”, que se configura como uma “necessidade vital” quando tenta transformar o caos do cotidiano em um cosmos de sentidos. Dessa forma, o jornalismo, a ciência, a arte e a mitologia, por exemplo, são entendidos como diferentes tipos de narrativas porque estruturam e organizam universos – mesmo que cada uma das áreas mencionadas tenha uma função específica e trabalhe de maneira diferente. Ao lado dessas formas de conhecimento do mundo, situamos também o ato de **narrar entre nós** – ou seja, da narrativa de si em conjunto.

**Narrar entre nós** configura-se como um caminho e uma possibilidade de situar-se na contemporaneidade e de (re)conhecer a si mesma em diálogo com outras pessoas, praticando uma postura ativa de estar no mundo; até porque “sem essa produção cultural – a narrativa – o Humano Ser não se expressa, não se afirma perante a desorganização e as invisibilidades da vida” (MEDINA, 2003, p. 47-48). Em paralelo com o significado de “comunicação”, o ato de **narrar entre nós** coloca a própria narradora em relação consigo mesma, com outras mulheres que partilham dessa experiência – quando postas em uma roda de conversas, por exemplo – e com o mundo, por meio da mobilização da memória.

Se a narrativa de si de cada mulher em situação de refúgio ou imigrante, quando compartilhada, pode ser uma maneira de colher pistas sobre seus desejos e angústias, por exemplo, além de promover melhor compreensão sobre o processo de deslocamento – lembrando que a narrativa tem o potencial de organizar os sentidos –, entendo que essa chance é ainda maior quando as protagonistas desta pesquisa participam de uma roda de conversas para que possam contar suas experiências, ouvir atentamente aquilo que é compartilhado, sentirem-se pertencentes a um território e a

uma sociedade e, assim, tecer em conjunto um mosaico de vozes com as diferentes experiências de ser uma mulher em movimento.

Karen Armstrong (2005) diz que “somos criaturas em busca de sentido” e, ao inventar histórias, situamos “nossas vidas num cenário mais amplo” que nos dá “a sensação de que a vida, apesar de todas as provas caóticas e arrasadoras em contrário, possui valor e significado”.<sup>1</sup> Complementando a concepção de Armstrong (2005), considero que não é apenas no momento em que os seres humanos inventam histórias que é possível dar sentido à vida, mas, também, quando as miúdas circunstâncias da vida são compartilhadas com outras pessoas.

A relação que Armstrong (2005) faz entre narrativa e atribuição de sentido à vida, mesmo diante de um mundo caótico, é o que, entre tantos fatores, situa a importância de olhar para a narrativa de vida de mulheres refugiadas e imigrantes. Se o ato de narrar tem potência de transformação da visão de si e do mundo e se essa atitude dialoga com o sentido original de “comunicação”, o de pôr em relação, entende-se que é fundamental e potente olhar para a o ato de narrar em coletividade e para a possibilidade de, pelo ato de contar a própria história e de ouvir outras histórias, promover a interação sociocultural de mulheres que foram forçadas ao deslocamento ou que assim preferiram. Dessa forma, comunga-se com a visão da comunicação como potência de transformação social, cultural e das mentalidades individuais e coletivas.

## **POR QUE FALAR SOBRE PESSOAS EM MOVIMENTO?**

Segundo o relatório “Mid-Year Trends”, elaborado pelo Alto Comissariado das Nações Unidas para os Refugiados (ACNUR) com dados até junho de 2023, mais de 108 milhões de pessoas em todo mundo foram forçadas ao deslocamento<sup>2</sup> (UNHCR, 2023) – sendo que o número está longe de representar a totalidade do fenômeno, por conta da dificuldade de mapear, com precisão, os números referentes a essa situação. Nesse total, estão incluídas as pessoas que são deslocadas internas (não cruzaram uma fronteira internacional), solicitantes de asilo, refugiadas e pessoas que buscam outro tipo de proteção internacional. Nos últimos dez anos, a quantidade de pessoas

---

<sup>1</sup> O livro *A breve história do mito* foi consultado em sua versão para Kindle. A referida citação encontra-se na posição 24.

<sup>2</sup> O relatório *Global Trends de 2023* é o mais atualizado a respeito do fenômeno do refúgio no momento. Disponível em: < <https://www.unhcr.org/mid-year-trends-report-2023> >. Acesso em: 10 fev. 2024.

refugiadas cresceu mais de 50%.<sup>3</sup>

Ao redor do mundo, do total de pessoas que precisaram deixar suas casas por questões relacionadas à raça, religião, violação de direitos humanos, conflitos armados ou opinião política, por exemplo, mais da metade são crianças e mulheres (52%).<sup>4</sup>

Sob responsabilidade do ACNUR e da Agência das Nações Unidas de Assistência aos Refugiados da Palestina no Próximo Oriente (UNRWA) estão 30 milhões e quase 6 milhões de pessoas, respectivamente. Desses quase 36 milhões de seres humanos, a maior parte é de nacionalidade síria (6,5 milhões), afegã (6,1 milhões) e ucraniana (5,9 milhões). Os países que mais receberam essas pessoas foram o Irã e a Turquia (3,4 milhões) e Alemanha (2,5 milhões) (UNHCR, 2023).

No Brasil, apesar de a presença de refugiados e refugiadas ser bem menor que nos três países citados – dados mais recentes mostram que são 65.840 pessoas com status de refugiada(o) conferidos pelo Estado até o final de 2022 (JUNGER; DA SILVA; CAVALCANTI; LEMOS SILVA, TONHATI; LIMA COSTA, 2023) –, o número de pedidos de reconhecimento da condição vem crescendo expressivamente a cada ano: em 2018 foram 80.057 pedidos; em 2019, 82.552; em 2020, 28.899 – o número foi 65% menor em comparação ao ano anterior por conta da pandemia causada pelo coronavírus (SILVA; CAVALCANTI; OLIVEIRA; COSTA; MACEDO, 2021); em 2021, 29.484; e em 2022, 50.35. Nesse último ano, pessoas de 139 nacionalidades solicitaram refúgio no país, com destaque para aquelas que estão no topo do ranking: Venezuela, Haiti, Afeganistão, Ucrânia, Síria e Congo.

Num esforço de compreensão sobre o tema, o ACNUR lançou, em maio de 2019, o estudo “Perfil Socioeconômico dos Refugiados no Brasil”, que ainda é o mais recente sobre o assunto<sup>5</sup>. A pesquisa tenta entender como refugiados e refugiadas vivem no país, quais estados recebem a maior parte dessa população, qual a nacionalidade da maioria das pessoas em deslocamento e como se dá a sua integração sociocultural ao país de acolhida (ACNUR, 2019).

O estudo mostra que cerca de 57% da população refugiada que vive no Brasil mora em São Paulo; que aproximadamente 22% se identifica com o gênero feminino;

---

<sup>3</sup> Disponível em: < <https://www.acnur.org/portugues/emergencias/ucrania/> >. Acesso em: 5 maio 2022.

<sup>4</sup> Disponível em: < <https://www.acnur.org/portugues/2020/10/12/criancas-representam-cerca-de-metade-do-numero-de-refugiados-do-mundo/> >. Acesso em: 27 set. 2022.

<sup>5</sup> O Observatório das Migrações Internacionais (OBMigra) lança, todos os anos, relatórios que mostram um retrato anual do fenômeno. A diferença entre esse estudo e o do ACNUR é que este faz comparação temporal mais ampla, enquanto aquele concentra-se nos resultados dos últimos 12 meses.



88% possui entre 18 e 49 anos; e que 49% do grupo é composto por pessoas solteiras. Outro dado relevante diz respeito à raça ou cor: 46% se consideram negras e negros.

Há de se destacar o papel que a região Norte tem representado para quem solicita refúgio no Brasil: cerca de 65% dos pedidos de reconhecimento do status de refugiada(o) registrados em 2023 pelo Comitê Nacional para os Refugiados (Conare) vieram daquela região, principalmente do estado de Roraima. No período, a maior parte do grupo tem como países de origem Venezuela, Cuba e Angola.

No que diz respeito à escolaridade, quem chega ao Brasil possui formação educacional acima da média da população autóctone: pouco mais de 34% concluíram o Ensino Médio e 30% possuem nível superior completo. Do total de participantes da pesquisa, 58% pretendem continuar seus estudos no país de acolhida (ACNUR, 2019).

Outra preocupação do relatório é perceber como se dá ou quais os entraves para a integração social de refugiadas e refugiados. Foi identificado que existe ainda um baixo nível de integração na sociedade e que, quando há a integração, ela limita-se ao trabalho e à rede mais próxima de relacionamentos.

Isso se explica por que, em certa medida, os refugiados são indivíduos desterrados, sem grande capacidade ou, por vezes, devido a temores diversos, de interesse de integração. No outro extremo, os processos de sociabilidade, de trabalho, as oportunidades educacionais e/ou afetivas e a dificuldade do retorno criam inesperadas situações de integração (ACNUR, 2019, online).

Ainda nessa esfera, 71,5% de entrevistadas(os) afirmaram que não participam de nenhuma associação que promova a integração sociocultural, mas entre quem integra alguma entidade, a maioria é de associações de outras pessoas imigrantes e refugiadas (41,2%).

Em uma perspectiva mais subjetiva, o ACNUR desenvolveu, em outubro e novembro de 2020, o relatório “Vozes das pessoas refugiadas no Brasil” (ACNUR, 2020)<sup>6</sup> para tentar entender as preocupações e desafios que quem chega ao país enfrenta. Por meio de conversas com mais de 640 pessoas, foi constatado que as maiores preocupações do grupo são: geração de renda e autossuficiência (55%); violência ou riscos na comunidade (42%); acesso à moradia, água, saneamento e higiene (38%); saúde (38%); e educação (35%).

---

<sup>6</sup> Disponível em: < <https://www.acnur.org/portugues/wp-content/uploads/2021/06/ACNUR-Relatorio-Vozes-das-Pessoas-Refugiadas-reduzido.pdf> >. Acesso em: 5 maio 2022.

Entre as demandas das pessoas refugiadas para uma vida mais digna, destaca-se o acesso mais amplo a cursos de língua portuguesa, a cursos vocacionais, o estímulo ao empreendedorismo, o acesso à moradia e a iniciativas mais robustas de integração sociocultural.

O relatório do ACNUR (2020) levou em consideração as questões de gênero ao ouvir as vozes das pessoas refugiadas e os resultados obtidos apontam que, em Boa Vista, capital de Roraima, mulheres entre 18 e 40 anos possuem dificuldades para trabalhar, já que não tem com quem deixar as(os) filhas(os) durante o dia. As mulheres indígenas da etnia Warao residentes em abrigos localizados em Belém, Pacaraima, Boa Vista e Rio de Janeiro consideram que é difícil a geração de renda por meio da comercialização de artesanatos, por conta da falta de materiais para a sua produção e pela dificuldade em encontrar um local para vendê-los. Entre as mulheres refugiadas monoparentais, a situação da geração de renda e de desemprego é ainda pior.

## **POR QUE FALAR SOBRE MULHERES EM MOVIMENTO?**

João Alexandre Pereira (1979, p. XI), no prefácio de *Memória e sociedade* de Eclea Bosi (1979), entende que “em nossa sociedade de classes, dilacerada até as raízes pelas mais cruéis contradições, a mulher, a criança e o velho são, por assim dizer, instâncias privilegiadas daquelas crueldades – traduções do dilaceramento e da culpa”. Talvez só essa ideia já justificasse a importância de abordar o recorte de gênero quando o tema é o processo de imigração e refúgio. Só que essa visão não é exclusiva de apenas um pensador.

No que diz respeito especificamente à relação entre gênero e processos de imigração, Teresa Kleba Lisboa (2006) entende que os estudos sobre essa temática invisibilizam as mulheres, que são pensadas sempre em relação aos homens, mesmo que o número de pessoas do gênero feminino que imigram tenha aumentado, “dado o caráter multidimensional dos papéis atribuídos à mulher na família, incluindo sua maior responsabilidade em relação aos filhos, ao sustento da família e o seu deslocamento em função de casamentos” (LISBOA, 2006, p. 152).

Os próprios motivos que fazem com que homens e mulheres deixem seus países de origem são diferentes, já que, por exemplo, segundo relatório da ONU Mulheres (2016), a epidemia de AIDS tem impacto superior entre as mulheres; cerca de 64% de pessoas analfabetas no mundo são mulheres; e mais da metade das crianças

e jovens em idade escolar que estão fora dos estudos em todo o mundo são meninas (ONU MULHERES, 2016).<sup>7</sup>

Além de questões relativas à saúde e educação, mulheres também veem a migração como uma possibilidade de fuga de um sistema patriarcal e de diferentes formas de opressão e de exploração relacionadas ao gênero (LISBOA, 2006).

Com esse cenário em mente, especialmente aquele que indica a baixa participação de pessoas refugiadas em projetos de integração sociocultural ao país de acolhida, esta pesquisa tem como objetivo investigar o que emerge quando mulheres em situação de refúgio e imigrantes praticam o **narrar entre nós**, mediado pela memória, e como esses resultados podem contribuir para a interação sociocultural do grupo ao país de destino.

Paralelamente, entende-se que o estudo pode conhecer mais de perto as histórias de mulheres que vivem em situação de refúgio ou imigração no Brasil, abraçando a diversidade de experiências que elas carregam no processo de deslocamento; também é possível situar o produto das oficinas de **narrar entre nós** como uma reportagem (OSÓRIO VARGAS, 2003) que pode contribuir para a interação sociocultural de diferentes atores sociais; além de acrescentar perspectivas à área dos Estudos de Gênero e Diversidade e aos estudos de imigração e refúgio. A pesquisa também pode reforçar o papel da comunicação como elemento de transformação social.

## LENTE DE ESTUDO

Para tecer os sentidos nesta pesquisa, é necessário trabalhar alguns grandes eixos temáticos, a saber: narrativa, refúgio, relações sociais, histórias de vida, estudos de gênero e memória.

Ao abordar o tema da narrativa, o diálogo será estabelecido com as perspectivas de Cremilda Medina sobre o assunto. Nas obras *A arte de tecer o presente: narrativa e cotidiano* (2003) e *O signo da relação: comunicação e pedagogia dos afetos* (2006), a pesquisadora trata desse e de muitos outros temas em confluência com noções relacionadas à narrativa que são muito caras à pesquisadora, como: dialogia, polifonia e polissemia. É de Medina, aliás, a visão de narrativa que inspira e move esta pesquisa: a de que o ato de narrar possibilita a transformação do caos em um cosmos de sentidos.

---

<sup>7</sup> Disponível em: < [http://www.onumulheres.org.br/wp-content/uploads/2016/04/cartilha\\_WEPs\\_2016.pdf](http://www.onumulheres.org.br/wp-content/uploads/2016/04/cartilha_WEPs_2016.pdf) >. Acesso em: 20 jun. 2021.

Outras obras que devem apoiar este estudo são: *Povo e personagem* (1996) e *Entrevista: diálogo possível* (1990). Medina, jornalista de formação, quando pensa a questão da narrativa, extrapola as barreiras das disciplinas e estabelece um plurólogo com diferentes áreas do saber.

Na esteira das histórias de vida, é interessante dialogar com algumas obras de Marie Christine Josso (2007), como o texto “A transformação de si a partir da narração de histórias de vida”. Também converso com a tese de doutorado “O lugar da fala na pesquisa da reportagem: ‘O homem das areias’, um flagrante do diálogo oratura-escritura”, de Raúl Osório Vargas (2003). Em sua pesquisa experimental, o jornalista trabalha os métodos de criação do(a) repórter e como mediador(a) entre a oratura e a escritura, abordando temas como as teorias da cultura, da comunicação, da história oral de vida e da narrativa.

Já a obra de Margareth Rago *A aventura de contar-se* (2013), ajuda a tecer os sentidos dos eixos sobre a narrativa e as histórias de vida. No livro, a historiadora brasileira conta a história de sete mulheres militantes feministas, nascidas entre os anos de 1940 e 1950, que viveram intensamente os anos da ditadura militar no Brasil. Por meio das narrativas autobiográficas, ela busca entender como os feminismos provocaram mudanças na cultura e na sociedade brasileiras.

No eixo que trabalha as questões de gênero, as bases iniciais são *O segundo sexo* (2019), de Simone de Beauvoir, por se tratar de um clássico da área, e as obras de algumas autoras que representam a vertente decolonial do pensamento feminista, como Julieta Paredes Carvajal (2020a). Sendo que é no livro *Pensamento feminista: perspectivas decoloniais* (2020), de Heloísa Buarque de Hollanda, que encontro inspiração para falar sobre os estudos sobre as mulheres por e para o Sul Global, por apresentar diversas perspectivas sobre o tema.

Lançado pela primeira vez em 1949, em *O segundo sexo* Beauvoir (2019) busca compreender os motivos sociais, históricos, psicológicos e políticos que levaram a mulher a ser “o outro” ou, como diz o título da obra, o “segundo sexo”, já que o masculino é a ordem padrão da sociedade. Enquanto autores de meados do século XX viam o papel social das mulheres por perspectivas biológicas, portanto imutáveis, Beauvoir (2019) coloca-se como um contraponto à essa visão.

Para a filósofa, um entrave à emancipação das mulheres é a visão de que sua condição social é a de ocupar os papéis de mãe e esposa, por exemplo. Outra

perspectiva comum à época e que seria contestada por Beauvoir, era de que a realização das mulheres viria não pela via intelectual ou do trabalho, mas, sim, por cumprirem com excelência seus afazeres domésticos (BEAUVOIR, 2019).

Às mulheres é relegada uma “alteridade em segundo plano” e elas sempre são situadas em relação às imposições masculinas: “O homem é o Sujeito, o Absoluto; ela é o Outro” (BEAUVOIR, 2019, p. 13). As mulheres são postas, então, como Outro em relação ao homem – especialmente o europeu, branco, cristão e cisgênero – que é sinônimo de tudo aquilo que é humano e universal.

Também trago para o diálogo autoras que se situam na perspectiva decolonial do feminismo, por acreditar que as lentes do Sul Global podem enriquecer e aprofundar os escritos da filósofa francesa, quando promovem a articulação entre gênero, raça e classe – ou seja, o reconhecimento da interseccionalidade – para a pensar o que é e como é ser mulher em uma sociedade de valores eurocêntricos. Chamo atenção para duas autoras: Gayatri Spivak e sua perspectiva de “sujeitos subalternos”, trabalhada na obra *Pode o subalterno falar?* (2010); e Julieta Paredes Carvajal, com a ideia de “feminismo comunitário” presente no artigo “Uma ruptura epistemológica com o feminismo ocidental” (2020a).

A questão das relações sociais vai ser percebida pelas lentes da psicologia construtivista semiótico-cultural, a partir dos estudos de Livia Simão (2010) sobre o assunto e de outros autores, como Jaan Valsiner (2007), Ernst Boesch (2001) e Emmanuel Lévinas (1993).

O tema da memória está ancorado em Eclea Bosi e em seu *Memória e sociedade: lembrança de velhos* (1979), tese de livre-docência que, aliás, foi inspiradora para a realização desta pesquisa. Na obra, a psicóloga reconstrói a história da cidade de São Paulo por meio de entrevistas com oito idosos que viveram na capital paulistana desde sua infância. À historiografia, a autora acrescenta as histórias de vida como uma forma de conhecimento da cidade, além de trabalhar como a memória é mobilizada para a organização dessas narrativas.

Ao lado de Bosi, Michael Pollak também é um nome importante para trabalhar o eixo da memória. Em *Memória e identidade social* (1992), o autor busca traçar os paralelos entre os dois grandes temas que dão nome ao texto, por meio das histórias de vida. De acordo com o sociólogo, existem duas formas de abordagem da memória: ela pode ser pensada individualmente mas, também, pode ser encarada de forma coletiva e

social, aberta a mudanças. Constituem a memória, então, aquilo que foi experienciado individualmente; o que foi vivido pelo grupo em que o indivíduo está inserido – aí, neste caso, acontecimentos marcantes podem ser transmitidos para várias gerações, acarretando um processo muito forte de identificação; e as pessoas que cruzam a vida do sujeito.

Para completar o eixo teórico da memória, incluo nas referências os estudos de Elizabeth Jelín sobre o tema, por meio daquilo apresentado no livro *Los trabajos de la memoria* (2002). Rago (2013) também tem participação importante nesse eixo temático.

Por fim, para falar sobre o tema do refúgio, vamos dialogar com Zygmunt Bauman e seu livro *Estranhos à nossa porta* (2017); com a conferência de Hannah Arendt, “Nós, os refugiados” (2013); e com o livro *The Refugee in International Society* (2008) de Emma Haddad.

## **CAMINHOS DE PESQUISA**

Além de pesquisa bibliográfica ancorada, principalmente, nas pessoas já citadas, partirei para pesquisa de natureza qualitativa e empírica. Os métodos de procedimento são uma combinação entre Rodas de Conversa e Histórias de Vida – o que chamo de **narrar entre nós**. Mais do que explicar fenômenos, o objetivo aqui é conhecer o que emerge a partir das oficinas de **narrar entre nós** e saber se a atividade possibilita a interação sociocultural de mulheres refugiadas e imigrantes – seja em oficinas criadas exclusivamente para esta pesquisa, como realizado na Casa de Passagem Terra Nova, instituição que recebe pessoas em situação de refúgio recém-chegadas ao Brasil, ligada à Secretaria de Desenvolvimento Social; seja durante outras atividades, nas narrativas de observação, como na oficina de estamparia e nos cursos de português promovidos pelo Projeto Cerzindo, localizado no Centro de Integração e Cidadania do Imigrante da Secretaria da Justiça e Cidadania. Todas as iniciativas mencionadas acima são vinculadas ao governo do Estado de São Paulo.

Para tentar ultrapassar a barreira que se coloca entre pesquisadora e protagonistas de pesquisa, entendemos que pode ser muito interessante ouvir as histórias de vida das mulheres em situação de refúgio e imigrantes em uma roda de conversas, numa combinação de metodologias de pesquisa, que vai dar origem à proposta de **narrar entre nós**.

Seguindo a linha de pensamento de Gugelberger (1996), citado por Elizabeth Jelin (2002, p. 89), esta pesquisa está alinhada à tentativa de “mostrar al mundo algo que estaba oculto, hacer visible lo invisible y silenciado por el poder, al mismo tiempo que servir como medio para concientizar y tomar conciencia de las condiciones de explotación”.

O papel que a narradora assume nas oficinas de **narrar entre nós** dialoga com aquele que Rago (2013), assume diante de suas protagonistas de pesquisa. Segundo Marcio Seligmann-Silva (2013, p. 17), prefaciador de *A aventura de contar-se*, ela “não é personagem explícita da história, mas, mesmo assim, está presente e de modo central. Ao invés de se antepor e colocar sua vida em primeiro plano”, a pesquisadora “surge diante do leitor como uma contadora de histórias”.

Às vozes das protagonistas sociais e da narradora, somam-se tentativas de abordar os contextos histórico-culturais vividos por elas, para oferecer melhor enquadramento e compreensão das narrativas em textos que considero exemplos de uma reportagem (OSÓRIO VARGAS, 2003). Assim como é possível, também, o estabelecimento de paralelos entre as vidas das personagens.

Importante reforçar que esta pesquisa não está interessada na narrativa de mulheres em situação de refúgio e imigrantes com o objetivo de historicizar suas experiências, mas, sim, de investigar se o compartilhamento de suas histórias de vida nas oficinas de **narrar entre nós** tem potencial de promover um acolhimento mais eficiente desse grupo ao país de destino e conhecer suas demandas para uma vida mais digna. Diante disso, não estou atrás da “verdade” por trás das jornadas de cada uma dessas mulheres, mas da forma como elas narram sua própria subjetividade, “uma vez que cada um vê o objeto a partir do seu lugar no mundo e constrói sua narrativa de forma seletiva, marcando sua trajetória de acordo com sua concepção de mundo e sua percepção de si mesmo”, como afirma Priscila Perazzo (2015, p. 123).

No lugar das provas científicas, prefiro “o trabalho de reconstrução do sujeito e de sua rede de relações” (SELIGMANN-SILVA, 2013, p. 19), a cena viva, o signo da relação (MEDINA, 2006), a perspectiva subjetiva diante dos fatos, “a entonação da voz, os silêncios e os gestos de quem fala” (SELIGMANN-SILVA, 2013, p. 19). Isso porque, situando-se longe dos discursos historiográficos que reforçam a jornada dos vencedores, “essas mulheres apresentam em suas escritas de si um contrapoder”

(SELIGMANN-SILVA, 2013, p. 21); acrescento, além da escrita de si, a narração de si em coletividade.

Buscar uma “verdade” numa pesquisa apoiada na narrativa – especialmente quando ela é tecida em conjunto – talvez nem seja possível, já que é comum que aquilo que pensamos num determinado momento da vida pode ser derivado “naturalmente de uma *práxis* coletiva. E reflexões, que escutamos e que calharam bem com nosso estado de alma, estão a um passo da assimilação, e do esquecimento da verdadeira fonte” (BOSI, 1979, p. 331). Assim como o contrário pode ocorrer e fatos que aconteceram de forma coletiva, podem assumir importância individual.

Uma memória coletiva se desenvolve a partir de laços de convivência familiares, escolares, profissionais. Ela entretém a memória de seus membros, que acrescenta, unifica, diferencia, corrige e passa a limpo. Vivendo no interior de um grupo, sofre as vicissitudes da evolução de seus membros e depende de sua interação. Quando sentimos necessidade de guardar os traços de um amigo desaparecido, recolhemos seus vestígios a partir do que guardamos dele e dos depoimentos dos que o conheceram (BOSI, 1979, p. 332-333).

A composição do corpus de pesquisa é de mulheres em situação de refúgio usuárias da Casa de Passagem Terra Nova); mulheres refugiadas e imigrantes participantes da oficina de estamparia do Projeto Cerzindo e do curso de português oferecido pela mesma instituição. Inicialmente, minha proposta era de trabalhar apenas com mulheres em situação de refúgio, mas como o Projeto Cerzindo acolhe pessoas nas duas situações de deslocamento, entendo que não faria sentido a exclusão de mulheres que estavam dispostas a participar da pesquisa. Além disso, por duas das três oficinas terem sido realizadas concomitantemente a cursos oferecidos pelo Projeto, faria menos sentido ainda a restrição de participação. Mas, de fato, a maior parte das integrantes das oficinas de **narrar entre nós** é de mulheres que vivenciam o deslocamento forçado.

Para conhecer a produção simbólica das mulheres em movimento, foi necessário estabelecer contato com aquelas que fazem parte dos locais mencionados e, em seguida, acertar com o grupo o espaço onde as oficinas de **narrar entre nós** poderiam ocorrer. Dessa forma, entendo que a atividade no local onde o grupo mora, faz algum tipo de trabalho ou participa de algum curso, pode ser uma boa opção – e como essa ideia foi dada pelo próprio grupo, me faz acreditar que esses são lugares de conforto e segurança para elas.



Além disso, as limitações de realização impostas pela pandemia causada pela covid-19 foram determinantes para o formato das oficinas de **narrar entre nós**. Alguns espaços que recebem pessoas em situação de refúgio e imigrantes, ainda em 2022, estavam com suas portas fechadas para visitas externas e com controle bastante restrito de pessoas. Esse foi um dos motivos pelos quais precisei adaptar o formato da oficina em dois momentos, levando-a apenas para aqueles locais que estavam de portas abertas para a realização de atividades com pessoas de fora do espaço.

Outra adaptação que precisou ocorrer foi a realização das oficinas de **narrar entre nós** de forma paralela a outras atividades que os grupos de mulheres vinham realizando. Dois motivos levaram a isso: o primeiro é que pelo fato de o Projeto Cerzindo não oferecer hospedagem e, sim, cursos ao seu público, a pesquisa dependia da estadia momentânea das mulheres no espaço, o que ocorria quando elas precisavam estar lá por conta das atividades que seriam realizadas naquele turno, como as aulas de português e a oficina de estampanaria. O segundo motivo é que, por falar de um grupo em alto grau de vulnerabilidade social, entendo que não seria prudente pedir para que gastassem, mais de uma vez, a renda da família com o deslocamento ao Centro de Integração do Imigrante, sendo mais proveitoso incorporar a oficina ao momento em que elas já estariam no local – além de essa ser uma possibilidade de aumentar o quórum de participantes nos encontros.

Depois do aceite de participação, foram realizadas as oficinas de **narrar entre nós** para conhecer a narrativa de si de cada integrante do grupo e os sentidos que emergem quando elas falam sobre sua vida enquanto mulher imigrante ou em situação de refúgio em grupo. A periodicidade dos encontros foi estabelecida de acordo com a necessidade e a vontade do grupo ou de acordo com a frequência das atividades já realizadas por elas nos espaços, assim como os temas que nortearam as conversas.

Ao final de cada encontro, os principais pontos das oficinas foram escritos em forma de reportagem (OSÓRIO VARGAS, 2003) para que a produção simbólica das mulheres em situação de refúgio e imigrantes fosse guardada de forma material.

No que diz respeito à pesquisa qualitativa e empírica, como mencionado anteriormente, entende-se que a investigação qualitativa é apropriada para essa proposta por estar em busca de interpretações, atribuições de significados aos fenômenos e pela vinculação ser maior com uma pesquisa que prioriza estudos em profundidade e

relações entre os fenômenos, que são as características desse tipo de trabalho, conforme apontado por Pedro Demo (2000).

Já a importância da pesquisa empírica reside no fato de que ela oferece possibilidade de “maior concretude às argumentações, por mais tênue que possa ser a base fatural. O significado dos dados empíricos depende do referencial teórico, mas estes dados agregam impacto pertinente, sobretudo no sentido de facilitarem a aproximação prática” (DEMO, 2000, p. 37).

Os eixos temáticos que compõem esta pesquisa estão distribuídos em cinco capítulos:

1. Apresentação das produções simbólicas das participantes das oficinas de **narrar entre nós** como meio fortalecer a interação sociocultural daquelas que precisaram deixar seus países de origem e para conhecer o que emerge quando falam de si em coletividade;
2. Depois, é abordado o contexto do refúgio no Brasil e no mundo, mergulhando no que é dito a respeito do fenômeno por quem estuda o tema;
3. Em seguida, é apresentado como as teorias feministas decoloniais podem ser uma lente para olhar para aquelas que precisaram enfrentar o processo de deslocamento, dialogando com as noções de alteridade;
4. Na sequência, os temas da memória, das narrativas e do **narrar entre nós** são abordados;
5. E, por fim, interpreto o que emerge das oficinas de **narrar entre nós** com base nas reportagens apresentadas no primeiro capítulo.

**CAPÍTULO I**  
**NARRAR ENTRE NOS**

*Somos una especie en viaje  
No tenemos pertenencias sino equipaje  
Vamos con el polen en el viento  
Estamos vivos porque estamos en movimiento  
Nunca estamos quietos, somos trashumantes  
Somos padres, hijos, nietos y bisnietos de inmigrantes*  
**Jorge Drexler**

*Nas reportagensaios que se seguem busco uma experiência narrativa: são várias as vozes (de objetos a pessoas) que encenam as oficinas de **narrar entre nós**. Cada narrativa é intercalada entre as suas personagens, sempre introduzidas na mesma ordem, com a intenção de deslocar o papel da narradora que, normalmente, é onisciente e onipresente.*

*Em “Compartilhamento de vivências”, a primeira voz é da Narradora e a segunda voz é a da Cozinha. Na Casa de Passagem Terra Nova, as oficinas de **narrar entre nós** foram realizadas na copa do espaço, que fica ao lado da cozinha. Dessa forma, ela, a Cozinha, foi uma ouvinte privilegiada dos sentidos compartilhados nos encontros.*

## **O COMPARTILHAMENTO MULTICULTURAL DE VIVÊNCIAS**

7h: terça-feira, 19 de outubro de 2021. Campos Elíseos, São Paulo. Acordo e é hora de tomar café, um banho, vestir uma roupa, entrar no carro sentido Casa de Passagem Terra Nova, localizada no bairro da Mooca, na capital paulistana. 9h: chegada ao local, cumprimentar as(os) funcionárias(os), organizar as cadeiras da copa em um círculo, esperar as nove mulheres em situação de refúgio e usuárias do local terminarem suas tarefas domésticas. Elas se acomodam na roda. A conversa começa. Assumo meu papel de Narradora. 10h – às vezes um pouco mais, outras vezes um pouco menos – agradeço pela presença delas, pelo compartilhamento de suas histórias de vida, desfazemos o círculo montado na copa, nos despedimos. Caminho até o carro, entro no engarrafamento, chego a casa, processo a conversa. A rotina se repete todas as terças-feiras até o dia 30 de novembro daquele ano, quando o sexto e último encontro da oficina de **narrar entre nós** ocorre.

Enquanto as histórias são compartilhadas na copa, que fica ao meu lado, aqui do meu lugar de Cozinha vejo sorrisos, gargalhadas, lágrimas, cabeças baixas, conselhos, mãos no ombro e olhares direcionados ao céu – sabe olhar de quando alguém tenta lembrar de alguma coisa? Essas são as reações e os gestos manifestados pelas protagonistas do estudo que a Narradora está desenvolvendo. Nesse momento, a função dela é estar ali como uma mediadora-provocadora, conduzindo a oficina e, ao mesmo tempo, mergulhando nas experiências de vida que parecem tão distantes, mas que podem acontecer com qualquer pessoa.

Sabe, Cozinha, eu me pergunto como será que é, um dia, deixar a casa, a família, as(os) amigas(os), o trabalho, os estudos, as comidas preferidas e os sonhos para trás e embarcar numa jornada rumo ao desconhecido? Mas não um embarque que foi sonhado, desejado, esperado, mas um embarque necessário, que pode ser, sem exageros, uma questão de vida ou morte. Ao não saber responder a nenhuma dessas perguntas, o que resta é reconhecer as incertezas, ouvir e estar na oficina com todos os sentidos presentes. Essa postura também expressa uma tentativa de romper com uma possível

hierarquia entre pesquisadora e sujeitos de pesquisa, uma premissa que ajuda a sustentar o **narrar entre nós** como um caminho de pesquisa.

No início da oficina, vejo como a Narradora e as frequentadoras do meu espaço se organizam: parece que se elas quiserem falar sobre sonhos, desejos e planos, elas falam; se elas não quiserem contar os motivos pelos quais deixaram o país de origem, não tocam no assunto; se elas não quiserem falar tanto em um determinado dia, a vontade é respeitada; se elas se acharem importante extrapolar o horário que combinaram de realizar os encontros, tudo bem também. O tema de cada encontro, a ordem das falas, a duração das oficinas... Tudo é decidido pelas nove usuárias da Casa de Passagem Terra Nova, por uma funcionária do local, que acompanha a oficina de **narrar entre nós**, e pela Narradora.

Não sei se você se lembra, Cozinha, mas começamos em dez mulheres – ou doze, se contarmos comigo e com a psicóloga da Casa de Passagem Terra Nova que acompanha nossos encontros. Só que nem sempre conseguimos estar todas juntas: é que o cotidiano é imperioso e leva a cursos de português, de culinária, a uma consulta para uma mãe ou para um(a) filho(a), alguém adocece, uma entrevista de emprego é marcada... A vida não espera seis encontros, de 9h às 10h, às terças-feiras, de 19 de outubro a 30 de novembro, para acontecer não. Mas mesmo que o cotidiano tenha nos separado em alguns momentos, nós, que conseguimos estar juntas, não abrimos mão das oficinas, tendo em vista que nos comprometemos a estar ali, ouvindo e contando histórias.

Eu diria que uma palavra que pode ilustrar a riqueza dessas histórias de vida que ouvi aqui do meu lugar de Cozinha é “diversidade”. Diversidade no que diz respeito à composição das famílias, nacionalidade, idade, religiosidade, experiências de trabalho, processo de saída do país de origem e de acolhimento no Brasil... E olha que de diversidade eu entendo, porque já vi muita gente e muitos alimentos passarem por aqui pelas minhas panelas.

Da Venezuela para o Brasil (mais especificamente Boa Vista, em Roraima): foi esse o trajeto que Oneida fez, em abril de 2021, quando chegou, sozinha, em solo brasileiro. Mas a solidão da chegada ao Brasil não ilustra como era a sua vida no país de origem: lá, ela vivia com a mãe (já falecida) e com os quatro filhos. Ao chegar em Boa Vista, sua jornada se cruzou com a de outra mulher que enfrentou sozinha o processo de refúgio: Rocelia, indígena venezuelana que precisou deixar o país por questões

políticas. Ainda na capital de Roraima, elas descobriram que além da nacionalidade e de chegarem sozinhas ao Brasil, guardavam outra semelhança: as duas tinham como destino final a cidade de São Paulo e, com ajuda da Organização das Nações Unidas, a ONU, chegaram onde queriam.

Outra venezuelana que precisou deixar o país de origem por questões políticas é Virgínia. Lembro dela e de seu filho de seis anos que viveram junto comigo na Casa de Passagem Terra Nova até o dia 20 de outubro de 2021. Nesse dia, Virgínia se mudou com o filho para a casa de uma prima, em busca de melhorar sua situação financeira. Na Venezuela, ficaram o filho de 19 anos e outro de 15. O plano é que os dois venham estudar em São Paulo, assim que Virgínia conseguir a quantia necessária para pagar a viagem dos meninos ao Brasil. Essas histórias de saudade, do desejo de reunir a família são uma das que mais ouço daqui do meu espaço de Cozinha.

Apesar de a maior parte das pessoas em situação de refúgio no Brasil serem venezuelanas, é de Angola a maioria de usuárias(os) da Casa de Passagem Terra Nova: são 18 pessoas vindas do país africano, entre homens, mulheres, crianças e bebês. Do grupo todo, seis mulheres participaram da oficina de **narrar entre nós**. Landu é uma delas. Ela veio para o Brasil em junho de 2021 com os três filhos e grávida de mais um, que nasceu em São Paulo. Ao contrário de muitas usuárias da Casa de Passagem Terra Nova, Landu já está empregada – este, aliás, é o grande sonho das mulheres em situação de refúgio, segundo elas relataram a mim, a Narradora: é por meio do trabalho que elas dão sentido à vida, se sentem “úteis” à sociedade e, o mais importante, é ele que vai fazer com que juntem dinheiro e consigam trazer a família que deixaram para trás.<sup>8</sup> Você, Cozinha, escuta histórias de saudade e eu, Narradora, ouço muito sobre a angústia para conseguir um emprego.

Já que você usou essa palavra sagrada, “família”, preciso fazer um comentário que me cabe enquanto Cozinha – ou seja, um lugar de reunião de famílias. A noção que as mulheres de vários países africanos possuem de família é diferente daquela conhecida pelas pessoas do Brasil. No caso delas, família contempla não só aquelas pessoas que possuem laços sanguíneos: para ser considerado(a) um(a) integrante da família, questões como afeto, proximidade, apoio e cuidado são ainda mais relevantes do que aquilo que uma árvore genealógica pode representar. Mas voltando ao o que você ia

---

<sup>8</sup> Não é difícil imaginar os motivos pelos quais o trabalho assume papel central em praticamente todas as narrativas do grupo, mas, como sintetiza Bosi (1979, p. 399), “a memória do trabalho é o sentido, é a justificação de toda uma biografia”.

falar sobre saudade, Narradora, Rose e Ester são duas mulheres angolanas que chegaram ao Brasil grávidas, em maio e em setembro de 2021, respectivamente. Rose está com seu bebê no colo e Ester está com seu bebê na barriga e outras três filhas na Casa de Passagem Terra Nova. Do núcleo familiar mais próximo, de Ester apenas o marido dela ainda vive em Angola. Todo o restante da família eu já conheci – ah, com exceção do neném que está para nascer, é claro. Tanto o marido de Rose quanto o de Ester pretendem estar no Brasil o mais rápido possível, mas a pandemia causada pela Covid-19 tem impedido as famílias de se encontrarem. Elas reclamam que a emissão dos vistos, que já demorava bastante, está ainda pior.

Ester compartilhou na oficina de **narrar entre nós** que precisou deixar Angola ainda grávida por causa de problemas que o marido enfrenta na mina de diamantes onde trabalha. Das mulheres angolanas, Nadine é a única que chegou ao Brasil com a família nuclear completa. Ela está na Casa de Passagem com o marido e três filhos. Me corrija se estiver errada, Cozinha, mas Ester é a única integrante do grupo que comenta sobre os motivos que levaram ao deslocamento, não é?

Sim, Narradora. Lembro que quando surgiu a possibilidade de falar sobre esse assunto, Ester até disse *assim você quer fazer a gente chorar*.

E como esse não era o meu objetivo, Cozinha, combinamos de não abordar os motivos que levaram à solicitação do status de refugiada. Foi isso mesmo.

Exatamente, Narradora. Bem, também me lembro de outras três mulheres africanas que completam o grupo que participa do ato de **narrar entre nós** e passaram por mim, a Cozinha: Victorine, da República da África Central, e Chantal, do Benin. Victorine sempre está pensando em trabalho. Acho que é dela que ouço mais pedidos para a conquista do primeiro emprego no Brasil. Mas eu entendo: como uma mãe separada do filho de seis anos que ficou na Guiné Equatorial, ela sabe que a única forma de o trazer para perto é guardando dinheiro – o que só pode ser feito por meio do trabalho. Na vinda ao Brasil, Victorine só pôde trazer um filho.

Você deve lembrar bastante de Chantal, não é, Cozinha? Apesar de Chantal e seu marido viverem, atualmente, em uma casa alugada na região central de São Paulo, você passou dez meses fazendo café, almoço, lanches e jantar para o casal, que foi o tempo que viveram na Casa de Passagem Terra Nova. Foi só depois desse período que ela e ele conquistaram a autonomia financeira, que possibilitou a mudança para outro local.



Lembro sim, Narradora. Mas essa é uma tarefa fácil também: Chantal e o marido continuam frequentando meu espaço, porque ela e ele trabalham aqui na Casa de Passagem. Em turnos diferentes, continuo encontrando com o casal até hoje.

Achei interessante, Cozinha, que, mesmo não sendo uma moradora da Casa de Passagem, Chantal fez questão de participar das oficinas de **narrar entre nós** e, como Narradora, acho que sua participação foi muito importante. Ela é como uma figura de referência para o grupo. É uma pessoa que chegou ao país solicitando o status de refugiada, morou com você, Cozinha, fez cursos de português, conseguiu um emprego e agora tem um local para viver ao lado do marido.

Vejo a participação dela da mesma forma, Narradora. Foi importante ela somar a essas vozes que estiveram reunidas uma vez por semana, ao longo de seis semanas, para falar sobre sonhos, desejos e planos; sobre o acolhimento no Brasil; sobre a experiência de ser uma mulher em situação de refúgio no país; e sobre como é conviver com pessoas de culturas diferentes em um mesmo espaço. Elas também puderam avaliar as trocas realizadas entre o grupo nas oficinas em que foi proposto o ato de **narrar entre nós**.

Tanto foi fundamental a participação dela que ficou para a veterana no Brasil, Chantal, as primeiras palavras do primeiro encontro. Lembro, como Narradora, que ela disse *compartilhar nossas histórias pode nos ajudar na convivência entre nós mesmas e também ajudar outras pessoas que ainda vão chegar ao Brasil e que vão passar pelo que já passamos*. A possibilidade de fazer com que a jornada de outras pessoas em situação de refúgio que ainda vão chegar ao Brasil seja mais acolhedora sempre aparece como uma preocupação na forma como Chantal vê o mundo.

Talvez, Narradora, por já ter emprego, estabilidade financeira, uma casa alugada por ela e pelo marido e por ser a pessoa do grupo que está há mais tempo em São Paulo, algumas falas da beninense ressoem de forma mais intensa entre as usuárias da Casa de Passagem Terra Nova. Ao relembrar dos seus tempos entre minhas panelas, fogão, pia, geladeira, arroz e feijão, ela diz que, a todo momento, era necessário pensar no objetivo de ter saído do próprio país e de ter atravessado o mar para chegar em um novo lugar, com uma nova cultura, novo idioma e novos hábitos.

Chamou a minha atenção, Cozinha, quando Chantal diz que viver em um espaço multicultural acaba não sendo tão diferente quanto encarar a vida fora dele. A perspectiva que ela compartilhou sobre isso era algo mais ou menos assim: *os dez meses*

*que passei na Terra Nova foram indescritíveis. Aprendi muita coisa aqui e as pessoas me ajudaram bastante. Agora eu tenho minha casa alugada, minha situação de vida é diferente, mas nem tanto: aqui nós tínhamos que lidar com nossas vizinhas de cama e de quarto; na minha casa, tenho que lidar com meus vizinhos e eu tenho problemas com eles. Mas tudo o que acontece na vida é com propósito. Se estamos aqui todas juntas, é porque existe um propósito para isso.*

Lembro bem quando ela disse isso, porque essas palavras parecem preencher o coração e a mente de outra pessoa: a de Ester, que era dona de um salão de beleza em Angola e que sonha em poder voltar a ver o marido que ficou no país africano. A reflexão faz tanto sentido para ela que é desse momento que a angolana lembra quando avalia as contribuições da oficina para a sua vivência de mulher em situação de refúgio. Lembro que aqui do meu espaço de Cozinha ela disse às vezes *a gente acha que não aprendeu nada em uma situação, mas depois de um tempo vemos como aquilo foi importante. O que a Chantal falou sobre a relação com os vizinhos e sobre ter um propósito foi muito marcante. É bom compartilhar. Nós podemos começar a aprender outras formas de ser. Por trás de cada pessoa, existe um aprendizado de coisas boas e ruins, então nós sempre vamos aprender. Além disso, receber visitas em nossa casa é sempre bom.* A última parte me toca especialmente porque acredito que eu, enquanto Cozinha, e visitas andam juntas.

Como Narradora, tive a impressão de que as visões de mundo da beninense e da angolana convergem quando as duas acreditam que a troca de experiências é uma poderosa possibilidade de aprendizado. Nesse ponto, Rose comunga com ambas quando diz *que é muito importante ter tempo para ouvir cada uma, suas ambições, sonhos, a forma de perceber a vida, aprender o que passaram antes de chegar aqui, o valor que dão aos relacionamentos...*

As minhas reflexões aqui do meu espaço de Cozinha me fazem acreditar que o reconhecimento de si nas histórias de vida de outras pessoas talvez seja a grande contribuição das oficinas de **narrar entre nós** para o grupo. Esse diálogo, que é moldado pelo aqui e agora, pode mudar a forma como as pessoas enxergam a si mesmas.

Há um outro aspecto que também conecta as mulheres em situação de refúgio, Cozinha, especialmente aquelas que chegam do continente africano, que é o estabelecimento de uma forte rede de apoio, que fica evidente, sobretudo, quando o

assunto é o cuidado com as crianças e com as mulheres grávidas. Se é verdade o que diz Ester, que *Deus não ensina uma mãe, Ele ajuda ela a enfrentar o dia seguinte*, então esses laços podem ser a materialização de uma mãozinha divina no enfrentamento do cotidiano. Ester, aliás, que sempre se sentava numa poltrona especial por viver uma gravidez de risco, vez ou outra estava com as mãos sobre a barriga – gesto mais maternal, impossível.

O que você chama de rede de apoio, Narradora, ganha uma expressão bem brasileira, tipo arroz e feijão, nas palavras de Nadine. *Aqui, uma mão lava a outra. Eu posso sair de casa e deixar meus filhos com Landu e Victorine, por exemplo. Acredito que Deus nos juntou aqui. Ele não diz que é para amar as pessoas como a si mesma? Então eu acredito que construímos muita confiança entre a gente aqui.* E por “aqui” ela fala de toda a Casa de Passagem Terra Nova e não só do meu espaço de Cozinha, tá?

Os assuntos ligados à maternidade – o cuidado com as crianças, com os bebês e com as grávidas, como levantados por Nadine – são temas recorrentes nas oficinas de **narrar entre nós**. Ao final do dia, pelo menos é o que percebo enquanto Narradora, é que os dois maiores desejos das mulheres em situação de refúgio é garantir que as(os) filhas(os) estejam seguras(os) no Brasil e conseguir trabalho para estar junto de suas crianças que ficaram no país de origem.

Qualquer que fosse o tema da oficina de **narrar entre nós** esses dois eixos – maternidade e trabalho – emergem. Daqui de perto do meu fogão ouvi Virgínia dizer: *emigrei por causa do presidente Nicolas Maduro. Tenho dois filhos, um de 19 e outro de 15 anos que ficaram na Venezuela, além de um de seis anos que está aqui comigo. Não consigo trabalho de forma fácil por causa de um problema que tenho na mão e também porque não consigo ninguém para ficar com a criança. Meu sonho é trazer meus filhos para o Brasil para que eles estudem. Os meninos entendem a situação e não me pressionam – eu que me pressiono todo dia para trazer eles. O mais velho quer trabalhar com desenhos de roupas. O pai está no Brasil, mas não ajuda.*

E daqui de dentro da roda de conversas, ocupando meu papel de Narradora, ouço Ester dizer *na nossa situação, encontramos alguém que não sabemos nem de onde veio, mas a gente confia. O sentimento que temos é de querer estender a mão para a outra, como Nadine falou. No meu caso, que estou grávida e já tenho filhos, é ainda mais complicado, até porque a minha gravidez é de risco. Eu rezei muito pelo bebê, para que ele nasça saudável, mas só de estar com Nadine já senti confiança. Nós acabamos*

*construindo uma outra família aqui. Uma família que não é de sangue. É como diz um ditado africano, “fraternidade é maior que irmandade” – ou como diz Françoise Vergès, “a solidariedade é uma alternativa à imposição de lealdade, uma solidariedade irrestrita, um amor verdadeiro e profundo, incondicional, mas que não tolera a violência”.*<sup>9</sup>

Faz sentido, Narradora, porque como escutei nas rodas de conversa, se pensarmos que muitas integrantes do grupo estão sozinhas em um outro país com seus filhos e suas filhas, é preciso desenvolver um outro conceito de amizade e de família para dar conta do dia a dia.

A reflexão sobre a experiência de ser uma mulher em deslocamento sozinha no Brasil, aliás, foi um dos temas mais instigantes abordados durante os encontros. Pelo menos é assim que me lembro, enquanto ocupava o lugar de Narradora e mediadora das oficinas de **narrar entre nós**. Questões como a diferença de tratamento de uma mulher no Brasil e em outros países, participação das mulheres na tomada de decisões políticas e possibilidades de trabalho são eixos que colocam em evidência a pluralidade de experiências que envolvem o fenômeno do refúgio.

Sobre o tema do trabalho, Victorine, que está há cinco meses vivendo comigo na Casa de Passagem com um de seus dois filhos, está atravessando uma situação inédita em sua vida: ficar desempregada. Ela nunca pôde ficar sem trabalhar. Essa é uma das primeiras vezes que está sem ter um emprego na vida. Logo agora que ela precisa arrumar um emprego para buscar meu filho que ficou na Guiné Equatorial, local onde ela e ele moraram antes de chegar ao Brasil...

Lembro que Oneida compartilha desse sentimento: a falta de trabalho também a deixa angustiada. *Na Venezuela eu trabalhava. Foram 25 anos de experiência em cozinha internacional, mas precisei deixar de trabalhar para cuidar da minha mãe que morreu com 104 anos. Em outubro de 2019, uma amiga me chamou para ir ao Brasil. Fui muito bem recebida aqui, e agora é seguir adiante. Uma mulher trabalhar na Venezuela nunca foi um problema e também ainda não vivi nenhum problema enquanto mulher no Brasil.*

Sou suspeita para falar porque tudo o que tem a ver com comida me interessa, já que é em mim que tudo é preparado. Mas seria ótimo ver Oneida compartilhar todos os seus anos de experiência na minha área aqui no Brasil.

---

<sup>9</sup> VERGÈS, 2020, p. 109.

É, Cozinha, mas diferentemente de Oneida e Victorine, Ester conta que teve apenas uma experiência profissional na vida: a de proprietária de seu salão de beleza. Em Angola, as mulheres não são muito estimuladas a trabalhar. Sua vida fica mais restrita ao ambiente doméstico. Mas, enquanto Narradora, lembro de Estar comentar sobre o “sevirol”<sup>10</sup> da mãe para poder guardar algum dinheiro ao final do mês, mesmo não trabalhando.

É, eu escutei isso aqui do meu cantinho de Cozinha. *Em Angola, às vezes as mulheres são vistas ocupando um lugar de fraqueza. Lá, eu tinha um salão de beleza, mas fui muito criticada antes de começar a trabalhar. E nós mulheres podemos fazer tudo ao mesmo tempo (trabalhar, cuidar da casa, da família, estudar...). Em Angola, alguns homens têm uma mente mais evoluída, mas muitos casais ainda sofrem. O que acontece com as mulheres, é que quando elas sentem que têm capacidade, ninguém te para. Foi difícil para o meu marido assumir que tinha uma esposa que trabalhava. Mas eu saía para trabalhar e ele ficava cuidando das crianças em casa. Meu pai nunca quis que minha mãe trabalhasse. Meu pai e meu marido trabalhavam em uma mina de diamantes. Meu pai chegava em casa e dava dinheiro para a minha mãe fazer compras e o que mais fosse necessário para cuidar da família. Só que ela fazia tudo isso, guardava uma parte do dinheiro e ainda multiplicava o que ganhava, fazendo negócios clandestinos. Ninguém entendia muito bem o que ela fazia, mas sempre sobrava dinheiro e ficávamos impressionados. Foi com esse dinheiro que ela construiu uma parte da nossa casa.*

Você sabe melhor do que eu, Cozinha, já que vive o dia a dia com elas, que juntas, as mulheres acolhidas pela Casa de Passagem Terra Nova constroem alianças, relações de confiança e de fraternidade que ajudam a passar os dias até que a independência financeira seja alcançada ou até que consigam reencontrar algumas pessoas da família em um local mais seguro do que o país de origem.

Eu vejo, realmente, essa rede entre elas. E vejo e ouço, já que estou logo ao lado de vocês, como elas aprendem umas com as outras, ao compartilhar suas histórias de vida. Assim como a oficina de vocês iniciou com o depoimento de Chantal sobre a importância de compartilhar suas histórias, um dos últimos relatos também foi dela. *A diversidade de pessoas é algo muito bom. Nós atravessamos o mar, chegamos em outro continente, então temos que conviver com a cultura do outro.*

---

<sup>10</sup> MEDINA, 2014, p. 83

Não sei se você concorda, Cozinha, mas, enquanto Narradora, é a fala de Ester que parece resumir as histórias de vida de quem precisa se deslocar forçadamente. *Ninguém que estivesse feliz em seu país precisaria sair de casa e deixar tudo para trás. Muitas de nós tínhamos uma casa bonita, dormíamos numa cama confortável... Mas foi necessário deixar tudo para trás para garantir o futuro dos filhos. É necessário ter segurança. O que precisamos no Brasil é de oportunidade. Mãos estrangeiras também fazem um bom trabalho.*

*Em “Entre stencils e memórias: observações de uma narradora-participante”, a primeira voz é da Narradora e a segunda voz é a do Caderno de Campo.*

## **ENTRE STENCILS E MEMÓRIAS: OBSERVAÇÕES DE UMA NARRADORA-PARTICIPANTE**

*Ah, você é jornalista? Então eu tenho muita coisa para te contar.* Essas foram as primeiras palavras que Olga pronunciou ao saber que uma jornalista-pesquisadora-professora-Narradora – no caso, eu – acompanharia, durante uma semana, a oficina de estamparia da qual ela mais quatro pessoas – duas bolivianas, duas brasileiras e um brasileiro – participavam.

*Você sabia que eu já fui capa da Isto É? Isso foi em 1998, logo que cheguei ao Brasil. Eu guardo até hoje essa revista. Um dia eu trago para você ver.* Na sequência, segundo consta em minhas anotações, foi o que Olga disse. Ah, permita-me com que me apresente, eu sou o Caderno de Campo.

Traçando um paralelo com as oficinas de **narrar entre nós** que ocorreram na Casa de Passagem Terra Nova, a disponibilidade para contar a história de uma relação de 25 anos, a de Olga com o Brasil, já chama atenção de imediato porque ela contrasta com o comportamento das participantes da primeira oficina. Como Narradora que esteve presente em todos os encontros, lembro que na Casa de Passagem Terra Nova a timidez e a insegurança sobressaíam diante do convite ao ato de narrar. Talvez essa disponibilidade seja fruto de quem já se sente um pouco mais pertencente ao país de acolhida.

Apresentações feitas, o professor Camilo Bazzo retoma a dinâmica do curso que faz parte do projeto Cerzindo.<sup>11</sup> Como Caderno de Campo, continuo aprendendo ao ler tudo o que é escrito sobre minhas páginas. Ao final de uma semana, participantes da oficina de estamparia vão conhecer técnicas de serigrafia, fazer carimbos para estampar tecidos, aplicar transfers e, quem sabe, fazer das novas habilidades uma forma de ampliar a renda familiar. Essa última possibilidade, aliás, é o principal motivo que leva Olga ao Centro de Integração e Cidadania do Imigrante (CIC do Imigrante) na Barra

---

<sup>11</sup> O projeto Cerzindo tem natureza filantrópica e oferece a pessoas refugiadas, imigrantes e brasileiros e brasileiras em vulnerabilidade social oficinas nas áreas da indústria têxtil e empreendedorismo, além de iniciativas de geração de renda. Localizado na Barra Funda, na cidade de São Paulo, dentro do Centro de Integração e Cidadania do Imigrante, o Cerzindo é uma iniciativa da comunidade judaica no Brasil, como uma resposta à acolhida de pessoas da religião pelo país no período da II Guerra Mundial. Cursos como de portugueses, estamparia e informática já foram oferecidos a mais de 800 pessoas.

Funda, em São Paulo, onde o Projeto Cerzindo está instalado, durante as tardes entre os dias 21 e 30 de novembro de 2022. Ela queria fazer o curso para produzir *blusinhas e croppedes* – um tipo de camisas mais curtas – *para vender*.

Mas, como é comum nas oficinas de **narrar entre nós**, a fronteira entre público e privado é rompida e, em meu papel de Narradora, percebo que, apesar do interesse, da boa vontade e da curiosidade de Olga diante das técnicas de estamperia que estava aprendendo – e do incentivo das colegas, do colega de oficina e do professor – dentro de casa a boliviana enfrentava o desestímulo do filho mais velho.

Lembro de ter ficado espantado ao ler, já que sou um Caderno de Campo, a resistência que Olga enfrentava dentro da própria casa para continuar seus estudos. *Ele dizia que eu não ia aprender nada. Que não adiantava nada eu fazer esse curso. Não entendo porque, se ele sofreu tudo comigo, ele deveria ser diferente. Eu respondi para ele que ano que vem cada pessoa da casa vai ter o seu negócio e todo mundo vai ajudar a pagar o aluguel. E eu vou montar minha banquinha com as blusas que estou fazendo.*

Se para provar que o filho estava errado ou com o objetivo de melhorar de vida – ou por conta das duas coisas – fato é que Olga anota as instruções da aula e o passo a passo de como desenvolver as técnicas apresentadas pelo professor. Aquelas anotações são uma forma de aprender também o português, segundo ela. Mesmo que seja residente do Brasil há 25 anos, a boliviana não pode dizer que se sente completamente à vontade com a língua importada de Portugal. E eu, enquanto Narradora nascida e criada no Brasil, de fato, não posso dizer que ela consegue se comunicar com perfeição em todos os momentos.

O problema é que, para uma pessoa que já tem dificuldades com a língua, ser mal compreendida no país de destino é algo que pode comprometer ainda mais o processo de acolhimento. Daí a necessidade urgente de oferecer cursos de português para quem chega ao Brasil. Em uma das aulas, lembro que a Narradora reproduziu sobre mim, o Caderno de Campo, uma fala de Olga. *Uma vez eu fui avisar uma pessoa de que a mão dela estava suja, mas falei em espanhol. A pessoa entendeu que eu estava sendo racista. Eu até evito de falar em público para não ser mal interpretada. Não é que eu não queira papo, é que eu tenho receio. Quando eu passei pelo albergue da Liberdade, logo que cheguei ao Brasil, era o padre que falava por mim.*

Assim que Olga conta sua experiência durante estadia na Casa do Migrante, abrigo mantido pela Missão Paz para pessoas que acabaram de chegar ao Brasil, olho



para a reação da turma. A primeira iniciativa de suas colegas e de seu colega é tentar falar em espanhol – ou ainda um terceiro idioma, o “portunhol” – para a inclusão da boliviana na conversa. Já que estou ao lado do professor como mediadora-Narradora da oficina de **narrar entre nós**, fico aliviada por conseguir desenrolar alguma coisa em espanhol. Mas apesar da boa intenção do grupo, ela não dura muito. Logo o português volta a ser a língua materna da oficina e o idioma parece causar mais uma segregação: quando chega a hora do intervalo (o momento de tomar café, chá, comer biscoitos e sanduíches) as duas únicas mulheres não brasileiras, Olga e Claudia – que participou apenas um dia do curso – ficam separadas do restante da turma, conversando em espanhol.

Nesse momento, pelo que está anotado em mim, o Caderno de Campo, as experiências de **narrar entre nós** – tanto a realizada na Casa de Passagem Terra Nova e no projeto Cerzindo – convergem: se há poucos meses no Brasil ou se há mais de vinte anos, aprender o idioma oficial do país é o primeiro entrave para a interação sociocultural, para conseguir emprego, para estabelecer laços com a população, para cuidar da saúde... Não à toa o aprendizado do português é um desafio apontado por 35% das pessoas refugiadas no Brasil, de acordo com pesquisa realizada pela ONU (ENTENDA, 2021); aprendizado que, aliás, pode prevenir situações de xenofobia e racismo, como as relatadas por Olga.

Mesmo que o Brasil seja um país conhecido por sua aparente hospitalidade – Olga até chega a definir brasileiros e brasileiras como *gente fina* – o acolhimento às pessoas imigrantes e refugiadas é um grande desafio; desafio esse que pode ser percebido em pequenas situações do cotidiano. Quando uma aluna reclama que uma professora integrante do Projeto Cerzindo escolheu o horário da tarde para realizar uma oficina, um diálogo causa um silêncio pesado entre as pessoas participantes do curso – eu, Narradora, também faço parte do grupo que ficou sem palavras.

– Essa professora acha que todo mundo é estrangeiro e não trabalha.

– Eu sou estrangeira e trabalho.

– Sim. Ela é estrangeira. Cuidado com o que você fala.

A situação marca, inclusive, um dos poucos momentos em que a falante turma de estampanaria se cala e sobra o silêncio de cada pessoa escrevendo sobre o seu Caderno de Campo – o que no caso delas seria mais um caderno de estudos mesmo. Isso porque as aulas são frequentemente interrompidas pelo professor, que pede concentração às

participantes e ao participante. Olga se junta ao professor ao pedir que a turma colabore, já que está ali para aprender – uma palavra que é repetida muitas vezes por ela – e por conta da dificuldade que ainda sente diante da língua oficial brasileira.

Os pedidos do professor convidam a uma comparação por parte da turma. Como o meu papel é de Narradora, vou tentar reproduzir da melhor forma possível:

– Aqui no Brasil os professores são muito bonzinhos. Na Bolívia não são assim não. Não pode conversar durante a aula.

– Mas aqui era assim também. Tinha palmatória e vários castigos para quem fizesse bagunça na classe.

– Na Bolívia continua assim até hoje.

Diferenças culturais à parte, dois assuntos fazem com que a turma volte a tagarelar, enquanto desenvolvem carimbos e stencils, deixando os meus colegas um pouco de lado, já que os novos materiais são muito mais divertidos do que um Caderno de Campo: a Copa do Mundo e a política. Os encontros ocorreram enquanto o campeonato mundial de futebol se desenrolava e durante a ressaca do segundo turno das eleições que elegeram Lula presidente do Brasil pela terceira vez – o que significa que o futebol (as partidas entre Argentina e Arábia Saudita e Tunísia e Dinamarca, por exemplo) e as urnas não passaram despercebidos pela turma.

Nos dias em que a seleção brasileira disputava o hexacampeonato em jogos vespertinos, as aulas eram suspensas, e eu aproveitava para descansar. Afinal, sem aulas, sem participação da Narradora. A ausência dos encontros por causa do futebol logo trouxe a crítica por uma parte do grupo de que *é por isso que esse país não vai para frente*. E como uma coisa puxa a outra, críticas e elogios a Jair Bolsonaro, presidente à época, emergiram. Temas como democracia e intervenção militar foram os únicos capazes de desestabilizar os humores do grupo. *Eu não esqueço o FHC [Fernando Henrique Cardoso] porque ele me deu meu documento. Quando eu estava no albergue com meus três filhos, ele deu o meu documento que fez com que eu pudesse trabalhar e procurar emprego*. Eu, Narradora, se estivesse no lugar de Olga, também não esqueceria quem contribuiu para me dar a oportunidade de começar de novo.

O documento do qual fala Olga, com o perdão da intromissão, Narradora, foi a permissão que o ex-presidente assinou para regularizar a situação de quem estava no Brasil de forma irregular, até o dia sete de setembro de 1998. Inicialmente, a permissão para viver no Brasil era de dois anos, o que poderia ser prorrogado de acordo com

alguns fatores, entre eles o de quem requerer a anistia e ter emprego fixo. A partir da concessão da anistia, pessoas poderiam tirar carteira de trabalho, abrir conta bancária e matricular crianças em escolas.

Além da concessão da anistia, Caderno de Campo, agora deixe-me retomar o papel de Narradora, FHC (PSDB) também criou, em outro decreto, o Conare (Comitê Nacional para os Refugiados); à época, o Brasil era o único país da América Latina a ter legislação própria para tratar do tema do refúgio. A estimativa era de que cerca de 100 mil pessoas de outros países viviam no país de forma “ilegal”. A proposta da criação do órgão era de compartilhar com a sociedade informações sobre os processos de imigração e refúgio no Brasil, já que o próprio governo federal não fazia ideia de quantas pessoas viviam no país nessas situações.

Mas, como as contradições fazem parte do ser humano, e isso está anotado dessa forma sobre mim, o Caderno de Campo, Olga compartilha com a turma que pode *até não gostar de Bolsonaro*, mas considera-o um *homem de palavra*. A questão da contradição é posta aqui pois ao mesmo tempo que a boliviana nutre profundo agradecimento pelo ex-presidente tucano, ela tem essa impressão positiva de Bolsonaro que esteve à frente de uma das gestões mais restritivas à entrada de pessoas no Brasil – como quando proibiu apenas o acesso por via terrestre ao país, durante a pandemia da covid-19.

A questão, Caderno de Campo, é que conhecendo mais profundamente a história de Olga, logo entende-se a contradição. *Acho que Bolsonaro é melhor que o Lula porque antes eu mendigava por trabalho e, quando ele assumiu, tinha muito trabalho. Não é que eu goste dele, mas ele é um homem de palavra. Eu mesma peguei muitos serviços de coreanos, porque aqui estava bem melhor. Quando saí da Bolívia, faltava tudo no meu país. A situação estava pior do que no Peru. Vale assumir meu papel de Narradora para fazer uma contextualização: uma das coisas com as quais Olga trabalha é com costura, atividade que é exercida frequentemente por pessoas bolivianas que chegam ao Brasil. Mas além dessa população, a coreana também está por trás das oficinas de confecção na capital paulistana. Dessa forma, é por isso que Olga diz que pegou *muitos serviços de coreanos*.*

Segundo li em suas anotações sobre mim, Narradora, a geração de renda e a autossuficiência são as principais preocupações de pessoas refugiadas no Brasil. O tema foi citado por cerca de 55% de participantes de estudo realizado pelo Alto Comissariado

das Nações Unidas para Refugiados (ACNUR, 2019). Renda insuficiente para se sustentar, oportunidades limitadas, a dificuldade com o idioma, poucas empresas sensibilizadas para o tema da imigração e do refúgio, ausência de informações, discriminação e o risco de exploração de mão de obra foram alguns entraves apontados pela população.

Mas, talvez, nem seja necessário ir aos dados para ter a certeza do tamanho dessa preocupação: basta lembrar de quando ocupei o lugar de Narradora nas oficinas de **narrar entre nós** na Casa de Passagem Terra Nova e ver quantas e quantas vezes os temas do trabalho e da renda emergiram – seja para a própria sobrevivência, seja para que assim seja possível buscar o restante da família que ficou no país de origem ou pelos dois motivos. Enquanto Narradora, lembro que quase todas as participantes nutriam esses dois desejos.

Então, Narradora, acredito que, diante desse quadro, talvez seja até possível dizer que existe aí apenas uma aparente contradição. Se um governo sacia aquela que é a principal angústia de alguém em estado de vulnerabilidade social, pode ser justo tê-lo em consideração. Só que a verdadeira contradição está no que ainda viria pela frente – e ainda tem a ver com a política. Está anotado sobre mim e acho que é bom falar sobre.

Acho que sei do que você está falando, Caderno de Campo. Em um outro dia de oficina, a turma dirigiu-se até uma máquina de transfer – um aparelho que imprime desenhos e fotografias em tecidos – e se deparou com um mural com a assinatura de várias pessoas que passaram pelo curso de estamparia. Ali estão mãos brasileiras, angolanas, nigerianas, haitianas, bolivianas... Além do mural, alguns trabalhos feitos por turmas passadas também coloreem as paredes da sala: são panos de prato e camisetas com diversas estampas e frases.

Em um primeiro momento, achei que Olga se interessaria pela frase “Nosso mundo. Nossa casa”. Mas, na verdade, o que se destacou para ela foi o transfer em que estava escrito “Cezindo” – o nome do projeto que oferece a oficina da qual ela participava. *Vou deixar esse aqui na parede do meu quarto, para mostrar e dizer eu que fiz. Eu queria tanto aprender a fazer isso.* Lendo aquilo que está escrito em minhas páginas de Caderno de Campo, acho que esse orgulho também tem a ver com a postura do filho de Olga em relação ao desejo de aprendizado da mãe.

Concordo que o orgulho pode ter a ver com o filho mais velho que não quer estudar e que parece ser pouco compreensivo com a mãe. A relação de causa e efeito

parece fazer sentido porque a turma endossa que ela faça a impressão do transfer em uma camisa e não dê a ele de presente. Só que para tocar seu projeto empreendedor adiante, ela precisaria comprar a matéria-prima. Enquanto Narradora, considero importante lembrar desse momento.

– Onde eu consigo comprar as coisas para fazer mais camisetas?

– Vende na Galeria do Rock.

– Não sei onde fica e sinto que eu, assim [aponta para a roupa], indo num lugar desses, ninguém vai me atender. É diferente de você que é loirinha.

– Fica no Centro, na 24 de maio. É perto do Largo do Paisandú, do Teatro Municipal...

– Não sei onde é.

Uma das alunas mostra uma foto da Galeria do Rock no celular.

– Isso é lá? Como é bonito.

– Se você quiser, um dia a gente vai junto.

O receio de ser mal atendida na hora de comprar os produtos de estamparia ou de nem ser atendida, em um local que ela nem conhecia, faz lembrar Victorine, outra participante da oficina de **narrar entre nós** e que tenho anotado aqui sobre minhas páginas que afirmou só ter conhecido o que é o racismo no Brasil, na condição de mulher refugiada. Nas anotações, está dito que Victorine entrou no ônibus, enquanto estava procurando emprego, e, ao escolher sentar ao lado de uma mulher, ela imediatamente levantou-se e foi ocupar outro lugar no coletivo. Não precisou Victorine, que é uma mulher racializada, dizer uma palavra para sofrer discriminação de uma brasileira – que, inclusive, vive em um país de maioria racializada.

Após imprimir “cerzindo” num pedaço de tecido, era chegada a penúltima etapa da oficina e meu penúltimo dia como Narradora naquela turma. O dia era dedicado ao aprendizado sobre a impressão de stencils – a última etapa seria a aula de informática para que o grupo aprendesse a produzir os próprios desenhos, mas, por conta de um problema com a professora responsável pela atividade, a turma acabou realizando (após pedidos) duas aulas de impressão de stencils.

Na sala onde os instrumentos para a impressão ficam e para onde me levaram para não esquecerem de anotar nada, estavam exibidos alguns trabalhos que faziam referências à Bolívia. Na parede, palavras em espanhol, desenhos de trajes típicos bolivianos e uma bandeira coloriam o ambiente. As ilustrações chamaram a atenção.

Percebo que Olga assume o protagonismo da turma – e, enquanto Narradora, observo a inversão dos papéis. *Vocês sabiam que eu uso esse tipo de roupa aqui?* Ela aponta para um quadro com uma mulher boliviana, trajando sombrero, aguayo e polleras – palavras que aprendi por conta de Olga, inclusive. *E essa é a nossa bandeira oficial, a Whipala. Ela esteve esquecida por muito tempo. Sabe quem recuperou ela? O Evo Morales. A bandeira representa as nossas terras.*

Olga parece estar bastante confortável em ocupar momentaneamente o lugar de professora, compartilhando seus conhecimentos sobre o país de origem. Se eu fosse um aluno, ia fazer questão de anotar em mim mesmo esse momento protagonizado por ela. Aquela era a primeira vez em que Olga falava sobre Evo Morales, líder sindical e ex-presidente da Bolívia entre os anos de 2006 e 2019, de etnia indígena aymara. E ela continua – até chegar naquilo que chamamos, a Narradora e eu, anteriormente de contradições do ser humano. *Evo Morales mostrou o direito que nós temos como cidadãos na Bolívia. Fez autopistas, deu uma bolsa para cada pessoa da família que estudava... Se ele quiser roubar, ele pode porque ele merece.*

Assumindo o papel de Narradora-brasileira, penso que é curioso que o respeito que Olga sente por Evo Morales não transborde para o presidente brasileiro eleito, Lula, porque ambos guardam importantes semelhanças, como o fato de serem ex-líderes sindicais, terem implementado programas de auxílio de renda para famílias cujos filhos e cujas filhas estão estudando e pela própria aproximação pessoal entre as duas lideranças da América Latina. Em um contexto de polarização política, é um esforço (nada fácil) de compreensão entender esse ponto de vista, mas que se coloca como necessário, principalmente por estar em questão uma experiência de vida que pessoas que nunca imigraram para outro país não possuem.

Em diversos momentos da oficina de estampania – e de **narrar entre nós** – Olga deixava transparecer uma certa angústia e tristeza diante de um episódio misterioso de sua vida. Em uma de suas últimas falas, a cortina que cobria o evento foi erguida. Nesse momento, deixei de olhar para o que estava escrito em minhas páginas de Caderno de Campo e fixei minha atenção, ainda mais, em Olga.

Pode deixar que eu compartilho as palavras de Olga, já que esse é o meu papel enquanto Narradora: *Em 2009 eu fui roubada. Cheguei a pegar o ladrão pelo braço, mesmo ele me batendo, e levei-o até um policial para fazer um boletim de ocorrência. O policial levou ele para um canto e não fez nada. Eu e meu ex-marido assinamos um*

*contrato de compra e venda de um carro com um rapaz que morava perto de casa e ele disse que em cinco dias era para voltarmos para pegar o dinheiro. Eu voltei lá e a loja não existia mais. Quando encontrei com ele, ele disse que só negociava com meu marido. Ainda pagávamos o Carsystem [seguro para localizar carros], mas o carro nunca foi recuperado. Aí tive que começar tudo de novo.*

Em minhas últimas páginas com anotações sobre a oficina de estamperia, estão esses escritos da Narradora: “não que essa tenha sido a primeira vez em que Olga precisou começar tudo de novo. Talvez esteja mais para um começar tudo de novo, de novo. Ao sair da Bolívia ela precisou começar de novo; ao chegar ao albergue na Liberdade, tudo de novo; ao sair do albergue, mais uma vez; e ao ficar sem o carro e sem o dinheiro, *tudo novo, de novo*. Afinal, por que imigrar para um outro país se não pela necessidade – financeira, política, cultural, étnica, ambiental, de gênero – de começar tudo de novo?”.

*Em “Português com acentos de espanhol, francês e crioulo: narrativas de observação”, a primeira voz é a da Narradora e a segunda é a da Lousa.*

## **PORTUGUÊS COM ACENTOS DE ESPANHOL, FRANCÊS E CRIOULO: NARRATIVAS DE OBSERVAÇÃO**

Terça-feira, sete de março de 2023, véspera do Dia Internacional da Mulher. Coincidentemente, todas as pessoas na sala de aula podem ser (pré) parabenizadas: da Narradora – esta voz que fala agora – à professora de português, Cybele, passando por Sarah, Kenya, Wideline, Philisia e Olga – mulheres imigrantes do Haiti, as três primeiras; e Bolívia, no caso de Olga (sim, a mesma Olga que protagonizou as oficinas de estamperia. Ela gosta muito de aprender). Mais tarde chegaria Uthman, nigeriano que, por ser o único homem na turma, ouviria – se as estudantes fossem brasileiras – que ele era “o bendito fruto entre as mulheres”. Naquele dia, a lição da aula anterior de português, que ocorre às terças e quintas pela manhã, ainda estava na Lousa.

Já que tocam no meu nome, então pode deixar que eu mesma falo, Narradora. Aqui é a Lousa e, ao lado de minha grande parceira, a professora Cybele, ousou dizer que sou uma das participantes mais importantes das aulas de português para pessoas imigrantes e refugiadas, oferecidas pelo Projeto Cerzindo. É que sem mim, onde ela escreveria frases e conjugações verbais como eu sei/você sabe/ele sabe/ela sabe/nós sabemos/eles sabem? É certo que às vezes quase ninguém conseguia escrever em mim porque me limpavam tão bem na quinta-feira após a última aula da semana que eu ficava ainda mais brilhosa e a caneta deslizava sobre minha pele branca e não soltava uma tinta sequer. Mas as alunas sempre davam um jeito. Naquele véspera do Dia Internacional da Mulher – aliás, a Narradora esqueceu de dizer que eu também mereço os parabéns, afinal, sou a Lousa – eu passei o final de semana anterior inteiro marcada pelo o que as minhas colegas de turma sabiam sobre o Brasil. Vou contar as frases delas: Kenya disse *eu sei que no Brasil tem pessoas racistas*; Sarah afirmou que *no Brasil tem oportunidade para os imigrantes*; Wideline entende que *o Brasil dá oportunidade para as pessoas, mesmo que elas não saibam a língua* – é para isso que estou aqui, Wideline. E Philisia concluiu dizendo que *no Brasil é fácil ter documentos*. Se ela tivesse que colocar em caixinhas isso que minhas colegas disseram, diria que elas falaram sobre integração sociocultural, trabalho e cidadania.



Como Narradora, lembro muito bem de quando Olga relatou, mais de uma vez, que estava nesse lugar de não conseguir falar, apesar de querer muito. A primeira vez que ela disse isso foi no curso de estamperia. E agora ela compartilha a situação novamente nas aulas de português. *Mas agora que eu tenho uma apostila para aprender português, eu sou uma estudante. Faço as aulas de português para poder anunciar meus serviços de costura pela internet porque, às vezes, eu perco clientes por não conseguir me expressar ou porque não sei o nome do serviço que as pessoas querem. Só sei em espanhol.*

É importante deixar todo mundo sabendo, Narradora, que não é à toa que Olga está às terças e quintas comigo aqui na sala, escrevendo sobre minha superfície, e de segunda à sexta, à tarde, na aula de costura com a Lousinha – chamada assim por ser a menor de todas nós: a maior parte de suas conterrâneas trabalham no Brasil com serviços nas áreas de decoração, alfaiataria, costura e tapeçaria. Até 2019, um ano antes da pandemia causada pela covid-19, quando me deixaram sozinha por muitos e muitos meses, cerca de 60% das pessoas que vinham da Bolívia para o Brasil trabalhavam na indústria têxtil. Depois da costura, a profissão que mais emprega o grupo são aquelas relacionadas ao comércio – principalmente vendedoras(es) ambulantes e à domicílio.<sup>12</sup>

Como Narradora, vou lembrar você, Olga, que até o final do século 20 não era tão frequente encontrarmos suas conterrâneas bolivianas no Brasil. Foi na chegada do século 21 que a situação mudou: dos anos 2000 até maio de 2021, mais de 137 mil imigrantes bolivianas foram registradas pelo Sistema de Registro Nacional Migratório (SISMIGRA). O ápice do movimento migratório ocorreu entre 2011 e 2013, quando mais de dez mil pessoas deixaram o país andino em direção ao Brasil. O perfil do imigrante boliviano e da imigrante boliviana pode ser apresentado desta forma: cerca de 39% do grupo tem entre 15 e 25 anos; descendentes de imigrantes, com idades entre 0 e 15 anos representam 15% do grupo; e a população que vem para cá é majoritariamente masculina, apesar de o sexo feminino vir ganhando destaque com o passar dos anos – atualmente, elas representam quase 51% de imigrantes.<sup>13</sup> E claro que não é possível esquecer que se a indústria têxtil é fonte de trabalho para o grupo, ela também é alvo de diversas denúncias de que pessoas bolivianas trabalham em oficinas de costura em condições análogas à escravidão.

---

<sup>12</sup> Idem.

<sup>13</sup> RIBEIRO, J. C.; BAENINGER, R. Imigração Boliviana no Brasil no Século 21: redistribuição e “territorialização da bolivianidade”. Cadernos Eletrônicos Direito Internacional sem Fronteiras, v. 4, n. 2, p. e20220208, 6 dez. 2022.

Sabe quem também trabalha como vendedora ambulante, Narradora? Sarah, que comercializa alho e roupas. *No Brasil vocês chamam esse trabalho como? Camelô? Então pronto, eu trabalho como camelô, vendendo alho e roupa.* Esses dias vi aqui da minha visão panorâmica de Lousa, Sarah trabalhando. *Professora Cybele, eu trouxe os alhos que você me pediu na semana passada. O pacote custa R\$ 10.*

Além da conjugação do verbo “saber”, também conhecido como o bê a bá de qualquer idioma, a turma dedica-se a aprender a diferença entre direito e dever. É que os três meses de aulas de Cybele são voltados para o dia-a-dia das pessoas, para as necessidades que elas possuem ao chegar em um outro país. Por isso, inclusive, ela faz questão de dizer para Sarah que a profissão que ela exerce no Brasil é chamada, de uma maneira mais informal, de “camelô”.

Particularmente, eu gosto muito que escrevam em meu espaço de Lousa sobre essa diferença entre direitos e deveres. Sabe por que? É essencial saber que vocês, seres humanos, possuem um monte de deveres – votar para escolher quem governa o país, cumprir as leis, proteger o patrimônio público, entre outros –, mas que vocês também possuem direitos. E acredito que quando o assunto é a população imigrante ou refugiada, esse conhecimento é ainda mais importante para que as minhas amigas não fiquem em situação ainda maior de vulnerabilidade. Segundo consta em minha superfície, elas disseram que têm direito ao acesso à escola, saúde e ao respeito. Sim, as mulheres precisam ser respeitadas. Vou contar o que Khenya escreveu sobre a questão das mulheres no Haiti. *A mulher do Haiti é boa. Elas são muito valentes. Então a gente gosta de educação porque é muito importante para nós. Mas as mulheres do Haiti não acreditam em si mesmas. Elas sabem algo, mas tem medo de explorá-lo, exceto aquelas que têm conhecimento. Às vezes as mulheres do Haiti vem para o Brasil e não usam o conhecimento que tem para ajudar.*

Vou assumir novamente meu papel de Narradora-contextualizadora para falar a vocês sobre a imigração haitiana em direção ao Brasil. A intensificação da chegada de haitianas e haitianos ao Brasil se dá a partir de 12 de janeiro de 2010, quando um terremoto atinge Porto Príncipe, a capital do país, e deixa mais de 230 mil vítimas fatais e mais de um milhão de pessoas desabrigadas, sem água e luz – vale lembrar que, à época, Porto Príncipe tinha cerca de três milhões de habitantes. Após o primeiro tremor, outros treze foram registrados em poucas horas. Além da população autóctone, voluntários, militares e profissionais de várias áreas que estavam em missões

internacionais na capital haitiana também morreram; isso porque o Haiti baseava 60% de sua economia em ajuda de outros países. Cerca de US\$ 15 milhões de dólares foram enviados ao Haiti por parte do governo brasileiro, além de treze toneladas de alimentos e de uma missão militar (cheia de contradições). Em cerca de sete anos, 93 mil pessoas saíram do país caribenho em direção ao Brasil.<sup>14</sup>

Em nosso encontro do dia 15 de março de 2023, falamos sobre o passado. A primeira pergunta que a professora Cybele fez às alunas foi: “como foi o seu final de semana?” De forma geral, elas escreveram sobre meu espaço de Lousa que cuidaram da mãe que estava doente, fizeram comida, passaram roupa, foram ao supermercado, à igreja... Quase todas as atividades do final de semana estavam relacionadas ao cuidado – consigo mesmas ou com a família. O ensino dos pretéritos perfeito e imperfeito – o primeiro é o tempo verbal no passado que narra ações que tiveram início, meio e fim, o segundo trata de eventos que já ocorreram, mas que não conseguimos precisar o final, respectivamente – serviu para as alunas pensarem sobre a infância, brincadeiras preferidas (e não é que todas brincavam das mesmas coisas, como pular corda e amarelinha?), onde moravam nessa época da vida, do que gostavam de comer, de quem cuidavam e outros assuntos mais. Aquela foi uma aula sobre saudade.

*Quando eu era criança, eu estudava e conversava com meus amigos, foi o que Khenya respondeu quando a professora Cybele perguntou sobre sua infância. Khenya, nessa época você era próxima de sua irmã que ficou no Haiti?,* deixe-me usar de meu papel de Narradora para dizer que a professora Cybele, nessa hora, explicou para a turma que a irmã de Khenya é da idade dela e que as duas costumavam ser inseparáveis. Só que aí não foram necessários muitos segundos para as lembranças fazerem a jovem chorar. *De lá para cá, eu continuo estudando. O que mudou é que não consigo conversar com meus amigos e, por isso, sinto mais falta ainda de minha irmã.*

Nem seria necessário afirmar que o acesso à educação é fundamental para a formação de pessoas conscientes de seus direitos e deveres em uma sociedade – e eu, como Lousa, sou especialista nesse assunto, já que é praticamente inimaginável uma sala de aula sem mim. Mas se manter uma adolescente na escola é um desafio para a população brasileira<sup>15</sup> – que já está mais familiarizada com as regras das secretarias de

---

<sup>14</sup> PACHI, Priscilla. A precarização na base da mundialização contemporânea: a imigração haitiana na metrópole de São Paulo. 2019. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo.

<sup>15</sup> Há quatro anos, aumenta a desistência de frequentar o ambiente escolar: de 2021 para 2021 o número de evasão escolar chegou a dobrar. Alguns dos motivos identificados pela pesquisa são: a ideia de que a escola apenas prepara a pessoa para o mercado de trabalho, então a partir do momento que jovens

educação para a matrícula de estudantes –, imagine para alguém que chegou não há muito tempo no país. De acordo com o Censo Escolar 2022, realizado pelo Ministério da Educação, por meio do Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira (Inep), cerca de 6,5% de estudantes do Ensino Médio estão fora da escola. Para crianças e adolescentes imigrantes, a escola é um dos espaços de integração à sociedade, podendo ser um meio de mobilidade social e de aprendizado de competências interculturais. Mas para que a escola efetive o seu potencial integrador, é necessário pensar em políticas educacionais que levem em consideração a diversidade das realidades linguísticas e culturais;<sup>16</sup> é fazer isso ou a realidade de Khenya continuará a mesma, que é a da maior parte das pessoas que chegam ao Brasil como imigrantes.

Enquanto falávamos sobre educação, a professora Cybelle percebeu que eu, Narradora, vestia uma blusa com uma ilustração de Paulo Freire, um dos maiores educadores brasileiros de todos os tempos. Ela explicou para o restante da turma quem era aquele homem e sua importância para o Brasil, até que Khenya contou que sua escola ensina sobre Paulo Freire. *Ele ensinava pessoas adultas no Brasil. Integrou muitas pessoas à escola.* Num mundo globalizado, além de integrar crianças, adolescentes e pessoas adultas à escola, é preciso fazer o mesmo com a população imigrante e refugiada.

Como Khenya era uma das alunas que sentava perto de mim, a Lousa, ouvi várias vezes ela dizer *eu preciso de um amigo ou uma amiga para praticar português. Não tenho amigos na escola. Na escola não serve. Na Igreja, todas as pessoas pegam a chave do carro depois do culto e vão embora. Tentei me aproximar de uma pessoa, mas a amiga dela é chata e disse que ela não era minha amiga. Eu fiquei sozinha, porque eu não gosto de atrapalhar. Além disso, me assustou muito o nível da minha turma – estou cursando o terceiro ano do ensino médio – porque no Haiti já tínhamos visto todos os assuntos que a turma está estudando agora. Eu até já tentei oferecer ajuda em matérias que sou boa, como matemática, mas não adianta. Ninguém tem interesse.*

A situação vivida por Khenya, uma jovem saindo do Ensino Médio, faz pensar a respeito das estratégias para inclusão de pessoas imigrantes e refugiadas em idade

---

conseguem emprego, não faria sentido continuar a estudar; a pobreza menstrual que pode afastar meninas da escola por não terem condições que comprar qualquer tipo de absorvente higiênico; a gravidez na adolescência; e a pandemia que tornou adolescentes responsáveis pelo cuidado da casa, em famílias em que os responsáveis morreram de covid-19. Disponível em: < <https://www.gov.br/inep/pt-br/areas-de-atuacao/pesquisas-estatisticas-e-indicadores/censo-escolar/resultados/2022> >. Acesso em: 23 out. 2023.

<sup>16</sup> HARTWIG, Fátima Bandeira. **Integração de alunos imigrantes e refugiados no Instituto Federal de Brasília-IFB**. 2016. Tese de Doutorado. Instituto Politecnico de Santarem (Portugal).

escolar. Como oferecer educação de qualidade, mas em um outro idioma? Essas oficinas de **narrar entre nós** fazem eu me questionar, como pesquisadora mas também como Narradora, em como tornar o ambiente escolar propício para o desenvolvimento de habilidades socioemocionais entre pessoas de culturas diferentes. Afinal, a escola não é espaço apenas para o aprendizado de matérias tradicionais: ela é um espaço de convivência, de interação entre pessoas diferentes e de contato com a cultura de um país. Para traçar caminhos para a inclusão, a Cáritas Brasileira e a Cáritas Suíça, com apoio do Escritório para Populações Migrantes e Refugiadas do Departamento dos Estados Unidos, lançaram, em 2019, a cartilha “Alunos Imigrantes na Escola”. A iniciativa é do Programa Pana que busca integrar pessoas migrantes e refugiadas em Boa Vista, Brasília, Curitiba, Florianópolis, Porto Velho, São Paulo e Recife. Nove estratégias buscam orientar a comunidade escolar para o acolhimento a estudantes que vivenciaram o processo de deslocamento, entre elas: estabelecer contato com a família da(o) estudante, desenvolver conexões com instituições que oferecem apoio a pessoas imigrantes e/ou refugiadas e criar espaços para a prática da língua de herança da(o) aluna(o).<sup>17</sup>

Ah, Narradora, seria tão bom eu ser uma Lousa testemunha da aplicação dessa cartilha nas escolas. Ainda mais sabendo que quase metade da população em situação de refúgio, por exemplo, é composta por mulheres e crianças... Pelo que fiquei sabendo, em 2019, existiam 130 mil estudantes migrantes matriculados no ensino básico no Brasil; ouvi dizer também que esse é o número mais recente sobre o assunto. Os dados do Banco Interativo do Observatório das Migrações em São Paulo, organizados pelo Núcleo de Estudos de População Elza Berquó (NEPO), da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), indicam que esse número vem aumentando a cada ano; de 2016 até 2019, para você ter uma ideia, a taxa cresceu 78%.<sup>18</sup> Também acho que não tem como ser de outra forma, não é? Se o número de quem escolhe deixar seu país – ou que precisa fazer isso para sobreviver – aumenta, vamos ver cada vez mais crianças precisando de suportes nas escolas, para lidar com essas situações relatadas pela Khenya, que envolvem as diferenças culturais, religiosas e linguísticas, e para evitar que quem chegar por aqui seja alvo de discriminação. Mas a gente vai ter que refletir sobre

---

<sup>17</sup> PANA. **Alunos imigrantes na escola**. Brasil, 2019, 32 p. Disponível em: < <https://csvm.ufg.br/n/163094-alunos-imigrantes-e-refugiados-nas-escolas-brasileiras> >. Acesso em: 8 nov. 2023.

<sup>18</sup> DE OLIVEIRA, Fernanda Silva; PACHECO DE SOUZA, Janaína Moreira. O acolhimento do aluno imigrante nas escolas públicas do Rio de Janeiro. *Revista Teias, [S. l.]*, v. 23, n. 70, p. 308–319, 2022.

esse assunto em outro momento, sabe por que? Já está na hora de todo mundo seguir seus compromissos. Boa aula de costura, bom trabalho e bons estudos para vocês. Nos vemos na próxima terça, dia 21 de março.

Hoje, como Narradora, vou contar a vocês sobre nosso encontro de número três. Ele vai falar sobre dois assuntos: a conjugação dos verbos “ser” e “estar” e, de acordo com o que a turma pediu, vão conhecer as comidas típicas dos diversos países representados na sala de aula. *Vamos começar com algumas curiosidades sobre a língua portuguesa. Assunto que a professora Cybele domina. Vocês sabem por que a gente diz a palavra “feira”, depois de falar o dia da semana? Por exemplo: hoje é terça-feira, dia 21 de março de 2023. Por que fazemos isso em português? É porque a Península Ibérica, formada por Portugal e Espanha que à época falava latim, recebeu muita influência de árabes e de populações do continente africano. Como os árabes eram conhecidos por serem ótimos comerciantes, eles faziam referência aos dias da semana de acordo com os dias em que tinha feira nas cidades; o que faz a gente pensar que os únicos dias em que o comércio não funcionava era aos sábados e domingos. Um exemplo para unir os nossos temas de hoje: às terças-feiras eu estou na aula de português e às quintas-feiras eu tenho aula de costura. Entenderam?*

A aula da professora Cybele sobre os verbos “ser” e “estar”, que acabou virando também uma aula sobre os dias da semana, até rendeu. Afinal, como tentar se comunicar em outro idioma sem passar pelos verbos que permitem dizer quem você é, onde está e como você está? Mas nada se compara ao entusiasmo da turma ao falar sobre as comidas típicas de seus países em meu espaço de Lousa. No último encontro, inclusive, o tema já começou a ser pautado. Ouvimos falar sobre “ebá”, um pirão feito de farinha de mandioca ou de inhame; e sobre “garri-ebá”, que significa “farinha de mandioca” em yorubá - língua de origem nigeriana que é falada, atualmente, por aproximadamente 100 milhões de pessoas que vivem na Nigéria, no Togo, Benin, Brasil e outros países.<sup>19</sup> Não é à toa que o tema da alimentação desperta interesse entre as estudantes: comida, num contexto de imigração e refúgio, é cultura, memória, identidade e pertencimento. É uma forma de tentar pertencer a dois mundos, ao mesmo tempo<sup>20</sup> - o do país de acolhida e daquele que ficou para trás, pelo menos no sentido geográfico. A alimentação é fundamental para os seres humanos tanto dos pontos de

<sup>19</sup> BENISTE, José. **Dicionário português yorùbá**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2021.

<sup>20</sup> LUCENA, Célia Toledo. Comida de refugiado como recurso identitário e de identificação. Cadernos CERU, [S. l.], v. 32, n. 2, p. 116-134, 2021. DOI: 10.11606/issn.2595-2536.v32i2p116-134. Disponível em: < <https://www.revistas.usp.br/ceru/article/view/193377> >. Acesso em: 23 nov. 2023.

vista fisiológico e simbólico: ela funciona como um dos marcadores culturais mais resistentes ao tempo e a processos de tentativa de homogeneização cultural e pode até ser vista como formadora de identidade.<sup>21</sup> A questão que se coloca vai muito além do gosto; gostando ou não de um determinado alimento, ele continua sendo um atributo da identidade cultural do local de onde a pessoa faz parte.

Como uma Narradora apaixonada por comida, sou suspeita para falar, mas acredito que a comida é uma forma de apresentar uma sociedade e, também, de (re)conectar a pessoa refugiada às suas origens.<sup>22</sup> Ao entrar em contato com a cultura alimentar de um determinado grupo, algumas reações são esperadas, como: repulsa, interesse e curiosidade. Essas duas últimas, aliás, foram as que dominaram o terceiro encontro, realizado no dia 21 de março.

Nesse dia, umas 10h, eu já poderia almoçar. Foi a primeira vez que ouvi falar de uma tal de maniçoba, comida típica do estado brasileiro do Pará. Isso porque a Narradora escreveu sobre minha superfície a respeito do prato. Também conheci uma porção de pratos nigerianos, mais especificamente de Lagos, apresentados por Ulthman, e que acabaram hipnotizando a todas – daqui do outro lado da sala eu vi todo mundo anotando e vários pares de olhinhos curiosos estavam atentos a tudo o que era falado. Primeiro ele começou a escrever em yorùbá, apresentando o idioma para todas nós – e eu já posso dizer que conheço mais uma língua. O prato escolhido para ser apresentado foi o *ikokore iyebu*, feito com *water yam*, que significa inhame ou cará; *red oil* ou *palm oil* (o bom e velho azeite de dendê); e *cray fish*, camarão seco. O *ikokore iyebu* era comida feita para os *ogunwusi*, os orixás – aqui digo “era” pois, segundo Ulthman, eram os seus antepassados que costumavam preparar a refeição, que já não é mais tão comum. A própria família de Ulthman fazia o tradicional prato em casa. A aula, aliás, foi memória seguida de memória, simbolizada pelas preparações que as avós faziam. O engraçado nesse dia foi que cada aluna tentava traduzir para a sua própria cultura os ingredientes sobre os quais Ulthman falava; e quase todos tinham correspondência em diferentes países. É possível perceber a relação das pessoas imigrantes e refugiadas com a comida em quatro eixos: o primeiro, diz respeito à proximidade entre comida e pertencimento; o segundo faz referência ao lar; o terceiro tem a ver com o senso de

---

<sup>21</sup> ALTOÉ, Isabella; DE AZEVEDO, Elaine. Comida migratória: a cultura alimentar e as identidades de refugiados. *Revista del CESLA*, n. 22, p. 247-264, 2018.

<sup>22</sup> Idem.

comunidade; e o quarto é o que vincula a comida ao cuidado.<sup>23</sup> Depois de conhecer sobre tantos sabores diferentes, não tinha como acontecer outra coisa: ficou combinado para daqui a um mês um piquenique no Parque da Água Branca, que fica próximo ao CIC, com comidas típicas dos vários países representados nas aulas de português. Talvez eu saia dessa aula um pouco triste por não conseguir estar com a turma nesse dia. Será que ninguém topa levar uma Lousa para o passeio?

*Onde estão os homens imigrantes que não querem aprender português?* A pergunta da professora Cybele faz sentido: já estou narrando nossa quarta semana de curso, dia 28 de março de 2023, e apenas um homem frequenta as aulas. Não dá nem para culpar o dia nublado e preguiçoso, porque o retrato da turma é muito mais feminino do que masculino desde o primeiro encontro; mas talvez dê para colocar na conta do dia nublado e preguiçoso o fato de só três alunas estarem presentes em sala de aula, mesmo que ela já tenha começado há meia hora.

Parece que tem alguma coisa diferente no dia hoje mesmo. Fiquei ansiosa esperando a professora escrever sobre mim o tema da aula – os verbos terminados em “er”. Mas aí tive que me concentrar para entender o que elas estavam falando tão baixinho e foi quando entendi: o cachorrinho da professora Cybele estava doente.

A conversa sobre os bichinhos de estimação ocorreu quando só Olga, eu – a Narradora – e a professora Cybele estávamos em sala de aula; a Lousa estava também mas ela fazia um grande esforço para entender sobre o que estávamos falando... Só de lembrar do gatinho Memo, de Olga, e dos dois cachorrinhos que, um dia, viriam a falecer – o da professora e o meu –, seis olhos ficaram completamente marejados e com a visão direcionada para baixo – num gesto que une quem lembra e quem prevê. *Lá na Bolívia eu tinha um gatinho chamado Memo. Ele ficou na nossa família por sete anos, mas um dia sumiu e nunca mais voltou. Sinto muita falta dele. Com certeza vocês duas, Narradora e Cybele, vão sentir muito a falta dos cachorrinhos de vocês quando eles morrerem.*

Apesar de não ter experiência com bichinhos de estimação – afinal, sou uma Lousa – por ser uma boa observadora, consegui entender que o que mais importaria na nossa aula não eram os verbos terminados em “er”, mas os sentimentos que se tem por aqueles que amamos – pessoas ou animais. Depois que elas conseguiram desabafar sobre as saudades e receios, falamos brevemente sobre os verbos regulares. Parece que

---

<sup>23</sup> Idem.



só uma conjugação conseguiria concentrar a atenção da turma a partir daquele momento: a do verbo “comer”. Falamos sobre aquilo que compõe os pratos de café da manhã e de almoço em todo o Brasil: o bom e velho pão com manteiga e café pela manhã; e um bom arroz, feijão, salada e carne no início da tarde. Parece que acabamos de reforçar que a comida é lugar de aconchego e de colo – para o corpo e para a alma. O tema, aliás, ainda apareceria em outros encontros...

*Ontem, no feriado do Dia do Trabalho, eu fiquei em casa porque não tive aula e estava doente. Já Olga ficou trabalhando com os filhos dela.* Essa era a tentativa da turma de conjugar os verbos no passado. Passamos quase um mês sem nos encontrarmos<sup>24</sup> e, no retorno, o assunto da aula era o passado, presente e futuro do verbo “poder”. Mas aí papo vai, papo vem, onde fomos parar? Bem que a Lousa disse que a comida ainda seria tema de outros encontros...

Aí foi hora de ver escrito sobre meu espaço de Lousa comidas típicas de outro lugar. Saímos do Brasil, passamos pela Nigéria e agora chegamos na Bolívia. *Eu aprendi que costume me alimentar do jeito brasileiro: arroz, feijão, ovo ou linguiça. Mas quando sinto saudade da Bolívia, faço macarrão frito que, assim como o fricassé, são pratos típicos da Bolívia. O fricassé leva porco e milho. Mas meus pratos preferidos são salta e batata congelada que fazíamos na neve na minha cidade – a alimentação na Bolívia é baseada em batatas. Como a minha cidade era muito fria e nevava, a gente colocava a batata debaixo da neve e depois comia. Uma vez estava com saudade da minha terra e achei um vídeo de lá. Fiquei muito feliz. Coloquei assim na internet “Provincia Laoyza – Quinta Séccion – Cairoma” e vi o local de onde meu povo veio e onde eu morava. Ele estava abandonado, até que Evo Morales melhorou a província.*

Como sou uma Narradora curiosa – afinal, pessoas pesquisadoras precisam ser curiosas – segui a recomendação de Olga e digitei “Provincia Laoyza – Quinta Séccion – Cairoma” na internet, selecionei a categoria “vídeos” e dois resultados apareceram: um do YouTube e outro do Facebook. Olga reconheceu a praça central, a casa de uma tia e a casa que costumava ser da família, até que um irmão tomou a residência para si.<sup>25</sup>

---

<sup>24</sup> Por uma série de motivos pessoais da professora, pessoais e profissionais da narradora e por questões do próprio Projeto Cerzindo, não foi possível acompanhar os encontros que ocorreram no mês de abril, nas datas em que ele foi realizado. É por isso que a reportagem-ensaio faz uma pausa de pouco mais de um mês.

<sup>25</sup> Em 17 de novembro de 1988, por meio da Lei N° 1029, é criada a Quinta Sección Municipal, que tem Cairoma como capital. Desde 1952, a partir de reforma agrária, todas as pessoas que vivem na região são consideradas integrantes de comunidades originárias ou são ex-colonos - camponeses indígenas que

Quando Olga começou a falar do local em que morava na Bolívia, vi que ela foi até uma outra Lousa – a que mostra o mapa da América do Sul – e, à pedido da professora apontou com o dedo onde sua região fica no mapa da Bolívia. Gostei de ver minha outra colega Lousa contribuindo para o aprendizado das alunas – pelo menos o geográfico, porque o idioma é só comigo. Depois disso, a aula sobre o verbo “poder” continuou até que uma das aulas entra na sala e a professora pergunta como ela está.

Como Olga quis explicar o que estava acontecendo com a colega, vou sair de meu papel de Narradora e deixar que ela conte. *Apesar de ser difícil, eu, Olga, posso explicar o que aconteceu. O pai de nossa colega faleceu no Haiti aos 70 anos. Viver o luto à distância e sem falar quase nada de português é ainda mais difícil. Espero que ela seja forte, já que não pode estar lá para se despedir. A formação das famílias das pessoas da nossa turma é muito diferente: tem gente que a família está no Brasil, como a minha, e outras que não. Além disso, temos três mães no grupo, algumas com filhos jovens adultos que nasceram no país de origem e outras com jovens e bebês já nascidos no Brasil. Quando começamos as aulas de português, Philisia, para conseguir assistir às aulas, trazia o filho e ele ficava dormindo na sala, num puff que foi arranjado para ele. Agora ela consegue estar na aula sem ele, porque o marido fica com o bebê enquanto ela estuda. O filho mais velho de Olga e Khenya, dois jovens que acompanharam suas famílias no processo de migração, fazem pensar, novamente, a respeito das estratégias de integração de adolescentes e jovens ao país de acolhida – e não só no contexto escolar.*

Depois da roda de conversas sobre ser imigrante no Brasil, a professora Cybele pediu para que Khenya escrevesse uma redação a respeito do assunto. Ela quer fazer vestibular para Ciências Contábeis e a professora disse que ia ajudá-la com a redação para o Enem. Consegui ouvir aqui do meu espaço de Lousa a primeira versão do texto, que ficou ficou assim:

São Paulo, 23 de maio de 2023

O imigrante é uma pessoa estrangeira que vai para outro país com o objetivo de residir ou trabalhar. Às vezes, dependendo do país [onde] você está, pode viver tranquilo e em paz. No entanto, tem país que não recebe os imigrantes bem. Além disso, os imigrantes não são bem vindos no país. Aí para [o] país atender

---

trabalhavam nas *haciendas* espanholas (LINERA, 2017). Disponível em: < <https://www.cairo.ma.gov.bo/> >. Acesso em: 6 dez. 2023.

eles, eles criam um processo para elas viverem bem, trabalhar, dar oportunidade para entrar [com] suas famílias ou outras pessoas e benefícios como escola e faculdade.

A última semana do mês de maio marca o período de finalização do curso de português. Depois de dois meses, de cerca de 100 horas de estudos da língua portuguesa, é possível perceber como a turma evoluiu no aprendizado do idioma: algumas alunas chegam a completar os exercícios sobre verbos antes mesmo da professora escrevê-los na minha colega Lousa. Que orgulho para a professora e para mim já que, afinal, sou uma Narradora que conta histórias em português. Também fica evidente o entrosamento da turma – em alguns momentos as alunas chegam até a incomodar Cybele com as “conversas paralelas”; uma situação frequente entre turmas de pessoas que estão mais à vontade umas com as outras.

Já que estamos fazendo uma reflexão sobre o curso, Narradora, eu gostaria de compartilhar duas percepções. Você já percebeu que em toda aula alguém está doente ou deixou de ir à aula porque estava doente? Ao longo desses dois meses, as reclamações de problemas na vista, gripe, dor de cabeça, febre e dor na coluna são frequentes. Apesar de ficar aliviada por todas terem acesso ao Sistema Único de Saúde, a situação não deixa de chamar atenção porque, muitas vezes, ter o direito à saúde não é suficiente, principalmente para populações mais vulneráveis. Sem moradia, renda e alimentação adequadas, por exemplo, é possível que adoecimentos continuem acontecendo entre essa população. Isso sem falar na barreira do idioma que pode prejudicar os atendimentos na saúde (como na prevenção de doenças), tanto por parte da equipe que trabalha na área quanto por parte da pessoa imigrante que pode se isolar pela dificuldade de comunicação. Profissionais da saúde costumam registrar mais queixas, dificuldades e erros de diagnóstico quando a pessoa atendida é imigrante ou refugiada, o que vai causar problemas como insatisfação no atendimento e dificuldade em aderir a algum tratamento, por exemplo.<sup>26</sup> A Organização Mundial da Saúde publicou um relatório no ano passado sobre a saúde da população migrante em todo o mundo e o resultado não foi muito animador<sup>27</sup>: pessoas deslocadas possuem piores condições de

---

<sup>26</sup> RAMOS, Natália. (2020). Desafios globais contemporâneos da comunicação e da saúde das populações migrantes e refugiados. *Revista Latinoamericana de Ciencias de la Comunicación, ALAIC, USP*, v. 19, n. 35, p. 38-49. Disponível em: < <https://repositorioaberto.uab.pt/handle/10400.2/10554> >. Acesso em: 7 dez. 2023.

<sup>27</sup> Disponível em: < <https://www.who.int/publications/i/item/9789240054486> >. Acesso em: 7 dez. 2023.

saúde em comparação à população autóctone; a situação é ainda pior em países em que a qualidade de vida, educação e renda são baixas e as condições de moradia e o acesso a serviços públicos são precários. Sem um acolhimento adequado a essa população, é possível que ela continue, frequentemente, sendo impactada por problemas de saúde. A segunda percepção é algo positivo: parece que os planos das pessoas começam a criar raízes no Brasil. Há quem vai buscar a revalidação do ensino médio e da pós-graduação feitos em outro país e quem vai prestar vestibular para alguma universidade brasileira – de preferência para a Universidade de São Paulo, já que é a cidade que acolheu o grupo e por ser gratuita. Vou ficar tão orgulhosa quando minhas colegas Lousas me contarem que viram os alunos e as alunas do curso de português ao seu lado na universidade...

Eu, como Narradora-pesquisadora-professora, sei que a preocupação com as faltas parece habitar o inconsciente coletivo de estudantes. Mas no caso das aulas para pessoas imigrantes e refugiadas, o interesse pelo tema “faltas” é um pouco diferente. Vale à pena contar a vocês. *Professora Cybele, sobre essas faltas às aulas, seja por motivos de saúde ou não: como posso falar de alguém que desmarcou alguma coisa comigo? Como quando uma pessoa disse que ia me encontrar e acabou não indo. Por exemplo, alguém que disse assim “Sarah, me encontre no metrô depois da aula de português” e não apareceu.*

A expressão que Cybele encontrou para retratar a situação foi escrever em mim a gíria “dar o cano”. A partir desse momento, as alunas começam a usar exemplos dentro da própria sala de aula para falar das vezes que alguém da turma desmarcou algo com outra pessoa. Todas as aulas que abordam expressões e gírias – “dar um jeito” foi outra que já entrou para o vocabulário das alunas – interessam à turma. O que é popular, o dia a dia, surte mais interesse do que a gramática porque elas têm a sensação de que conseguem se comunicar com mais naturalidade quando usam a linguagem coloquial. É como uma demonstração de conhecimento do idioma e da cultura brasileira.

Ah, Lousa, isso é verdade mesmo. Daqui do outro lado da sala, vejo como elas se divertem quando a professora escreve sobre você alguma expressão mais informal. É interessante também que elas tentam traduzir as gírias para os seus idiomas para tentar explicar para as colegas o significado de determinada expressão. O resultado é uma risada maior ainda.

Aproveitando que esse é nosso último dia de aula, Khenya faz algumas correções naquele primeiro texto sobre ser imigrante no Brasil, a partir das

considerações da professora Cybele. Apesar de não ter sido escrito em mim, a Lousa, consegui ouvir quando o texto foi lido em voz alta.

Como imigrante no Brasil eu me sinto um pouco diferente porque esse não é meu país e pela primeira vez estou viajando. Apesar de tudo sou feliz porque o Brasil cuida bem dos imigrantes, eu me benefico de bastante coisas e eu aprendo também como viver sem minha família completa. Deixei todos os meus amigos e meus costumes. É triste, mas eu chego a atingir mais coragem. E como imigrante eu vivo melhor que dentro do meu país. Exemplo: comer e estudar. Eu tenho muitas possibilidades para viver feliz, apesar do racismo eu vivo sob a graça de Deus.

Antes de começar o texto, Khenya havia anotado no caderno dois nomes: Caetano Veloso e Gilberto Gil. Eles seriam inseridos na redação como exemplos do que ela aprendeu sobre a cultura brasileira. O final do texto também evidencia algo que ela aprendeu no Brasil: o racismo. Não é à toa que a frase “Aprendi o que é racismo no Brasil” é título de um artigo científico<sup>28</sup>: enquanto Narradora e participante de todas as oficinas de **narrar entre nós** lembro que é a segunda vez que essa ideia aparece – a primeira foi dita por Victorine, usuária da Casa de Passagem Terra Nova. No caso da pesquisa “Aprendi o que é racismo no Brasil”, minhas colegas pesquisadoras analisaram o processo de inclusão de crianças congoleesas em situação de refúgio e/ou imigrantes em escolas públicas da Baixada Fluminense, no Rio de Janeiro, entre os anos de 2018 e 2020. O resultado foi surpreendente: não era o idioma o principal entrave para a integração das crianças, mas, sim, a cor da pele e a mentalidade colonial presentes no Brasil – e foi algo parecido que aconteceu com Victorine, quando ela sentou ao lado de uma pessoa no ônibus e sua reação foi levantar, imediatamente. E não é só nas relações interpessoais que o racismo para com a população imigrante racializada emerge: as narrativas midiáticas produzidas por quem chega do Haiti ao Brasil apontam a existência de um “racismo ‘não imaginado’” ou de um “racismo à brasileira”<sup>29</sup> – o que

---

<sup>28</sup> RUSSO, Kelly; MENDES, Leila; MARCELINO, Sandra. “APRENDI O QUE É RACISMO NO BRASIL”: crianças africanas e brasileiras na escola pública. **Revista Teias**, Rio de Janeiro, v. 23, n. 69, p. 19-34, abr. 2022. Disponível em: < [http://educa.fcc.org.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1982-03052022000200019&lng=pt&nrm=iso](http://educa.fcc.org.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1982-03052022000200019&lng=pt&nrm=iso) >. Acesso em: 7 dez. 2023.

<sup>29</sup> COGO, Denise. O Haiti é Aqui: mídia, imigração haitiana e racismo no Brasil. **Chasqui: Revista Latinoamericana de Comunicación**, n. 139, p. 427-448, 2018.

era impensável antes do início da jornada do deslocamento. Em entrevistas, a população do país caribenho revela que não costuma conseguir vagas de atendimento ao público por serem pessoas negras.<sup>30</sup>

Enquanto Khenya mostra para a professora Cybele sua redação refeita, a turma troca abraços e chega perto de mim para tomar café e comer as bolachinhas que a equipe do Cerzindo costuma deixar na sala no início das aulas – no horário do intervalo elas sempre chegam perto de mim e, enquanto Lousa, me sinto feliz por poder participar de suas conversas. Aquilo que estava escrito em mim – “dar o cano”, “dar um jeito” e outras coisas mais – começa a ser apagado e eu começo a me despedir da turma com a qual convivi por cerca de dois meses. Espero ter contribuído para que elas aprendam o português e para que consigam aquilo que sonham: emprego formal, juntar dinheiro, reencontrar a família, passar no vestibular e continuar os estudos. A sensação é de que as aulas acabaram no curso de português da mesma forma que os semestres costumam terminar nas escolas. Mas essa conclusão eu deixo para Sarah fazer porque eu não poderia pensar num encerramento melhor.

E eu, como Narradora, reproduzo as palavras dela: *no último dia de aula, as coisas sempre ficam mais bonitas.*

---

<sup>30</sup> Idem.

**CAPÍTULO II**  
**REFÚGIO E IMIGRAÇÃO**

*Nada esperar*  
*Exceto o gesto da hospitalidade*  
*Um estar-em-comum*  
*Um respeitar-em-comum*  
*Um gesto*  
*Apenas*  
**Leonardo Tonus**



## REFLEXÕES SOBRE O DESLOCAMENTO

A partir das oficinas de **narrar entre nós** e das narrativas de observação vivenciadas, abordo, a seguir, os temas do refúgio e da imigração. São as experiências das protagonistas desta pesquisa, ou seja, mulheres haitianas, angolanas, venezuelanas, beninenses, centro-africanas e bolivianas que guiam a reflexão sobre o que significa ser uma pessoa em deslocamento na contemporaneidade.

Vale ressaltar, logo de início, que o tema do refúgio, de uma perspectiva temporal, é estudado a partir dos efeitos da Segunda Guerra Mundial, o que significa dizer que a pesquisa está situada na segunda metade do século XX, mais especificamente em 1951, já que foi só a partir daí que o Estatuto dos Refugiados foi criado pela Convenção das Nações Unidas.

Vou começar por um dos assuntos mais importantes: pelo tema da autonegação. “Em primeiro lugar, não gostamos de ser chamados ‘refugiados’. Chamamo-nos uns aos outros ‘recém-chegados’ ou ‘imigrantes’”, diz Hannah Arendt (2013, p. 7) ao refletir sobre a atribuição do termo às pessoas judias que precisaram deixar seus países de origem após a ascensão do nazismo na Alemanha. A pensadora entende que essa geração mudou o significado da palavra “refugiado”: se antes ela dizia respeito a “uma pessoa obrigada a procurar refúgio devido a algum acto cometido ou por tomar alguma opinião política”, ela agora faz referência àquelas pessoas que “chegaram à infelicidade de chegar a um novo país sem meios e tiveram que ser ajudados por comitês de refugiados” (ARENDR, 2013, p. 7). A autoidentificação ou o autorreconhecimento, aliás, são fundamentais nas dinâmicas identitárias dos grupos vitimizados, excluídos ou oprimidos socialmente (FIGUEIREDO, 2020, p. 252).

Nas oficinas de **narrar entre nós** não houve unanimidade sobre como as mulheres em situação de refúgio e imigrantes desejam ser chamadas: algumas concordaram com o uso do termo, já que elas, de fato, precisaram deixar seus países de origem por conta do real perigo contra suas vidas; e outras entendem que o termo “imigrante” é o mais apropriado, porque consideram que há um recorte de classe que divide aquelas pessoas que são refugiadas e as que são imigrantes: estas seriam as pessoas que deixaram seus países, mas com recursos para garantir alguma qualidade de vida no local de acolhida; já aquelas, seriam pessoas que vivem o fenômeno do refúgio passando por necessidades financeiras. Isso quer dizer que, apesar do que é pontuado

por Arendt (2013), o reconhecimento de si como uma pessoa refugiada é frequente entre o grupo que chega ao Brasil.

Indo mais além, Emma Haddad (2008) considera que pessoas refugiadas são aquelas que fugiram de suas casas por conta de condições que não podem ser consideradas “normais” e que as políticas públicas desenvolvidas para essa população podem significar a diferença entre viver e morrer. “O status de refugiada<sup>31</sup> mostra que o governo não é mais capaz de oferecer proteção e a pessoa refugiada precisa encontrar uma fonte alternativa de proteção” (HADDAD, 2008, p. 3, tradução livre da autora).<sup>32</sup> E quando um Estado confere o status de refugiada e de refugiado a alguém, ele também reconhece o fracasso do país do qual a pessoa saiu e que tinha a missão de protegê-la – o que pode ter sérias consequências políticas e econômicas entre as duas nações.

Enquanto conceito, a palavra “refugiada” ou “refugiado” carrega muitos sinônimos, segundo Haddad (2008), fazendo referência a Paul Tabori (1972). Entre eles estão: “deslocadas(os)”, “expulsas(os)”, “expatriadas(os)” e “deportadas(os). Frequentemente são chamadas(os), principalmente pela mídia, de “imigrantes ilegais”, “requerentes de asilo”, “asiladas(os) políticas(os)”, “refugiadas(os) ilegais”, “pessoas sem Estado” etc. Dizer que uma pessoa é um(a) “refugiado(a) ilegal” é, aliás, é um erro da perspectiva humanitária e jurídica: quando o status de refúgio é concedido, isso quer dizer que a pessoa foi legalmente reconhecida como um sujeito de direitos e deveres no novo país e é percebida como alguém que precisa de proteção de acordo com as leis internacionais.

Também pode ser um equívoco usar a oposição entre “imigrante econômico” e “refugiado político”, já que a segurança econômica de quem vive em um determinado país, assim como a proteção à sua integridade, também é uma obrigação do Estado. A mesma lógica ainda serve para “migrantes climáticos”. “A distinção entre migração voluntária e involuntária pode ser borrada, quando a migração ‘voluntária’ é tão pesadamente influenciada por forças externas que ao indivíduo não resta nenhuma escolha a não ser deslocar-se” (HADDAD, 2008, p. 28, tradução livre da autora).<sup>33</sup>

---

<sup>31</sup> Sempre que precisa optar pelo pronome masculino ou feminino em seu livro, Haddad (2008) adota o segundo como regra. Dessa forma, por ser uma das principais referências teóricas desta pesquisa, seguirei a lógica da autora quando suas ideias forem mencionadas.

<sup>32</sup> No original: “Refugee status shows that the government is no longer able or willing to provide such a safeguard and the refugee must find an alternative source of protection”.

<sup>33</sup> No original: “But, once again, the distinction between voluntary and involuntary migration can be blurred, with ‘voluntary’ migration sometimes so heavily influenced by external forces that the individual has been left with little choice but to move”.

A noção de refúgio com a qual o Direito Internacional trabalha foi estabelecida na Convenção das Nações Unidas relativa ao Estatuto dos Refugiados, que ocorreu em julho de 1951 – até então, uma pessoa refugiada era alguém que estava fugindo de um conflito e que concordava em ficar sob os cuidados do Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados (ACNUR). Segundo o documento, uma pessoa refugiada é aquela que:

Em conseqüência dos acontecimentos ocorridos antes de 1º de janeiro de 1951 e temendo ser perseguida por motivos de raça, religião, nacionalidade, grupo social ou opiniões políticas, se encontra fora do país de sua nacionalidade e que não pode ou, em virtude desse temor, não quer valer-se da proteção desse país, ou que, se não tem nacionalidade e se encontra fora do país no qual tinha sua residência habitual em conseqüência de tais acontecimentos, não pode ou, devido ao referido temor, não quer voltar a ele (ACNUR, 1951).<sup>34</sup>

A Convenção de 1951, apesar de um importante passo, possuía algumas restrições, como a questão temporal. O problema foi quando os números começaram a crescer numa proporção em que esse marcador passou a ser impraticável. “A Carta Magna para pessoas refugiadas marcou ‘um novo nível de moralidade mundial’”, sendo considerado o documento “mais compreensivo sobre os direitos de pessoas refugiadas, além de incluir um extenso código internacional de ética” para o grupo (HADDAD, 2008, p. 79, tradução livre da autora).<sup>35</sup> A Carta de 1951 foi construída com base nas Convenções anteriores das Nações Unidas, abarcou diversas categorias de refúgio, além de ter situado uma base de direitos para pessoas refugiadas.

Apesar do avanço que o documento significou, os “tipos” de refugiados que a Carta buscava proteger eram bem específicos: pessoas da Europa e aquelas que estavam fugindo do regime socialista, tanto indivíduos isolados quanto grupos de pessoas. É importante chamar atenção de que foi depois desse período que a palavra “perseguição” foi associada ao fenômeno do refúgio: em 1967 o conceito de refúgio foi ampliado para fora do continente europeu e, com o fim da limitação geográfica, a partir dessa data, pessoas de todo o mundo poderiam ser consideradas refugiadas (pelo menos em teoria).

---

<sup>34</sup> Disponível em: < <https://www.acnur.org/portugues/convencao-de-1951/> >. Acesso em: 31 ago. que 2023.

<sup>35</sup> No original: “This instrument marked ‘a new level of world morality’, comprising ‘the most comprehensive charter’ regarding refugee rights and an extensive international code of ethics for refugees. Building on earlier Conventions, it covered an unprecedentedly large number of categories of refugees and established a broad base of minimal rights for such individuals”.

Pouco menos de dez anos depois da ampliação de quem poderia ser considerada uma pessoa refugiada, a Europa se viu diante de uma nova onda de deslocamentos. Dessa vez eles foram provocados pelo processo de descolonização de diversos países, principalmente aqueles localizados no continente africano. Antigas colônias europeias no continente buscavam sua independência e a população colonizada descobriu que “identidades refugiadas que não se enquadravam na imagem de ‘vítimas da Guerra Fria’ não figuravam na agenda internacional” (HADDAD, 2008, p. 149, tradução livre da autora).<sup>36</sup> Ou seja, apesar de assegurado o direito ao deslocamento, na prática isso não era o que acontecia. “Se refugiadas não-europeias estivessem longe o suficiente para não afetar a política ocidental, sua estabilidade ou identidade, o discurso de proteção à refugiada poderia ser estendido a essas pessoas não-europeias sem nenhum risco aos Estados envolvidos” (p. 152).<sup>37</sup>

A onda de pessoas não-europeias refugiadas fez nascer o “mito da diferença”:

A natureza e a característica do fluxo de refugiadas no Terceiro Mundo foram representadas como radicalmente diferentes do fluxo de refugiadas na Europa desde o final da Primeira Guerra Mundial. Deste modo, uma ideia de uma pessoa “normal” refugiada foi construída – branco, homem e anti-comunista – e se chocou fortemente com os indivíduos fugindo do Terceiro Mundo (HADDAD, 2008, p. 166-167, tradução livre da autora).<sup>38</sup>

Vale mencionar também um marco anterior à Carta de 1951, no que diz respeito à atenção às pessoas refugiadas: a atuação de Fridtjof Nansen, o primeiro Alto Comissário para Refugiados da Liga das Nações, que ocupou o cargo de de 1920 a 1930. A primeira operação humanitária da Organização foi dirigida por Nansen e repatriou cerca de 450 mil prisioneiras(aos) de guerra. O comissário percebeu que um dos maiores problemas enfrentados pelas(os) imigrantes era o da falta de documentação e, indo mais além, da falta de documentos reconhecidos internacionalmente. A partir

---

<sup>36</sup> No original: “Indeed, refugee identities that did not fit with the ‘Cold War victim’ image did not feature on the international agenda. Huge refugee movements were starting to occur in the 1960s and 70s in developing countries, brought about by the struggle involved in the decolonisation process and the unrest often left behind once colonial rule was over”.

<sup>37</sup> No original: “If non-European refugees were far enough away not to affect western politics, stability or identity, the refugee discourse could be extended to these non-Europeans without any risk to the states involved in the regime”.

<sup>38</sup> No original: “The nature and character of refugee flows in the Third World were represented as being radically different from refugee flows in Europe since the end of the First World War. Thereby, an image of a ‘normal’ refugee was constructed – white, male and anti-communist – which clashed sharply with individuals fleeing the Third World”.

dessa constatação, é criado o “Passaporte de Nansen”, o primeiro documento internacional de identidade para pessoas refugiadas.<sup>39</sup>

A Liga das Nações foi criada com a finalidade de garantir os direitos de grupos minoritários e buscou oferecer proteção àquelas pessoas que precisaram deslocar-se durante a Primeira Guerra Mundial ou que foram afetadas por conta de mudanças na fronteira entre países por conta do conflito internacional. O problema é que a organização falhou em apontar iniciativas de promoção dos direitos humanos de forma ampla (HADDAD, 2008) e, desde então, parece que não há nenhuma forma de assegurar os direitos humanos a alguém, apenas por conta de sua humanidade. O que faz com que eles sejam cumpridos é o sistema jurídico dos Estados.

Mas voltando para a segunda metade do século XX, período com o qual trabalho nesta pesquisa, é no artigo 33 do Estatuto do Refugiado, de 1951, em que consta uma das principais iniciativas de proteção à pessoa que enfrenta o deslocamento: o princípio do *non-refoulement*. Ele afirma que os países de destino não podem expulsar ou “devolver” uma pessoa refugiada para outro território, enquanto sua vida estiver ameaçada.

Nenhum dos Estados Contratantes expulsará ou rechaçará, de maneira alguma, um refugiado para as fronteiras dos territórios em que a sua vida ou a sua liberdade seja ameaçada em virtude da sua raça, da sua religião, da sua nacionalidade, do grupo social a que pertence ou das suas opiniões políticas. O benefício da presente disposição não poderá, todavia, ser invocado por um refugiado que por motivos sérios seja considerado um perigo para a segurança do país no qual ele se encontre ou que, tendo sido condenado definitivamente por crime ou delito particularmente grave, constitui ameaça para a comunidade do país (ACNUR, 1951, p. 15-16).

Em 1996, o próprio ACNUR amplia a noção de pessoas refugiadas para aquelas que o Estado no qual elas se encontram assim as reconhecem; para aquelas que são reconhecidas como tal por meio da Convenção de 1951 ou pela Declaração de Cartagena de 1984; para aquelas que são reconhecidas como tal e estão sob os cuidados da ONU; para aquelas que vivem em campos humanitários; e para aquelas a quem foi concedida proteção temporária por pertencerem a um determinado grupo que tem sua segurança ameaçada. Mas o que está na base de qualquer noção de refúgio é o medo da violência – seja a pessoa uma ativista, um alvo ou uma vítima (HADDAD, 2008); um

---

<sup>39</sup> Disponível em: < <https://www.acnur.org/portugues/campanhas-e-advocacy/premio-nansen/fridtjof-nansen/> >. Acesso em: 19 dez. 2023.

medo tão relevante que faz com que permanecer na terra natal seja impossível. Vale lembrar aqui de Ester que diz em uma das oficinas de **narrar entre nós** que ninguém que está feliz em seu próprio país escolhe deixar tudo para trás, para viver em um outro local.

Para diferenciar a pessoa refugiada de outras que são privadas de assistências básicas para uma vida digna, é necessário pontuar que esse grupo precisa de ajuda internacional, ao cruzar fronteiras entre países. Mas se o Estado não consegue conferir proteção e dignidade a alguém sob sua responsabilidade, ela já poderia ser considerada uma refugiada. O deslocamento de pessoas em busca de segurança e proteção coloca em tensão a prerrogativa do Estado de exclusão e a dos direitos humanos de inclusão (HADDAD, 2008). Vale lembrar que, de acordo com o princípio da soberania, Estados podem tratar sua população da forma como escolherem. Mas desde o estabelecimento da Liga das Nações, que atuou de 1920 a 1946, como resultado da Primeira Guerra Mundial (GARCIA, 1994), o que é proibido aos Estados é tratar residentes de diferentes países que vivem em seu território de maneira distinta.

Foi apenas no despertar da Segunda Guerra Mundial (...) que foi asseverada a necessidade de garantir uma posição universal de respeito aos direitos humanos dentro do sistema de Estados modernos. A partir daí o caminho foi pavimentado para o desabrochar de uma legislação de direitos humanos em fóruns multilaterais nos níveis regional e global. Pela primeira vez, a forma como um Estado tratava suas próprias cidadãs tornou-se um problema legítimo para todos os Estados internacionais (HADDAD, 2008, p. 74, tradução livre da autora).<sup>40</sup>

Outro passo significativo para a proteção dos indivíduos foi a Declaração Universal de Direitos Humanos, que ocorreu em 1948. Pela primeira vez, um documento de proporção mundial instituiu códigos de conduta para membros da comunidade internacional de Estados. Ficou assegurado que os direitos humanos são destinados a todos os seres humanos, independentemente de qual sociedade ou governo fazem parte (HADDAD, 2008).

Citando Peter Jones (2000), Haddad (2008) chama atenção para quatro tipos de direitos: de reivindicação – gerado a partir de um contrato e que supõe a existência de

---

<sup>40</sup> No original: “Accordingly, it was only in the wake of the Second World War, with the realisation of the extremes to which national sovereignty could be taken, that the need to provide a universal position on respect for human rights within the modern states system was properly asserted. Hence the path was paved for a flourishing of human rights legislation in multilateral forums at both the regional and global levels. For the first time how a state treated its own citizens became a matter of legitimate concern for all other states in the international system”.

deveres; de liberdade – que garante o direito de fazer algo, sem qualquer tipo de obrigação; de imunidade – que afirma que a pessoa não está sob a autoridade de alguém; e de poder – pautado na ideia de ter direitos como a possibilidade de fazer algo por si mesma(o).

Ter direitos, então, significa firmar um contrato entre o Estado e o indivíduo, por meio da concessão de direitos em troca de deveres. No caso da pessoa em situação de refúgio, esse pacto pode ser rompido, pois, muitas vezes, é o próprio Estado que ameaça os direitos do indivíduo. E, normalmente, em casos de deslocamentos em massa, há a violação de outra categoria de direitos: os direitos humanos (HADDAD, 2008). Vale lembrar que o Artigo 13 da Declaração Universal de Direitos Humanos afirma que:

1. Todo ser humano tem direito à liberdade de locomoção e residência dentro das fronteiras de cada Estado.
2. Todo ser humano tem o direito de deixar qualquer país, inclusive o próprio e a esse regressar.

Artigo 14

1. Todo ser humano, vítima de perseguição, tem o direito de procurar e de gozar asilo em outros países.
2. Esse direito não pode ser invocado em caso de perseguição legitimamente motivada por crimes de direito comum ou por atos contrários aos objetivos e princípios das Nações Unidas (ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS, 1948, p. 4).

Uma pessoa que teve seu status de refugiada(o) reconhecido pode reivindicar direitos, desde que cumpra com seus deveres. Ela deve respeitar as leis locais e, assim, terá direito à liberdade religiosa, por exemplo, e ao princípio de *non refoulement* – este é garantido até para quem ainda está no país de acolhida, esperando o reconhecimento de sua situação como refugiada(o).

Dar o significado a uma palavra – que nesse caso se confunde com a condição pela qual uma pessoa atravessa – é também imaginar a representação que esse indivíduo pode ter. Representação essa que está relacionada aos interesses, objetivos e repertórios de quem imagina o ser refugiado. “O resultado é que alguns indivíduos são reconhecidos como ‘refugiados’ em um certo tempo e em certos locais, enquanto outros não o são”<sup>41</sup> (HADDAD, 2008, p. 26, tradução livre da autora). Além disso, é frequente que a noção de refugiada(o) esteja atrelada a “imagens de dependência, desamparo e miséria” (HARRELL-BOND; VOUTIRA, 1992 apud HADDAD, 2008, p. 35, tradução

---

<sup>41</sup> No original: “The result is that certain individuals become recognised as ‘refugees’ at certain times in certain places, others do not”.

livre da autora).<sup>42</sup> São os “estranhos à nossa porta” de que fala Zygmunt Bauman. Ao mesmo tempo, é possível que essa imagem contribua para pressionar governos e organizações que atuam em prol de pessoas refugiadas e para que consigam ajuda humanitária.

Essa ambiguidade na atribuição do título de “refugiada(o)” pode criar uma política de identidade, reforçar a dependência de instituições e perpetuar a diferenciação entre as pessoas (HADDAD, 2008). A partir do momento em que pessoas refugiadas conseguem cruzar uma fronteira internacional, elas estão sob a custódia da sociedade internacional e a sua proteção está relacionada ao endosso, apoio financeiro e aos processos individuais dos Estados soberanos.

O problema é que a proteção e as assistências por parte dos Estados são oferecidas de forma mais contundente quando isso interessa à política externa ou doméstica do país de acolhida. Alguns exemplos são quando as pessoas deixam um país inimigo, quando vêm de grupos étnicos parecidos com os da população do país de acolhida ou quando há a necessidade de contratação de mão de obra barata para o desenvolvimento de obras e projetos que proporcionariam desenvolvimento econômico ao país (HADDAD, 2008).

Por conta da amplitude que o conceito “refugiada(o)” parece carregar, é importante diferenciar aquela pessoa que solicita esse reconhecimento, daquela que é imigrante. Este último grupo geralmente escolhe o deslocamento, enquanto quem precisa refugiar-se, o faz porque o Estado falhou no dever de protegê-la.

O ato do deslocamento que não é escolhido, mas que é uma questão de sobrevivência, como é de se prever, implica uma série de perdas materiais e subjetivas: perder a casa significa perder o cotidiano, perder o trabalho significa perder a “utilidade” para a sociedade, perder o idioma significa deixar de lado a espontaneidade das reações e perder familiares, amigos e amigas significa uma ruptura na vida privada (ARENDDT, 2003). O que resta depois de sucessivas perdas? O que resta é planejar, sonhar e desejar a reconstrução da vida, da espontaneidade e das relações. “Depois de tanta má sorte, queremos um percurso infalível” (ARENDDT, 2003, p. 9).

A refugiada pode ser entendida como uma *insider* e uma *outsider*: expulsa do contrato Estado-cidadã e forçada a fugir, ela é excluída; ainda, conceitos sobre pertencimento e identidade dependem do

---

<sup>42</sup> No original: “Encoded in the definition ‘refugee’ they maintain, are images of dependency, helplessness and misery”. Tradução livre da autora.



reconhecimento da diferença entre aquelas que são diferentes, então ela é, ao mesmo tempo, parte do sistema e incluída nele. (...) Desde que o Estado tornou-se nacionalizado, refugiadas tornaram-se o ‘outro’ necessário para que cidadãos nacionais forjem sua identidade (HADDAD, 2008, p. 47, tradução livre da autora).<sup>43</sup>

Outro conceito que guarda relação com o de “refúgio” é o de “deslocadas(o) internas”. Haddad (2008) considera que não existe nenhuma diferença conceitual entre ambos. Apesar de naquela situação haver o cruzamento de fronteiras internacionais – e todo o aparato legal que a situação envolve, à luz do direito internacional –, no caso de quem precisou deslocar-se dentro do próprio país o fez também porque a relação entre Estado e cidadã(o) rompeu-se. Dessa forma, a segurança da pessoa não pode mais ser garantida; o que se sabe é que não é necessário uma fronteira separando duas nações para essa situação ocorrer.

O caso da Colômbia ilustra bem quando o próprio governo não consegue proteger a própria população. Em 2013, o país latino foi considerado aquele que tinha a maior quantidade de pessoas deslocadas internas em todo o mundo. Em 2020, ele pulou para a segunda posição, atrás apenas da Síria, com cerca de 6,8 milhões de deslocadas(os) dentro do próprio país.<sup>44</sup> Há cerca de 50 anos, a Colômbia lida com a emergência de conflitos armados entre guerrilheiras(os), grupos paramilitares e forças armadas. Apesar da assinatura do Acordo de Paz entre Estado e as Forças Armadas Revolucionárias da Colômbia (FARC), em 2016, outros grupos de poder paralelo assumiram o protagonismo da situação de violência pela qual o país atravessa (FERREIRA; SERRAGLIO; LEMOS, 2016).

O embaçamento entre os conceitos ocorre desde os anos do pós-guerra. No período, se enquadravam como deslocadas internas aquelas pessoas que saíram de seus países durante o conflito, mas que poderiam voltar à terra natal quando a guerra acabasse. Já na categoria “refugiadas(os)”, estava quem foi vítima do nazismo e do fascismo e quem não podia passar pela repatriação. O problema foi que os efeitos da Segunda Guerra Mundial foram tão intensos que muitas pessoas que eram consideradas

---

<sup>43</sup> No original: “In this regard, the refugee can be understood as both an insider and outsider: pushed out of the normal state–citizen contract and forced to flee she is excluded; yet concepts of belonging and identity depend on differentiation from those who are different, thus she is also part of the system and included. (...) It shows that as the state became nationalized, so the refugee became the vital ‘other’ necessary for national citizens to successfully forge their identity”.

<sup>44</sup> Disponível em: < <https://www.acnur.org/portugues/2023/07/27/pessoas-deslocadas-internas-na-colombia-lutam-para-sobreviver-na-cidade/> >. Acesso em: 13 fev. 2024.

deslocadas internas jamais puderam voltar para casa, justamente por questões de segurança (HADDAD, 2008).

No caso de pessoas deslocadas em seu próprio país, elas continuam sob a proteção do mesmo Estado do qual temem. O Centro de Monitoramento de Deslocados Internos (IDMC) calcula que quase 71 milhões de novos deslocamentos foram registrados em 2022 – o número representa um aumento de 20% em relação ao ano de 2021.<sup>45</sup> Conflitos armados na República Democrática do Congo e entre Ucrânia e Rússia foram alguns dos responsáveis por aumentar consideravelmente o número de pessoas que precisaram deixar suas cidades, mas que permaneceram no mesmo país.

Mas não é só a fuga da violência que causa os deslocamentos internos: quase 8% das pessoas deslocadas estão fugindo de emergências climáticas, como enchentes e tufões (como no Paquistão e nas Filipinas), além daquelas pessoas que fogem da fome e de doenças (IDMC, 2023). Síria, Afeganistão, República Democrática do Congo, Ucrânia, Colômbia, Etiópia, Iêmen, Nigéria, Somália e Sudão são responsáveis por três quartos dos deslocamentos internos no mundo.

Analisando as Américas, o Brasil concentrou a maior quantidade de pessoas deslocadas internas em 2022: são cinco mil seres humanos fugindo de conflitos por terra e cerca de 708 mil fugindo de tragédias ambientais (BRASIL LIDERA, 2023).<sup>46</sup> Sendo que é preciso considerar que existe um grande volume de pessoas que não foram contabilizadas na pesquisa. Quando o assunto são vários tipos de deslocamento, os números não conseguem dar conta de retratar fielmente o fenômeno. É comum que os números referentes aos deslocamentos sejam significativamente inferiores àqueles contabilizados pelos governos ou pelas instituições internacionais que trabalham com o tema.

Ao olhar para as duas situações – dos deslocamentos internos e do refúgio –, de maneira sarcástica, Haddad (2008, p. 43, tradução livre da autora) afirma que “assim, cruzar a fronteira significa entrar no reino do internacional. Dentro da fronteira, no ‘santuário interno do privilégio soberano’, é mais tangível o apego sentimental a uma comunidade política”.<sup>47</sup>

---

<sup>45</sup> Disponível em: < <https://www.internal-displacement.org/global-report/grid2023> >. Acesso em: 30 out. 2023.

<sup>46</sup> Disponível em: < <https://news.un.org/pt/story/2023/05/1814262> >. Acesso em: 30 out. 2023.

<sup>47</sup> No original: “Accordingly, crossing the boundary means entering the realm of the international. Inside the boundary, in ‘the inner sanctum of sovereign privilege’, is the more tangible aspect of sentimental attachment to a political community”.

Mas voltando especificamente as atenções para quem cruza fronteiras internacionais, a situação de quem precisa encontrar abrigo em outro país, pelo menos entre aquelas(es) que não conseguem manter uma postura “otimista” diante do contexto, de uma forma ou de outra, é desoladora: “se formos salvos sentimo-nos humilhados e se formos ajudados sentimo-nos degradados” (ARENDDT, 2013, p. 13).

Os migrantes representam aquele fundo desejado que se situa mais abaixo ainda – abaixo do fundo a que os *misérables* nativos foram destinados e relegados; um fundo que pode tornar a sorte de uma pessoa um pouco menos que totalmente humilhante, insustentável e intolerável (BAUMAN, 2017, p. 18).

Para lutar contra essa degradação, Arendt (2013) identifica que há uma tentativa das pessoas migrantes (lembrando que é o termo que a autora prefere, em detrimento à palavra “refugiada”) de mudar de identidade, para assumir aquela que é mais aceita no país de acolhida. Essa postura vem de uma dificuldade de manter a própria integridade e da falta de coragem para lutar pelo estatuto social e legal de quem, forçadamente, precisou se deslocar. “Quanto menos livres somos para decidir quem somos ou para viver como gostamos, mais tentamos levantar uma fachada, para esconder factos e representar papéis” (ARENDDT, 2013, p. 14).

## **IDENTIDADE EM QUESTÃO**

Mesmo com o desenvolvimento de uma nova identidade, pessoas em situação de refúgio ainda precisam lidar com o fato de que a população que nasceu no país de destino olha com certa desconfiança para as(os) que chegaram de outro local: não é tarefa fácil convencer a população autóctone de que a relação que quem vem de fora desenvolve com o local de acolhimento é verdadeira. É como se, para a população local, a única relação sincera e leal das pessoas em situação de refúgio fosse para com os seus países de nascimento. E, como se pode imaginar, essa desconfiança não deixa a vida mais fácil ou agradável.

Difícilmente consigo imaginar uma atitude mais perigosa. Desde que vivemos realmente num mundo no qual seres humanos enquanto tais deixaram de existir já há algum tempo; desde que a sociedade descobriu a discriminação como a maior arma social através da qual pode-se matar um homem sem derramar sangue; desde que passaportes ou certificados de nascimento e algumas vezes até recibos de impostos não são mais do que papeis formais mas factos de

distinção social. É verdade que a maioria de nós depende dos estatutos sociais; perdemos confiança em nós próprios se a sociedade não nos aprovar estamos – e sempre estivemos – prontos para pagar qualquer preço para sermos aceites em sociedade (ARENDR, 2013, p. 19).

O sociólogo polonês Zygmunt Bauman, em seu livro *Estranhos à nossa porta* (2017), diagnostica os motivos que levam a essa desconfiança: para ele, as pessoas refugiadas são vistas como diferentes pela população autóctone e, por isso, são consideradas imprevisíveis, diferentemente daquelas com quem estão acostumadas(os) a lidar no dia a dia. A sociedade do país de acolhida parece esquecer que comportamentos, interesses e relações interpessoais são socialmente construídos – o que faz com que possam mudar (HADDAD, 2008) – e que a própria cultura na qual hoje em dia a população autóctone está imersa, pode ter se transformado com o passar dos anos e dos contextos social, político e geográfico.

Fronteiras e barreiras são necessárias para a cidadania ter algum significado. A imagem do ‘outro’ ou do ‘estranho’ contrasta com a de quem imaginamos ser a ‘igual, alguém que é parte de nossa ‘nação’. Esse ‘outro’ imaginário é tão necessário quando o ‘si mesmo’ imaginário, na sustentação de nossa ideia de ‘nação’ e, então, de nosso senso de identidade. Barreiras políticas e aquelas pessoas que não pertencem, como refugiadas, representam um ‘estranho, a base para a formação da identidade (...)’ (HADDAD, 2008, p. 54, tradução livre da autora).<sup>48</sup>

Não é à toa que a questão da identidade está presente nos estudos sobre refúgio. É que a posição marginal dessas pessoas faz com que distinções como “pertencente” e “não pertencente” sejam postas. Ao mesmo tempo que refugiadas(os) fazem parte do sistema internacional de Estados-nação, estão fora dele; são elementos da sociedade internacional,<sup>49</sup> mas não possuem acesso a ela; são pessoas que não vivem em um ou outro país, mas, sim, entre países (HADDAD, 2008).

---

<sup>48</sup> No original: “Frontiers and borders are necessary for citizenship to have any meaning. The image of the ‘other’ or the ‘outsider’ contrasts with who we imagine to be the ‘same’, to be part of our ‘nation’. This imagined ‘other’ is as necessary as the imagined ‘self’ in sustaining our idea of the ‘nation’ and hence our sense of identity. Political borders and those who do not belong, such as the refugee, designate ‘a constitutive outside, a basis for identity formation against the identity or threat of something else’”.

<sup>49</sup> Haddad (2008, p. 24), citando Hedley Bull (1995, p. 13), entende dessa forma o significado do termo: “A sociedade de Estados (ou sociedade internacional) existe quando um grupo de Estados, conscientes de certos interesses e valores em comum, formam uma sociedade no sentido em que se consideram vinculados por uma série de regras em suas relações e compartilham um funcionamento semelhante de suas instituições”.

Elas são desajustadas cuja identidade falhou em corresponder àquela estabelecida pelo Estado-nação, sendo empurradas para os espaços entre o sistema. A identidade da refugiada foi forjada precisamente pela sua falta de pertencimento, pelo seu status de ‘forasteira’, ao invés de pertencente a um Estado soberano (HADDAD, 2008, p. 7, tradução livre da autora).<sup>50</sup>

A situação é diferente, pelo menos em teoria, daquela de quem opta pelo deslocamento e ainda possui laços com o país de origem. Quem passa pelo processo de refúgio não teve outra escolha para garantir a sobrevivência, a não ser deixar seu país para trás. Imigrantes podem ter escolhido a vida em outro lugar pela esperança de condições melhores, enquanto pessoas refugiadas estão apenas tentando reconstruir uma vida que foi perdida por perseguições de diferentes tipos ou ainda por outros motivos, como emergências climáticas.

Falo sobre a possibilidade de a situação ser diferente *em teoria* porque pesquisadoras como Haddad (2008) consideram que a diferença entre pessoas refugiadas e imigrantes é cada vez mais borrada por conta de situações como: o movimento de pessoas indocumentadas usar as mesmas rotas e os mesmos serviços de contrabandistas que atravessam grupos de um país para outro; as várias motivações que as pessoas levam em consideração ao deixar o país de origem; e o movimento que leva ao refúgio acabar se tornando mais diverso por conta das pessoas que chegam ao longo do caminho para cruzar fronteiras.

A convergência entre migração econômica e forçada causou grandes problemas na tentativa de definir, categorizar e distinguir entre refugiadas “reais” que fogem de perseguições daquelas que mudam de país em busca de qualidade de vida. O resultado é que a refugiada é imaginada hoje mais do que nunca como uma não-refugiada, ligada à imigração econômica e ilegal (HADDAD, 2008, p. 170, tradução livre da autora).<sup>51</sup>

Em 1905, a Grã-Bretanha desenvolve o *Aliens Act*, ou Lei dos Estrangeiros, que define as diferenças entre pessoas imigrantes e refugiadas. Até aquele período, era

---

<sup>50</sup> No original: “They are misfits whose identity fails to correspond to that of any established nation-state,9 having been pushed into the gaps in the system. The refugee’s identity is forged precisely by her lack of belonging, her status as an ‘outsider’ and her position between, rather than within, sovereign states”.

<sup>51</sup> No original: “The convergence of economic and forced migration has caused big problems in attempts to define, categorize and distinguish those ‘real’ refugees fleeing persecution and others moving to seek a better quality of life. The result is that the refugee is imagined now more than ever as the non-refugee, linked to the illegal immigrant and economic migrants”.

considerado(a) um(a) refugiado(a) quem era perseguido(a) por ser um(a) ativista político(a), além daquela massa de pessoas pobres que, no futuro, poderiam chegar ao número de milhares. A partir da Lei dos Estrangeiros, era necessário provar a perseguição que sofriam, criando restrições entre quem poderia cruzar a fronteira, desenvolvendo as bases legais para a criação do estatuto dos refugiados (HADDAD, 2008).

Foi justamente ao longo do século XX, mais precisamente após a Segunda Guerra Mundial, durante a Guerra Fria e com o processo de globalização econômica em desenvolvimento, que estratégias mais assertivas para a proteção de pessoas refugiadas foram construídas por governos e organizações não-governamentais. Dessa forma, o grupo passaria a ser visto e tratado de forma diferente de quem pôde escolher o caminho da imigração. Edward Said (2003, p. 53) considera que “refugiados são uma criação do Estado do século XX. A palavra ‘refugiado’ tornou-se política: ela sugere grandes rebanhos de gente inocente e desnordeada que precisa de ajuda internacional urgente”.

Ainda na esteira do pensamento de Said (2003), quando impérios multinacionais tornam-se Estados nacionais, no início do século XX, pessoas que vivem em áreas em que a população não é homogênea (seja por questões religiosas, étnicas, de guerra ou por conta do idioma) são forçadas a deixar suas casas em busca de proteção.

Os motivos que levam uma pessoa a solicitar o status de refugiado(a) hoje em dia são os mesmos do período entre guerras, quando a Convenção de 1951 foi adotada: a falência de Estados; a formação de novos Estados; e possíveis limpezas étnicas, com base em nacionalidade e religião, por exemplo. Destacam-se também como principais criadores de ondas de pessoas refugiadas a violência dentro de um mesmo Estado e guerras civis. “Migração forçada tornou-se não apenas uma consequência de guerra, mas uma ferramenta e um objetivo, de forma que deslocamentos em massa podem atuar como estratégia política para reivindicar o controle sobre um território específico” (HADDAD, 2008, p. 166, tradução livre da autora).<sup>52</sup>

O Índice de Estados Frágeis (Fragile State Index), desenvolvido pelo Fundo para a Paz, em 2020, aponta que Síria, Sudão do Sul, Somália e Iêmen são Estados considerados em “alerta muito alto” a caminho do fracasso. A metodologia do relatório classifica os países em onze categorias que vão de “muito sustentável”, como a mais

---

<sup>52</sup> No original: “Forced migration has become not just a consequence of war but a tool and an objective, such that mass population displacement may act as a political strategy in claiming control over a particular territory”.

saudável, até aquela da qual os quatro Estados mencionados fazem parte, como a mais preocupante, com base em itens como segurança, economia, garantia de direitos humanos, pressões demográficas e intervenções externas (FRAGILE STATE INDEX, 2020).<sup>53</sup>

Outros exemplos recentes que reforçam o argumento de Haddad (2008) são os conflitos entre Rússia e Ucrânia, iniciado em 2022, e entre Israel e Hamas, que começou em outubro de 2023. As duas situações já fizeram mais de nove milhões de pessoas refugiadas; dessas, quase oito milhões são ucranianas<sup>54</sup> e mais de um milhão são palestinas.<sup>55</sup> Acrescente-se também os conflitos no Sudão do Sul, país africano criado em 2011, com o objetivo de acabar com a Segunda Guerra Civil no país. Dois anos após a existência do Estado, o presidente, Salva Kiir, e seu vice, Rick Machar, travaram uma batalha interna que levou o país ao conflito que se arrasta por mais de 10 anos. Em 2014, denúncias de violação dos direitos humanos pelos dois políticos que são de etnias diferentes passaram a ser reportadas. A situação deveria melhorar em 2018 com a assinatura do Acordo Revitalizado sobre a Resolução do Conflito na República do Sudão do Sul, que definia um sistema de compartilhamento de poder entre os dois políticos e a instituição de um governo de transição. Mas, em 2020, novas ondas de conflitos internos despontaram e, atualmente, cerca de quatro milhões de pessoas foram obrigadas ao deslocamento – metade do grupo é composto por deslocadas(os) internos(as) e a outra metade é de refugiadas(os), vivendo, principalmente, na Etiópia, no Sudão e em Uganda, segundo Ligia Campos (2021).

Lembro, mais uma vez, que esses são apenas os números possíveis de serem contabilizados. Certamente ainda há uma boa porção de milhares de pessoas não contempladas pelo ACNUR.

O documento *The responsibility to protect* (que afirma que a proteção do indivíduo precisa ser a prioridade do Estado), da Comissão Internacional Sobre Intervenção e Soberania Estatal (ICISS, em inglês), afirma que:

Em um mundo interdependente, em que a segurança depende de um mosaico de entidades soberanas e estáveis, a existência de estados frágeis, estados falidos, estados que por fraqueza ou má vontade abrigam aqueles que são perigosos para os outros, ou estados que

---

<sup>53</sup> Disponível em: < <https://fragilestatesindex.org/> >. Acesso em: 27 dez. 2023.

<sup>54</sup> Disponível em: < <https://www.acnur.org/portugues/emergencias/ucrania/> >. Acesso em: 27 dez. 2023.

<sup>55</sup> Disponível em: < <https://piaui.folha.uol.com.br/de-gaza-ucrania-o-mundo-nunca-teve-tantos-refugiados/> >. Acesso em: 27 dez. 2023.

conseguem apenas manter a ordem interna pela violação dos direitos humanos, podem constituir um risco para pessoas de todos os lugares (ICISS, 2002, p. 5, tradução livre da autora).<sup>56</sup>

Partindo do princípio de que o deslocamento foi uma “obrigação” para tentar a sobrevivência, é comum que pessoas refugiadas queiram valorizar a identidade de seu grupo ainda mais que outras pessoas que chegam a um novo país para viver. Os anos em casa são lembrados com nostalgia e aquilo que puder ser feito para reforçar os laços com a sua cultura, será feito. Esse comportamento é bem mais comum entre quem refugia-se do que a tentativa de forjar uma nova identidade que seja mais relacionada ao país de acolhida (HADDAD, 2008).

A identidade da refugiada vive em fluxo constante, sendo transformada e reinterpretada de acordo com as decisões tomadas sobre quem constitui o inimigo em um período específico. (...) Como os estados ‘são constantemente mantidos, defendidos, atacados, reproduzidos, minados e legitimados diariamente’, então o conceito de refugiada é continuamente refeito e reinterpretado (HADDAD, 2008, p. 14, tradução livre da autora).<sup>57</sup>

Essa é mais uma representação de como pessoas refugiadas vivem “entre”; entre dois Estados, duas culturas, duas identidades, dois idiomas, duas legislações – e viver como um(a) *quasi-cidadão* ou *quase-cidadã* pode ser melhor do que não ter o status de refugiado(a), que pode impedir a aquisição de direitos em um novo país.

## **TRANSFORMAÇÕES NO DESLOCAMENTO: ESTADO-NAÇÃO E GUERRA FRIA**

Hannah Arendt (2013) não encontrava muitos motivos para ser uma “otimista” diante do fenômeno do refúgio em 1943, ano em que escreve “Nós, os refugiados”. Bauman, em 2017, vem confirmar que a situação, de fato, não é animadora e está longe de o ser. “É muito improvável que a migração em massa venha a se interromper, seja

---

<sup>56</sup> No original: “In an interdependent world, in which security depends on a framework of stable sovereign entities, the existence of fragile states, failing states, states who through weakness or ill-will harbour those dangerous to others, or states that can only maintain internal order by means of gross human rights violations, can constitute a risk to people everywhere”.

<sup>57</sup> No original: “The refugee’s identity is in constant flux, being transformed and reinterpreted according to decisions made about who constitutes the enemy at any one particular time. (...) As states ‘are constantly maintained, defended, attacked, reproduced, undermined, and relegitimised on a daily basis’, so the refugee as a concept is continually remade and reinterpreted”.



pela falta de estímulo, seja pela crescente engenhosidade das tentativas de sustá-la” (BAUMAN, 2017, p. 10).

Mesmo que o refúgio não seja um fenômeno recente – “refugiados da bestialidade das guerras, dos despotismos e da brutalidade de uma existência vazia e sem perspectivas têm batido à porta de outras pessoas desde o início dos tempos modernos” (BAUMAN, 2017, p. 13) – é uma marca da contemporaneidade que o volume de refugiados e refugiadas aumente a cada ano. Bauman (2017) atribui essa situação a operações militares malsucedidas (como a dos Estados Unidos no Afeganistão, no Iraque e na fronteira com o México), ao crescimento de Estados falidos ao redor do mundo, à ausência da atuação do Estado em assegurar que leis sejam cumpridas, à indústria bélica sempre sedenta por lucros, entre outros fatores.

Movimentos em massa de refugiados são resultado de várias mudanças políticas e sociais que afetaram todo o sistema internacional de Estados-nação e não apenas o desenvolvimento individual de cada país. Desde que emergiu como um “problema”, ficou claro que a questão dos refugiados estava além da capacidade de qualquer governo lidar de maneira efetiva. (HADDAD, 2008, p. 14, tradução livre da autora).<sup>58</sup>

Imagino o que a já pessimista Hannah Arendt (2013) acharia das seguintes informações apuradas pelo jornalista Tim Marshall (2021, p. 10):

Milhares de quilômetros de muros e cercas foram erguidos no século XXI. Pelo menos 65 países, mais de um terço dos Estados-nações do planeta, construíram barreiras ao longo de seus limites; metade das que foram erigidas desde a Segunda Guerra Mundial surgiram entre 2000 e agora. Dentro de alguns anos, é possível que, só na Europa, haja mais quilômetros de muros, cercas e barreiras do que havia no auge da Guerra Fria.

Todo o período da Guerra Fria promoveu intensas mudanças quando o assunto é refúgio e imigração. Um dos maiores símbolos do período, o Muro de Berlim, que separava a República Democrática Alemã (socialista) da República Federal da Alemanha (capitalista), era um representante da ideia de que fronteiras deveriam ser

---

<sup>58</sup> No original: “The refugee domain is a highly politicised and internationalised area. Mass movements of refugees are the result of various political and social changes that affect the entire international states system and not just developments within individual countries. Since it emerged as a modern ‘problem’ it became clear that the refugee issue was beyond the capacity of any one government to deal with effectively”.

impenetráveis. Mas, ao decorrer da disputa, o lado capitalista da Cortina de Ferro viu uma oportunidade de denunciar abusos dos direitos humanos praticados pelos países comunistas, ao passo que mais e mais pessoas tentavam deixar a Europa Oriental para passar a viver no lado Ocidental do continente. Dessa forma, pessoas refugiadas eram usadas para mostrar que todos os indivíduos têm o direito de deixar seu país para fugir de perseguições (HADDAD, 2008).

É certo que erguer muros e barreiras não é algo exclusivo da contemporaneidade: desde a descoberta da agricultura, cercar um determinado espaço tornou-se uma prática comum. Mas o que antes protegia uma comunidade inteira de possíveis ameaças, com o surgimento dos Estados-nações acabou beneficiando só uma parte da população. O relatório do Programa das Nações Unidas para os Assentamentos Humanos (apud MARSHALL, 2021, p. 231) afirma que: “as barreiras foram caracterizadas como tendo impactos contraditórios, até aumentando a criminalidade e o medo da criminalidade”.

O desenvolvimento da ideia de Estado-nação coincide com o agravamento da situação de imigrantes e refugiados(as), fazendo com que algumas pessoas que estudam o fenômeno do refúgio, como Emma Haddad (2008), defendam não apenas a eliminação dos muros, mas de qualquer tipo de fronteira entre países. Ainda de acordo com a autora, enquanto as fronteiras políticas modernas existirem, o fluxo de refugiados e refugiadas será constantemente alimentado. “Elas são um lembrete aos seres humanos da falência da sociedade moderna internacional” (HADDAD, 2008, p. 3, tradução livre da autora).<sup>59</sup>

Por nação, vale pontuar, entende-se do “moderno estado-nação” a “algo mais antigo e nebuloso – a *natio* – uma comunidade local, um domicílio, uma condição de pertencimento”, como considera Timothy Brennan (1990) citado por Stuart Hall (2006, p. 58).

No que diz respeito ao Estado-Nação, soberania e autoridade podem ser entendidas como autonomia diante de assuntos externos e controle interno, respectivamente. Para além de uma forma de organizar o poder político, ambas significam o poder de organizar as pessoas, o que pode criar exclusões de certos grupos com base em dicotomias como *insiders* e *outsiders*; cidadãos, cidadãos e não-cidadãos e não-cidadãos; e Estado e individualidade. Em resumo, Estados-Nação dividem pessoas

---

<sup>59</sup> No original: “They are the human reminder of the fallings of modern international society”.

entre pertencentes e não-pertencentes àquele espaço, comunidade e/ou cultura (HADDAD, 2008).

### **A IMAGEM DE PESSOAS DESLOCADAS DIANTE DO OUTRO**

Com a presença cada vez maior desses e dessas “indesejáveis” diante das portas das casas de pessoas em todo o mundo, cresce também a rejeição da população autóctone diante do grupo. É como se as pessoas refugiadas estampassem “de modo irritante, exasperante e aterrador, a (incurável?) vulnerabilidade de nossa própria posição e a endêmica fragilidade de nosso bem estar arduamente conquistado” (BAUMAN, 2017, p. 21) e tudo aquilo que “suja” essa conquista que evidentemente não é de todos e de todas, “deve permanecer invisível” (VERGÈS, 2020, p. 132). A palavra “refugiado(a)” é frequentemente associada a um problema que precisa de uma solução e é vinculada a um grupo que causa problemas ao país de acolhida. Não é incomum, ainda, ver imagens de pessoas deslocadas em alto grau de vulnerabilidade social no entorno de fronteiras.

A construção do problema da pessoa refugiada foi, em larga escala, criada e mantida pela ‘manipulação simbólica do ‘mito’ da refugiada. ‘Elas’, as refugiadas, foram tidas como uma ameaça, e essa ameaça tinha potencial de minar a existência do ‘nós’ (HADDAD, 2008, p. 115, tradução livre da autora).<sup>60</sup>

O grupo é visto como um tipo de “mensageiro de más notícias” e sua presença faz com que a população autóctone sinta que algo não vai bem logo ali ao lado. O sentimento alimenta reações xenofóbicas, racistas e nacionalistas, fazendo emergir o pensamento de que pessoas refugiadas vão roubar empregos, espalhar doenças, prejudicar a qualidade de vida no país, modificar a cultura, a religião, ameaçar a soberania nacional etc. Uma pessoa refugiada muitas vezes é colocada de um lado oposto ao do cidadão e da cidadã “normal”, representado e representada pela pessoa que nasceu no país que acolheu quem precisou buscar o refúgio.

Ao escrever no Google “xenofobia Portugal Brasil” e selecionar “Notícias” como filtro de busca, as seguintes manchetes aparecem nos primeiros resultados do buscador: “Brasileiros pedem a Lula ação contra xenofobia em Portugal”, “Morar em

---

<sup>60</sup> No original: “This construction of the refugee problem was in large part created and maintained by the ‘symbolic manipulation’ of the ‘myth’ of the refugee. ‘They’, the refugees, posed a threat, and this threat had the potential to undermine the existence of ‘us’”.

Portugal: inquilinos brasileiros reclamam de xenofobia para alugar imóveis” e “Xenofobia em Portugal: denúncias feitas por brasileiros crescem 505%”. Desde 2016, a população do país europeu quase dobrou e uma boa parte dos(as) novos(as) moradores(as) é de nacionalidade brasileira. No caso, a maior parte do grupo é composto por imigrantes, por pessoas que deixaram o Brasil e seguiram para Portugal em busca de melhor qualidade de vida e/ou por motivos econômicos. Para ser vítima de xenofobia, parece que não é preciso pedir o reconhecimento da condição de refugiada(o); basta ser alguém que precisou ou quis mudar de vida.

Só que a lógica binária que divide um país entre população autóctone e “estrangeiros(as)” não se sustenta porque “para cada refugiada existe uma não-refugiada que pode tornar-se refugiada, dependendo das circunstâncias políticas e prioridades diferentes” do Estado (HADDAD, 2008, p. 5, tradução livre da autora).<sup>61</sup> E para que essa transformação ocorra, basta o indivíduo lidar com insegurança socioeconômica, identitária, política ou religiosa (HADDAD, 2008, p. 194). Vale lembrar que a maioria das pessoas ameaçadas por qualquer um dos fatores mencionados anteriormente não possui condições econômicas para cruzar uma fronteira internacional em busca de proteção. Geralmente, é preciso pagar preços exorbitantes para conseguir deixar o país em que a vida está ameaçada.

Parece que há um tipo de “inconsciente coletivo” da população mundial que considera que quem está em busca de refúgio vai roubar empregos, provocar abalos na identidade e fragilizar a cultura da população autóctone. Em alguns países, aliás, essa ideia não vem de um inconsciente coletivo, mas de discursos das próprias lideranças políticas. Na Europa, por exemplo, é comum que políticos declarem “que seu país tem uma cultura cristã e que, portanto, seria errado permitir a entrada de pessoas de sociedades não cristãs. Alguns defensores desse ponto de vista mostram-se horrorizados com o quanto a Europa Ocidental se tornou multiétnica e multicultural” (MARSHALL, 2021, p. 262).

Importante ressaltar que se uma pessoa refugiada é vista como uma ameaça, isso só ocorre por conta dos processos sociais, das identidades e dos interesses do sistema internacional de Estados, de um determinado período histórico. A situação está longe de ser natural ou inevitável. Vale ressaltar que as noções e os sentimentos de “nacionalidade” e “cidadania” estão relacionados à invenção do(a) “estrangeiro(a)”: a

---

<sup>61</sup> No original: “For every refugee there is always a non refugee who could be a refugee were the political circumstances and priorities different”.

cidadã e o cidadão não poderiam existir sem a criação da(o) estrangeira(o). Não existe uma terceira via. Julia Kristeva (1991), citada por Haddad (2008, p. 57, tradução livre da autora), diz que, “pessoas necessitam do ‘outro’ para serem capazes de ver elas mesmas como um ‘nós’ diferente de um ‘eles’”.<sup>62</sup>

Quando se trata do refúgio e da imigração, uma situação normal – a reunião em grupos, a formação de laços e da identidade – pode carregar ares de xenofobia e discriminação, quando a narrativa em questão é a do nós contra eles. Erguer muros e construir barreiras, então, pode ser considerado uma materialização daquilo que está na mente das pessoas: a necessidade de separar os “iguais” dos “diferentes”. Muros – segundo Reece Jones, citado por Marshall (2021, p. 62) – “são símbolos poderosos de ação contra o que se entende como um problema”. Ainda de acordo com os mesmos autores, o ano de 2016 foi, até então, o mais mortal em regiões entre fronteiras: após o aumento da segurança nesses espaços, 7200 pessoas ao redor do mundo morreram na travessia de um país em direção a outro.

No discurso oficial de presidentes, primeiros-ministros e demais autoridades (como dos Estados Unidos, Israel, Índia e Hungria), muros e barreiras têm uma função importante: a de proteger a população de ataques terroristas. Mas, na verdade, o discurso esconde que o que esses obstáculos querem evitar, ao máximo, é o deslocamento não autorizado de pobres (MARSHALL, 2021). É a mistura entre fronteiras, território e soberania que torna o sistema internacional de Estados responsável pela criação de refugiadas(os), mais do que qualquer interação entre comunidades de seres humano. A ideia de soberania, aliás, deveria significar não apenas poder, mas também a responsabilidade de promover o bem-estar de quem vive em um território soberano e o respeito aos direitos humanos (HADDAD, 2008).

A estigmatização das pessoas em situação de refúgio faz com que elas sejam expulsas ou afastadas do país de acolhida, impactando na autoestima de integrantes do grupo, levando à autodepreciação e ao autodesprezo (BAUMAN, 2017). A situação é tão séria que Arendt (2013) relata que muitos de seus conterrâneos e muitas de suas conterrâneas que precisaram morar em outro país pensaram ou até chegaram a cometer suicídios por conta da dificuldade que é viver como uma pessoa refugiada. Haddad (2008), inclusive, conta que durante a Guerra Fria a Administração das Nações Unidas de Socorro e Re-construção (que atuou de 1943 a 1947) precisou parar com as

---

<sup>62</sup> No original: “People need ‘others’ to be able to invent for themselves a ‘we’ as distinct from a ‘they’”.

repatriações forçadas depois que o número de suicídios aumentou consideravelmente nos campos de refugiados(as), por medo de quem vivia nesses espaços ter que voltar para seus países de origem.

Na União Europeia a revolta contra a imigração assume quatro principais motivos: o aumento no número de ataques terroristas no continente fez as pessoas associarem terrorismo e imigração; uma parte da população sente que os serviços públicos, como os de saúde, podem ficar sobrecarregados pela entrada de milhares de pessoas nos países europeus; muitas pessoas acreditam que quem vem de outros países não compartilha dos mesmos valores que a maior parte da União Europeia e que isso pode causar alguma desestabilização no bloco econômico – valores esses que vão desde a igualdade de gênero até a liberdade religiosa. Ainda alega-se o risco da diminuição na oferta de empregos (MARSHALL, 2021), que seriam ocupados por refugiados(as).

Essas pessoas têm sido frequentemente acusadas de portar doenças terminais, estar a serviço da Al-Qaeda ou do “Estado Islâmico”, de pretender aproveitar-se do sistema de bem-estar social europeu (ou do que dele restou) ou conspirar para converter a Europa ao islã e impor a lei da charia (BAUMAN, 2017, p. 83).

O processo de desumanização (pela estigmatização e por tantos outros fatores) de pessoas em situação de refúgio pode ser uma porta aberta para a violação de direitos humanos e para que o tema da imigração seja visto pela perspectiva não mais da ética e da alteridade, mas da segurança, da criminalidade e da agressão. Citando Michel Agier, diz Bauman (2017, p. 88) que “‘a política migratória’ se destina a ‘consolidar uma divisão entre duas grandes categorias mundiais cada vez mais reificadas: de um lado, um mundo limpo, saudável e visível; de outro, o mundo dos ‘remanescentes’ residuais, sombrio, doente e invisível’”. O termo “remanescentes” compreende aquelas pessoas “invisíveis”, afastadas da vista e da consciência da sociedade, aquelas que habitam os campos de refugiados(as), que vivem em barracas, que têm a liberdade limitada por cercas e muros. Como diz Régine Robin (2015, p. 38), “esquecemos, recalamos, mantemos longe, ou no mais profundo, o que nos incomoda: preenchemos os baús da história de cadáveres, esperando abri-los e reencontrá-los sem reconhecê-los”.

O próprio vocabulário utilizado e as imagens vinculadas ao fenômeno do refúgio reforçam uma identidade se derretendo entre fronteiras, muros e cercas. Enquanto

“fluxos”, “fugas”, “ondas de refugiadas” são expressões associadas àquelas pessoas vivendo entre Estados, “raízes”, “solos” e “sementes” são vinculadas às identidades nacionais (HADDAD, 2008).

Bauman vai buscar no filósofo Hans-Georg Gadamer uma saída possível para a situação do nós contra eles/elas e para a estigmatização e a desumanização das pessoas em situação de refúgio: a “fusão de horizontes”, ou seja, a compreensão, que se dá pela conversação. É o estabelecimento de um “horizonte comum” (BAUMAN, 2017, p. 111) entre as pessoas envolvidas. No entanto, é importante lembrar que alguns estudiosos da compreensão – como o próprio Gadamer, Hannah Arendt (2008a) e Dimas Künsch (2005) – afirmam que compreender é um processo que nunca acaba, livre de hierarquias, métodos e técnicas.

Se a conversação pode ser um caminho para eliminar ou suavizar a sensação de nós contra eles/elas, ainda é preciso pensar em como minimamente melhorar a situação que vem antes da relação entre a população autóctone e as pessoas refugiadas: o fenômeno do refúgio em si. Pesquisas que propõem estratégias de melhor acolhimento e distribuição de ajuda mais eficiente, por exemplo, não serão tão eficientes se as raízes do fenômeno não forem trabalhadas (HADDAD, 2008).

Em comunhão com Bauman (2017), acredito na potência da conversação como uma forma de interação social entre o grupo de mulheres em situação de refúgio e imigrantes e, por isso, penso que o ato de **narrar entre nós** pode ser extremamente importante e revelador para quem chega em um país diferente, após enfrentar a experiência do deslocamento. Conversação essa que pode ser ainda mais rica quando os marcadores sociais, como classe, gênero, raça e geografia, por exemplo, são levados em consideração. Como afirma Angela Figueiredo (2020, p. 251), “os discursos coletivos permitem retirar os sujeitos discriminados do isolamento a que foram submetidos historicamente”.

## **O DESEJO MÍTICO DA IMIGRAÇÃO<sup>63</sup>**

Apesar de ser um fenômeno que cresce a cada ano, o deslocamento está longe de ser uma característica moderno. Há pelo menos entre 50 e 40 mil anos, o *Homo sapiens* começou seu processo migratório da África para o que hoje é conhecido como Europa,

---

<sup>63</sup> Esta seção foi inspirada pelo filme *Jornada da Esperança*, de Xavier Koller, lançado em 1990, e exibido por Cremilda Medina em uma das aulas na disciplina “Narrativas da Contemporaneidade”, na Escola de Comunicação e Artes da Universidade de São Paulo, em 2016.

Oceania e América – e, antes dele, o *Homo habilis* tinha comportamento migratório também. “Um olhar sobre o passado humano nos mostra uma espécie viajante”, afirma Sheila de Souza (2011, p. 69). O potencial exploratório e de adaptação que os seres humanos possuem, aliás, são algumas das características que nos diferenciam de outras espécies.

Motivos como o uso de ferramentas, a busca por recursos alimentares de alto valor energético, a fuga de ameaças, o fenômeno do nomadismo, entre outros, fazem da espécie humana uma migrante por excelência, sendo possível falar que a migração quase sempre foi uma resposta diante de ameaças e uma forma de buscar uma vida melhor. Dessa forma, pode-se fazer referência a um desejo mítico das migrações.

Uma filme chamado *A viagem da esperança*, lançado em 1990 pelo diretor suíço Xavier Koller trata do tema da imigração como um desejo mítico dos seres humanos por uma vida melhor. Consumo, dualidade Ocidente e Oriente, guerras, desastres, perseguições e violências são temas abordados por Koller (1990) e que conversam com a jornada das mulheres imigrantes e em situação de refúgio protagonistas desta pesquisa.

As personagens fictícias do filme e as personagens reais que aparecem neste estudo tem como ponto de contato o fato de não medirem esforços para tentar proteger a família e seguir em busca da felicidade.

*A viagem da esperança* é um filme que poderia ter sido feito em qualquer momento dos séculos XX ou XXI. Infelizmente, poderia ser lançado ontem e seria tão pertinente quanto foi há 34 anos. A busca pela felicidade a partir da mudança radical de vida (em outro país, com outros costumes e outros valores) acompanha os seres humanos há milhares de anos. E questões ancestrais como essa jamais vão deixar de fazer sentido, principalmente em um período atravessado por uma das maiores crises humanitárias desde a Segunda Guerra Mundial, que é o que o fenômeno do refúgio representa.

Uma fala que sintetiza e apresenta a sociedade da pequena vila Turca em que Aydar e Meryem, casal de personagens principais da narrativa vivem, é quando a esposa diz ao marido, ao chegarem em uma estação de trem em Madri que “não fomos feitos para esse mundo”. A jornada da família começa quando Aydar recebe um postal de seu primo, contando como é bem-sucedido na Suíça. A história inspira-o a mudar-se para o país e a buscar uma vida melhor para sua família. Ele convence sua esposa, que, até o



momento da partida, estava muito reticente em deixar a casa, a pequena fazenda e os filhos para trás e reestruturar, novamente, a vida. A esperança de uma vida melhor, então, confunde-se com a luta pela sobrevivência da família.

*A viagem da esperança* (1990) revela aspectos fundamentais da cultura de uma sociedade, de um fenômeno que marca o contexto histórico da contemporaneidade e o caráter mítico da imigração. Segundo Mircea Eliade (2004, p. 8), mitos são “modelos para a conduta humana, conferindo, por isso mesmo, significação e valor à existência”. Eles são histórias vivas que ajudam a interpretar os fenômenos, neste caso, contemporâneos. Por acaso, não são conhecidos mitos de pessoas que deixaram sua terra natal e foram bem sucedidas num país estrangeiro? Por acaso não são conhecidas histórias de quem encontrou a liberdade ao deixar tudo para trás? Não existem histórias que contam sobre o sonho de viver em outras terras? As jornadas de pessoas imigrantes e refugiadas são contadas pela mitologia *in illo tempore*.

Outro tema ilustrado pelo filme – e que encontra ecos na vida real – é a ignorância da população autóctone diante de quem chega de outro país. Em um determinado momento do filme, o motorista do caminhão que ajuda a família de Aydar e Meryen a atravessar a fronteira em direção a Suíça diz, fazendo referência a uma família que, diferentemente da de Aydar não era Turca, que “vocês parecem todos turcos”. Não basta a existência de uma cultura planetária para que as pessoas sejam bem informadas e para que não tenham atitudes discriminatórias: é preciso ter verdadeiro interesse pelo próximo e empatia para compreender a complexidade das diversas culturas humanas.

O desejo mítico de uma vida melhor em outras terras aparece também a partir das relações de consumo. A riqueza e o acúmulo de bens são muito valorizados pelos moradores da pequena cidade turca em *A viagem da esperança* (1990). As crianças querem sorvete, chocolate, chiclete, se encantam com uma latinha de refrigerante... Os adultos querem mostrar à família que são bem sucedidos, que a vida deu certo para eles, que os maridos conseguem prover a família. O padrão de vida que eles sonham, que pretendem alcançar, faz parte do modelo ocidental de pessoas bem-sucedidas. O que os meninos querem conhecer, consumir, também faz parte da cultura ocidental. É a busca de um padrão deslocado daquela sociedade, naquele momento. Mas quando perguntam a Aydar “o que trouxe você aqui?”, o consumo fica em segundo plano, pois ele responde “a esperança”.

A própria família, inclusive, é outra questão mítica ilustrada pelo filme e que pode ser vista nas histórias de pessoas imigrantes e refugiadas. Em todas as culturas, a família é aquilo que orienta, motiva e dá significado para os seres humanos diante do mundo. É pela família que o casal vai atrás de uma vida melhor na Suíça, por exemplo. E aqui entendo família não apenas aquelas pessoas ligadas por laços de sangue, mas por um núcleo de pessoas que se reúne por diversos motivos, incluindo aí a necessidade. É como dizem no filme: “no estrangeiro a gente se aproxima, né?”. Se aproxima e também precisa fazer o difícil exercício, depois de passar por tantos problemas, de recuperar a confiança no outro e, assim, criar laços. O que vi ser possível a partir do exemplo das mulheres acolhidas pela Casa de Passagem Terra Nova.

Se *A viagem da esperança* (1990) ensina uma porção de coisas sobre os problemas e questões fundamentais da contemporaneidade, como o refúgio e a imigração, talvez a principal lição, que engloba todas as outras, seja a ideia mítica de uma vida nova. É uma possibilidade de reescrever a sua história, mas sem perder os laços com o local de onde veio. Aydar e Meryen são influenciados pelo padrão de vida que salta aos olhos quando pensa-se na expansão da cultura e do modo de viver ocidentais. Mas eles não querem ser suíços: querem continuar sendo turcos, praticar sua religião e criar seus filhos de acordo com os valores que receberam de suas famílias. O que une essa a tantas outras famílias “de carne e osso” é o desejo, que deveria ser um direito, à paz.

**CAPÍTULO III**  
**ALTERIDADE EM QUESTÃO**

*Para que nenhuma forma de humanidade seja excluída da  
Humanidade é que as minorias têm lutado, que os grupos  
discriminados têm reagido.*

**Éclea Bosi**

## REFÚGIO NÃO É NEUTRO

Algumas pessoas que estudam o tema do refúgio, como Emma Haddad (2008), acreditam que é plausível usar o gênero feminino ao fazer referência a essa população, já que mulheres e crianças correspondem a mais da metade do total de pessoas que precisam buscar em outro país condições para a sobrevivência.

Nas oficinas de **narrar entre nós**, as mulheres sempre eram maioria: elas estavam em maior número entre quem ocupava a Casa de Passagem Terra Nova, eram maior quantidade na oficina de estamperia e também nas aulas de português – apenas dois homens participaram das duas últimas atividades, um em cada curso oferecido pelo Projeto Cerzindo. Durante as aulas de português, aliás, a professora Cybele até chegou a perguntar: “onde estão os homens imigrantes que não querem aprender português?”.

Quando a questão do gênero é posta no contexto do refúgio, o par binário homem e mulher divide espaço com a oposição entre refugiada(o) e cidadã(o) autóctone (HADDAD, 2008). Só que no caso das mulheres, é como se elas formassem um duplo Outro dentro da sociedade de acolhida, assumindo a identidade de mulher – que já é o Outro no contexto do Sujeito Universal da Ciência Moderna, que aponta o homem, branco, europeu e cisgênero como o Um, como indica Simone de Beauvoir (2019) – e refugiada.

Mulheres precisam lidar com dificuldades típicas de uma sociedade que valoriza o masculino e que, constantemente, invisibiliza as dificuldades que o grupo enfrenta. Na área do refúgio, por exemplo, mulheres podem deixar seus países de origem por conta da violência sexual, dos casamentos forçados e da mutilação genital – motivos que não são frequentes entre aqueles que levam os homens ao deslocamento.

A ameaça de violência típica de gênero e o poder de os homens agenciarem o que diz respeito à condição de refugiada, causam diferenças particulares para mulheres refugiadas: ‘Os corpos de mulheres deslocadas são feitos para tornarem-se lugares de poder onde relações baseadas em gênero privilegiam homens ao invés de mulheres. (...) Mulheres são mais vulneráveis a mudanças e transformações.’ Por isso, elas experienciam um duplo deslocamento - o físico, que as distancia de sua comunidade natal e o simbólico que, muitas vezes, pode tornar-se violento (...). (HADDAD, 2008, p. 40).<sup>64</sup>

---

<sup>64</sup> No original: “The threat of gender-specific violence and the power of male agency in defining and directing the contours of refugeehood provide particular difficulties for refugee women: ‘Displaced female bodies are made to become specific sites of power where gendered, hierarchizing power relations privileging men over women... are recuperated and stabilized precisely at a time (displacement) when those power relations are disrupted and most vulnerable to shifts and transformations.’ Accordingly, they

Instrumentos legais internacionais falam de um tipo de “indivíduo” refugiado para manter a identidade pessoal por trás da condição de deslocado. Para Haddad (2008), o uso da expressão é uma generalização do processo de refúgio, que é único para cada pessoa e é atravessado por experiências que têm a ver com raça, gênero, classe, geografia, nacionalidade, entre outros fatores. Dessa forma, é possível perceber que o refúgio não é neutro.

## **TEORIAS FEMINISTAS PARA PENSAR A SITUAÇÃO DE MULHERES EM DESLOCAMENTO**

Com o objetivo de dar lugar de prestígio para epistemologias originárias, para legitimar maneiras diversas de ver e conhecer o mundo, para incluir as novas formas de solidariedade criadas por mulheres e para se verem representadas em espaços acadêmicos, políticos e econômicos, mulheres do Sul Global tem disputado narrativas sobre suas próprias histórias e desenvolvido formas de pensar que não coloquem-as na posição de vítimas, mas, sim, em uma postura ativa, de ativistas por seus direitos.

Uma dessas iniciativas é a união em torno do que tem se chamado de “feminismo decolonial” ou, como também chamo nesta pesquisa, “feminismos do Sul Global”. As feministas decoloniais estão atentas a um movimento que “suscita outros olhares e tende a privilegiar as dispersões, as diferenças” (RAGO, 2013, p. 41), em contraste com uma unidade que contemplaria todas as mulheres – um tipo de categoria mulher.

Mulheres da América Latina tem tomado a frente do que algumas autoras, como Heloísa Buarque de Hollanda (2020), Olivia Cristina Perez e Arlene Martinez Ricoldi (2023), chamam de “quarta onda feminista”. No Brasil, a primeira onda representa a conquista do voto feminino em 1932; a segunda onda marca o contexto da ditadura militar e a luta por mais direitos políticos; e a terceira diz respeito à consolidação do movimento feminista após a reabertura política. A onda mais recente é marcada pela interseccionalidade, pela organização das mulheres em coletivos (PEREZ; RICOLDI, 2023), pelas inovações digitais, pela tomada das ruas em protestos, pela horizontalidade e pelo caráter transnacional do movimento feminista.

Foi na vertente do feminismo decolonial – ou do Sul Global – que essas mulheres conseguiram expressar melhor as suas demandas sociais, já que “uma nova

---

experience a ‘double displacement – a physical displacement from the so-called home community and a symbolic and at times violent displacement from agency”.

história, novas solidariedades, novos territórios epistêmicos impõem urgência em ser sonhados” (HOLLANDA, 2020, p. 12).

Mas é preciso diferenciar dois conceitos que costumam ser confundidos para entender onde as mulheres da América Latina se situam ao falar do feminismo: o de “colonialismo” e o de “colonialidade”. Para entender o primeiro, é possível olhar para a própria experiência brasileira, como sugere Susana de Castro (2020, p. 141):

Nas escolas, aprendemos que o Brasil foi descoberto em 1500 por Pedro Álvares Cabral. Essa afirmação é um símbolo bastante evidente da colonização do nosso pensamento. Nós nos descrevemos a partir do olhar do colonizador e essa é a marca da nossa heteronomia. Isso que hoje se chama “Brasil” foi construído em cima do apagamento de memórias de povos originários que aqui habitavam, representantes de etnias e nações diversas, distribuídas de acordo com territorializações próprias, que nada tem a ver com as fronteiras atuais do país. Apesar de detentores de distintos hábitos e línguas, todos foram reduzidos a um só nome, “índios” – assim chamados porque os navegadores europeus supostamente chegaram à América por acaso, desviados do caminho para a Índia.

O colonialismo critica a dominação de um povo ou nação sobre outro (HOLLANDA, 2020). As relações coloniais são marcadas pela força, pelo emprego da violência e da intimidação e pela possibilidade de alguns grupos se situarem como principais porta-vozes da história e de como ela será contada. No caso do Brasil, a narrativa é tecida por meio de um olhar eurocêntrico, que deixa em segundo plano as contribuições de negros, negras e indígenas para a construção do país. Sendo assim, as pesquisas vinculadas ao pós-colonialismo, logo que o campo de estudos se estabelece, tem como foco as colônias asiáticas e africanas, a crítica ao eurocentrismo, à modernidade, à formação das identidades pós-independência das antigas colônias de países europeus, entre outros assuntos.

Ochy Curiel (2020) situa temporalmente a diferença entre o pós-colonialismo e a decolonialidade: enquanto o primeiro começa em 1947, com o processo de independência da Índia em relação ao império britânico e com o fim da Segunda Guerra Mundial, a segunda tem início em 1492, com a chegada de Cristóvão Colombo à América, “porque é a partir desse momento que se concretiza a relação modernidade/colonialidade que produz a superioridade epistêmica e política do Ocidente sobre o resto do mundo” (p. 123).

Em 1500, 1600, nossas avós, nos territórios de Abya Yala, já estavam se rebelando contra o patriarcado. Quando os portugueses chegaram aqui ou os espanhóis chegaram na Bolívia, quando percebemos que eles eram invasores e dominadores, o povo resistiu e as mulheres também se levantaram. Muitas mulheres indígenas guerreiras lutaram contra os portugueses, mas são esquecidas (PAREDES, 2020b).<sup>65</sup>

Já quando o assunto é “colonialidade” é preciso entender que ela supera o colonialismo do século XVI porque “não representa apenas uma época e um modo de relacionamento de dominação entre países europeus e países não-europeus, mas também configura uma forma de dominação cultural que perdura até os dias atuais” (CASTRO, 2020, p. 144).

O pensamento decolonial trabalha com a ideia de que os signos europeus ainda são os terrenos sobre os quais os valores de diferentes sociedades são erguidos. “Até hoje nas ex-colônias ibéricas na América Latina há uma prevalência dos valores ocidentais europeus em detrimento das culturas indígenas ou de matriz africana” (CASTRO, 2020, p. 144). O “racismo epistêmico” contra essas duas últimas populações é outro exemplo de um pensamento colonial presente no Brasil. A colonialidade “se refere a um *padrão de poder* que não se limita às relações formais de dominação colonial, mas envolve também as formas pelas quais as relações intersubjetivas se articulam” (HOLLANDA, 2020, p. 16, grifos da autora).

Ainda nessa esfera, o pensamento feminista decolonial recupera a noção de “colonialidade do poder” de Aníbal Quijano (2005), uma das grandes referências no tema da decolonialidade, que afirma que há uma disputa pelo controle do trabalho, da natureza, dos recursos de produção, da reprodução, da subjetividade, do conhecimento e da autoridade. Disputa essa pautada em relações sociais de exploração, dominação e conflito. Mas enquanto o sociólogo peruano pensa a relação de poder com base em critérios raciais, Maria Lugones (2020) amplia o olhar e entende que gênero e heterossexualidade também contribuem para a colonialidade do poder.

Outra noção do campo do pensamento decolonial, a “colonialidade do saber”, também é cara ao feminismo do Sul Global ao afirmar que a Modernidade ocidental eurocêntrica instituiu uma única forma de conhecimento do mundo, que precisa ser neutra, objetiva, universal e que transforma a natureza em um objeto passível de exploração. O resultado disso é um pensamento que “subvaloriza, ignora, exclui,

---

<sup>65</sup> Disponível em: < <https://apublica.org/2020/05/temos-que-construir-a-utopia-no-dia-a-dia-diz-a-boliviana-julieta-paredes/> >. Acesso em: 16 jan. 2024.



silencia e invisibiliza conhecimentos de populações subalternizadas” (CURIEL, 2020, p. 128).

Nesse momento, o feminismo do Sul Global parece dialogar com uma forma de pensar o conhecimento também nascida nos trópicos: a epistemologia da Compreensão (KÜNSCH, 2005), que abraça os vários tipos de conhecimentos produzidos pelos seres humanos, como a arte, a filosofia, a mitologia, os saberes das populações originárias, a física, a sociologia, entre outros. Todos são igualmente importantes, sem hierarquias. Feminismo decolonial e epistemologia da Compreensão, então, identificam conceitos, categorias, saberes e teorias que emergem das populações subalternizadas e que, geralmente, são produzidos de forma coletiva, para mostrar que esses conhecimentos não são restritos a uma só população ou local – como exemplo está a ideia de “feminismo comunitário” de Julieta Paredes Carvajal (2020a), sobre o qual falarei com mais detalhes posteriormente.

Em carta-ensaio escrita à Heloísa Buarque de Hollanda, em julho de 2019, Mary Garcia Castro, sua amiga, considera que:

Decolonialidade é conceito que se afasta de universalismos, fórmulas eurocêtricas. Pede escuta a experiências comunitárias de autonomia que, se não recusam o Estado, pelo menos não se tornam dependente de suas políticas, além de sublinhar saberes femininos em cotidianidade de sobrevivência, inclusive emocional (HOLLANDA, 2020, p. 32).

Ao falar de um feminismo decolonial abraçado por latinoamericanas, vale reforçar que não penso que todas as mulheres do continente formam um grupo homogêneo ou uma categoria. “Mulher” enquanto categoria significa pensar no conceito a partir da biologia (sexo biológico) e no gênero como construído socialmente. “Na prática, aceita-se a existência de uma natureza feminina e outra masculina, fazendo com que as diferenças entre homens e mulheres sejam percebidas como fatos da natureza”, considera Luiza Bairros (2020, p. 208). E como tudo o que possui essência ou que é dado pela natureza, a categoria “mulher” não seria passível de mudança – motivo pelo qual faz muitas feministas rejeitarem a categoria “mulher” ou, caso contrário, o destino das mulheres já estaria traçado, independentemente de seus desejos, esforços e lutas.

Pensar a mulher enquanto categoria é ver a opressão pela qual as mulheres passam como um fenômeno universal, sem levar em consideração aspectos históricos e culturais de opressão. A maternidade e a visão da sexualidade como poder que

“transforma a mulher em objeto sexual do homem” contribuem para essa perspectiva essencialista de “ser” mulher (BAIROS, 2020, p. 208).

Chandra Talpade indica que o uso de uma categoria homogênea de “mulher”, que apela à sororidade, reduz as mulheres à sua condição de gênero de maneira a-histórica, ignorando outros fatores determinantes de sua identidade, como classe e etnicidade. Mohanty afirma que, se considerarmos as mulheres do “Terceiro Mundo” como oprimidas, fazemos com que as mulheres do “Primeiro Mundo” sejam sujeitos de uma história em que as mulheres terceiro-mundistas teriam o status de objeto. Essa não é mais do que uma forma de colonizar e se apropriar da pluralidade de diferentes grupos de mulheres situadas em diferentes classes sociais e étnicas. Além disso, o universalismo etnocêntrico feminista tende a julgar as estruturas econômicas, legais, familiares e religiosas de diversas culturas do Sul global tomando como referência os padrões ocidentais, definindo essas estruturas como “subdesenvolvidas” ou “em desenvolvimento” (BARRAGÁN; LANG; CHÁVES; SANTILLANA, 2020, p. 225).

Como considera Yuderky Miñoso (2020, p. 99), há uma arena de disputa de sentidos na América Latina, “que acaba sendo resolvida com a imposição e a violência simbólica e material sobre aquela cujos corpos estão marcados por processos de racialização e contínua exploração, o que chamo de ‘a outra da outra’”. Experiências de mulheres brancas, racializadas, pobres, ricas, imigrantes e refugiadas não podem caber, sem distinções, dentro da categoria “mulher”, pois suas formas de estar no mundo não são iguais. Miñoso (2020) contribui para um pensamento que vai ser trabalhado mais à frente, que considera a mulher refugiada com um “duplo Outro” dentro do país de acolhida.

É por esse motivo, aliás, que “uma das tarefas mais importantes para esses movimentos [anticolonialistas e decoloniais] e para o feminismo decolonial” é “a produção de uma voz e interpretação próprias” (MIÑOSO, 2020, p. 106). É como se os diferentes grupos de mulheres latinoamericanas, mas não só desse continente, tivessem se cansado de “olhar a si mesmo sempre através dos olhos dos outros” (DU BOIS apud MIÑOSO, 2020, p. 109).

As propostas decoloniais, em suas diferentes expressões, oferecem um pensamento crítico para entendermos a especificidade histórica e política de nossas sociedades. Partindo de paradigmas não dominantes que mostram a relação entre modernidade ocidental, colonialismo e capitalismo, elas questionam as narrativas da historiografia oficial e mostram como se configuram as hierarquias sociais (CURIEL, 2020, p. 121).

A falta de identificação com o Sujeito Ocidental – padrão desenvolvido durante a Modernidade e pelo qual outras populações eram vistas – fez com que as feministas pós-coloniais e decoloniais construíssem modos de viver mais alinhados às suas próprias características. O reconhecimento das diferenças e a importância de marcadores sociais como raça, gênero, classe e geopolítica foram matéria-prima para uma forma de pensar o estar no mundo mais condizente com as experiências de vida de mulheres subalternizadas do Sul Global. O próximo passo seria questionar, como o faz Gayatri Spivak (2010), se o subalterno e a subalterna podem, de fato, falar.

### **ABRAÇAR AS DIFERENÇAS**

Gayatri Spivak, “um dos nomes mais relevantes da crítica cultural contemporânea”, segundo Sandra Regina Goulart Almeida (2010, p. 8), prefaciadora de seu livro *Pode o subalterno falar?* (2010), tem como uma das principais preocupações a crítica ao “desejo interessado em manter o sujeito do Ocidente, ou o Ocidente como Sujeito” (SPIVAK, 2010, p. 23) – Sujeito este que tem sua história narrada pelos vieses ideológico, da lei e da economia política.

A esse respeito, Achille Mbembe (2018) ao olhar para a questão negra, propõe um mergulho nas bases que construíram o “Ocidente como Sujeito” de que fala Spivak (2010, p. 23). Ele entende que a “*separação de si mesmo*” e o “*espetáculo da cisão e do desmembramento*” (MBEMBE, 2018, p. 143, grifos do autor) podem ser entendidos por uma perspectiva jurídico-econômica e pela experiência da sujeição.

Citando Michel Foucault, Mbembe (2018) entende que a escravidão das pessoas negras é o ápice da perspectiva liberal que estabelece uma relação de produção-destruição da liberdade. “Em outras palavras, a economia do poder típica do liberalismo e da democracia de mesma extração se assenta no jogo cerrado da liberdade, da segurança e da proteção contra a onipresença da ameaça, do risco e do perigo” (MBEMBE, 2018, p. 147). Dessa forma, cultivar o medo e colocar a segurança sempre em pauta foram essenciais para o desenvolvimento do liberalismo; e o marcador racial era “princípio de exercício de poder, regra de sociabilidade e mecanismo de adestramento das condutas com vistas ao aumento da rentabilidade econômica” (p. 148).

Interessante a esse respeito é o capítulo que Alexis de Tocqueville dedicou, em seu retrato da democracia americana, ao “estado atual e o futuro provável das três raças que habitam o território dos Estados Unidos”. Tratava-se, de um lado, da raça dos homens “por excelência”, os brancos, primeiros em brilho, pujança e fortuna; e, de outro, das “raças infortunadas”, representadas por negros e índios. Essas três formações raciais não pertencem à mesma família. Elas não se distinguem apenas umas das outras. Tudo, ou quase, as separa – a educação, a lei, a origem, a aparência – e a barreira que as divide é, de seu ponto de vista, quase insuperável (MBEMBE, 2018, p. 149).

A “ideologia da separação” de que fala Mbembe (2018) afirma que havia, por parte do Senhor branco, o medo de ser confundido com seu antigo escravo, após “a abolição do princípio de escravidão” (MBEMBE, 2018, p. 153) e, por isso, era necessário estar o mais afastado possível das pessoas escravizadas. Direitos, prazeres, dores, trabalhos e nem mesmo os túmulos poderiam ser compartilhados entre pessoas negras e brancas.

Olhar para exclusão dos corpos negros – e para o estabelecimento do Sujeito universal – passa também pelo “signo africano” que tinha representações, formas de viver, linguagem, atos e relações com o trabalho absolutamente diferentes daquelas traçadas pelos colonizadores europeus, para quem era a Razão que conferia identidade aos seres humanos. Dessa forma, como os colonizadores não enxergavam sentido ou validade no *signo africano*, questionavam se “os negros eram seres humanos como todos os outros” (MBEMBE, 2018, p. 154).

Futuramente, o Estado colonial se basearia na diferença e na desigualdade para promover a segregação. “Seriam produzidas formas de saber específicas (a ciência colonial) com o objetivo de documentar a diferença, de eliminar a pluralidade e a ambivalência e de fixá-la num cânone” (MBEMBE, 2018, p. 157). Era por meio da conversão ao cristianismo, da introdução à economia de mercado pela via do trabalho e pela assimilação de formas racionais de governo que aqueles(as) que não eram considerados(as) humanos(as), como as pessoas negras e indígenas, poderiam fazer parte da história universal, da civilização.

Enquanto o Sujeito da Filosofia Ocidental se constituiu como “um pressuposto metodológico irreduzível”, por outro lado, há um outro sujeito que é “oprimido, próximo de, senão idêntico, a si mesmo” (SPIVAK, 2010, p. 56). É neste nível que os sujeitos subalternos, incluindo as mulheres refugiadas e imigrantes, em minha perspectiva, estão localizados(as) na dinâmica social, representando “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, 2010, p. 13-14). Se os sujeitos subalternos já carregam a exclusão, “a mulher subalterna encontra-se em uma posição ainda mais periférica pelos problemas subjacentes às questões de gênero” (ALMEIDA, 2010, p. 17).

Ao pensar em dois níveis de sujeitos, Spivak (2010), que utiliza uma lente anticolonial para ver o mundo – o que dialoga com sua história de mulher nascida em um país que já foi uma colônia europeia, a Índia – faz com que a questão do Outro surja em suas reflexões de forma muito contundente. A autora considera que “o mais claro exemplo disponível de tal violência epistêmica é o projeto remotamente orquestrado, vasto e heterogêneo de se constituir o sujeito colonial como Outro” (SPIVAK, 2010, p. 60). As narrativas subalternas e seus sujeitos se colocam como subjugados pelo pensamento Ocidental, pois a narrativa imperialista funciona como uma visão da realidade estabelecida como normativa – assim como seu protagonista, o Sujeito do Ocidente.

A lógica desse Sujeito eurocêntrico que reproduz “a construção autorizada de normas que privilegiam os traços associados com o ‘ser branco’” (FRASER, 2006, p. 235), uno, indivisível e masculino da perspectiva imperialista, não cabe para olhar os grupos subalternos, pois entre esses últimos a “identidade é a sua diferença” (SPIVAK, 2010, p. 78), portanto, o contrário daquilo que foi construído pelo Ocidente como sinônimo de indivíduo. E quando se fala das questões de gênero, a trama se adensa. “A mulher se encontra duplamente na escuridão” (SPIVAK, 2010, p. 90).

Apesar de ambos [homens e mulheres] serem objetos da historiografia colonialista e sujeitos da insurgência, a construção ideológica de gênero mantém a dominação masculina. Se, no contexto da produção colonial, o sujeito subalterno não tem história e não pode falar, o sujeito subalterno feminino está ainda mais profundamente na obscuridade (SPIVAK, 2010, p. 85).

Mulheres subalternas ocupam o lugar daquilo que Jean-François Lyotard, citado por Spivak (2010), entende como *différend*: são produtoras de um discurso que é inacessível, intraduzível e que vive em disputa com outro discurso. “A constituição do feminino *em vida* é o lugar do *différend*” (SPIVAK, 2010, p. 136, grifos da autora). Seu lugar, entre o patriarcado e o imperialismo, é um aprisionamento nos opostos da tradição e da modernização.

Mas desde o final do século XX, a “luta por reconhecimento” e as “demandas por ‘reconhecimento da diferença’ dão combustível às lutas de grupos mobilizados sob as bandeiras da nacionalidade, etnicidade, ‘raça’, gênero e sexualidade”, em movimentos em que “a identidade de grupo suplanta a exploração como a injustiça fundamental” (FRASER, 2006, p. 231) – chamo atenção para a importância que a nacionalidade assume aqui. “O reconhecimento cultural toma o lugar da redistribuição socioeconômica como remédio para a injustiça e objetivo da luta política” (p. 231). As desigualdades de renda e propriedade, de trabalho digno, de educação, saúde, lazer e das taxas de mortalidade estimulam um “novo imaginário político centrado nas noções de ‘identidade’, ‘diferença’, ‘dominação cultural’ e ‘reconhecimento’” (p. 231).

Na perspectiva de Fraser (2006), integrar as problemáticas da redistribuição (econômica e política, por exemplo) e do reconhecimento (no sentido da representação e da cultura) é uma forma de olhar, de forma adequada, para as questões da contemporaneidade.

O remédio para a injustiça cultural (...) é uma espécie de mudança cultural ou simbólica. Pode envolver a revalorização das identidades desrespeitadas e dos produtos culturais dos grupos difamados. Pode envolver, também, o reconhecimento e a valorização positiva da diversidade cultural. Mais radicalmente ainda, pode envolver uma transformação abrangente dos padrões sociais de representação, interpretação e comunicação, de modo a transformar o sentido do eu de *todas as pessoas* (FRASER, 2006, p. 232, grifos da autora).

Quando Fraser (2016) fala sobre “grupos difamados”, entendo um diálogo muito próximo com o que Spivak (2010) chama de “sujeitos subalternos”. Para as duas autoras, olhar para os grupos marginalizados é assumir “com frequência a forma de chamar a atenção para a presumida especificidade de algum grupo – ou mesmo de criá-la performativamente – e, portanto, afirmar seu valor”, promovendo a “diferenciação do grupo” (FRASER, 2006, p. 233).

Nesse sentido, como não pensar na representação das mulheres refugiadas e imigrantes e de suas línguas, costumes, valores e culturas distintos daquele lugar que as acolheu? Como não pensar na necessidade de reconhecer as diferenças ao invés de enxergar a categoria “mulher” como uma só? Como não pensar na importância de garantir melhores condições de trabalho às mulheres refugiadas e imigrantes? Como não pensar em oferecer cuidados às crianças para que suas mães consigam trabalhar, lembrando que esse foi um dos assuntos que surgiram durante as oficinas de **narrar**

**entre nós?** “Pessoas sujeitas à injustiça cultural e à injustiça econômica necessitam de reconhecimento e redistribuição” (FRASER, 2006, p. 233).

E as mulheres, do ponto de vista do feminismo decolonial, possuem papel central nessa tentativa de reparação e integração cultural, pois buscam “resgatar a riqueza cultural, cosmológica, ecológica, sexual de organizações não modernas” e abrir o leque de representações das mulheres para que não sejam apenas consideradas como Sujeitas a “mulher branca, burguesa, heterossexual” (CASTRO, 2020, p. 148). O feminismo comunitário, da forma como é trabalhado por Julieta Paredes Carvajal (2020a), parece ser uma forma de lidar com a situação e que nasce, justamente, no contexto do feminismo do Sul Global.

## **MULHERES EM COMUNIDADE**

O feminismo decolonial, que situa as mulheres como “sujeito social” que “luta, agora, por direitos fundamentais desvinculados de partidos ou ideologias” (HOLLANDA, 2020, p. 12), possibilita formas diversas de resistência deslocadas do “feminismo eurocentrado e civilizacional” e mais próximas “das vozes dos diversos segmentos feministas interseccionais e das múltiplas configurações identitárias e da demanda por seus lugares de fala” (p. 12). Um exemplo dessas novas possibilidades de redes é o que Paredes (2020a) chamou de “feminismo comunitário”, que parece estar em sintonia com laços possíveis que mulheres refugiadas podem estabelecer na sociedade de acolhida.

O feminismo comunitário é fruto de quatro vertentes: da memória de longo prazo, a partir da lembrança da luta das mulheres mais velhas contra diversas formas de dominação e opressão; das mudanças promovidas pelo povo boliviano em suas lutas pela despatriarcalização, pela descolonização e contra a exploração; da comunidade *Mujeres Creando*, fruto das discussões dos *Encuentros Feministas Latinoamericanos y del Caribe*; e da *Asamblea Feminista de La Paz*, criada depois do “massacre do gás”,<sup>66</sup>

---

<sup>66</sup> O “Massacre do gás” foi uma insurgência popular que ocorreu durante o governo do presidente boliviano Gonzalo Sánchez de Lozada, contra a exportação de gás natural para os Estados Unidos e o México, por meio de um porto localizado na costa chilena. A oposição política, movimentos sociais, indígenas e grandes produtores rurais foram as principais forças atuantes nos protestos que levaram cerca de 20 mil pessoas às ruas em 2003. Cerca de 80 pessoas, incluindo uma criança de cinco anos, morreram nas ondas de manifestações. A população boliviana era contra a exportação do gás natural até que houvesse garantia de que o mercado interno não seria desabastecido. O conflito só terminou com a renúncia de Lozada, em outubro daquele mesmo ano. Importante mencionar também que a população da Bolívia guarda “um profundo rancor” (COSTILLA, 2004, p. 68) de chilenos e chilenas, pois o país perdeu sua saída para o mar em 1879 quando o Chile conquistou o território costeiro após uma invasão.

que ocorreu em 2003 (PAREDES, 2017). Memória, identidade e comunidade são fundamentais para o feminismo comunitário, sendo que o terceiro item é uma forma de incluir as mulheres em um ato de cuidado com a vida – tanto da sua quanto de suas companheiras.

A proposta da autora aymara, que emerge durante o governo de Evo Morales (2006-2019), é de resgatar a forma de se organizar das comunidades indígenas e adaptá-la para as comunidades que se desenvolvem fora desse contexto. Nesse modelo, “não estaríamos mais falando de casal, mas de representação política, não estaríamos falando de família, mas de *comunidade*. Uma comunidade que possa conter em seus corpos sexuados todas as diferenças e diversidades” (HOLLANDA, 2020, p. 19, grifo da autora). Desse jeito, “seria possível recuperar o poder das redes de solidariedade e decisões comunitárias, perdido no espaço privado” (p. 19).

Ao sugerir o estabelecimento de redes por meio da “comunidade” no lugar da “família”, Paredes (2020a) se aproxima da realidade de muitas mulheres em situação de refúgio e imigrantes. Se antes eram os homens os primeiros a sair do país para conseguir trabalho, dinheiro e, depois, buscar o restante da família, agora são as mulheres que saem na frente. “Em geral [as mulheres] vêm sozinhas, ou com os filhos, sem o marido – que foi morto ou não conseguiu sair”, revela Floriano Pesaro, ex-secretário de Desenvolvimento Social do Estado de São Paulo, em entrevista à *Folha de S.Paulo* (MULHERES PARTEM, 2018).<sup>67</sup> A situação relatada por Pesaro foi exatamente a que encontramos entre a maioria do grupo de participantes das oficinas de **narrar entre nós**.

Se não é possível que os laços familiares sejam os que sustentam as redes de relações das mulheres em um outro país, que a necessidade de se fazer cidadã, de ser representada e a identificação cultural possam pautar as alianças entre as mulheres refugiadas e imigrantes. As relações geralmente restritas ao âmbito privado podem, no país de acolhida, transbordar e integrar outras pessoas, com desejos e necessidades compartilhados. E se, de acordo com a pesquisa Perfil Socioeconômico dos Refugiados no Brasil, desenvolvida pelo Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados (ACNUR), em 2019, pessoas deslocadas não costumam participar de grupos de interação com a população do país de acolhida, é ainda mais necessário que possam

---

<sup>67</sup> Disponível em: < <https://www1.folha.uol.com.br/mundo/2018/04/mulheres-partem-sozinhas-rumo-ao-brasil-e-querem-chance-de-trabalho.shtml> >. Acesso em: 26 jan. 2021.



encontrar um local confortável de sociabilidade – e, claro, pensar em estratégias para transformar esse isolamento em participação na sociedade de acolhida.

A criação de novos tipos de redes também era uma preocupação de Michel Foucault (1984, p. 43), autor francês que contribuiu para diversas áreas do conhecimento, incluindo aí os estudos de gênero. Ele “pergunta pelas possibilidades de invenção de novos modos de existência, construídos a partir de outras relações de si para consigo e para com o outro”. Em linhas parecidas está Alves (2009), citado por Rago (2013, p. 49), que coloca-se contra a produção da subjetividade unicamente sob o veu do trabalho e do lucro. Era necessário, então, a criação de “formas experimentais de relação consigo mesmo e com os outros, que podem ser entendidas como modalidades distintas de ‘estética da existência’”. Por escolha ou por sobrevivência, é isso que as mulheres em deslocamento acabam fazendo no país de destino.

Paredes (2020a), que faz parte da etnia indígena aymara, da Bolívia, rompe com o pensamento de que nas comunidades indígenas não há a necessidade de uma postura feminista. Ela acredita que esse ponto de vista é unicamente ocidental e afastado da realidade de indígenas da Bolívia. A autora aymara entende que se os papéis de gênero que as mulheres ocupam entre os aymaras são vistos como secundários, como de menor valor ou importância, que se sua força de trabalho é mais explorada que a dos homens e que se elas não ocupam os espaços de decisão, então é necessário “poder entender e desvelar as causas das condições históricas da opressão das mulheres em nossos povos e transformá-las” (PAREDES, 2020a, p. 198).

Para o feminismo comunitário, o gênero é visto como prisões impostas às pessoas. E, dentro dessa lógica que é inspirada pelos povos originários, existem três corpos e não gêneros: mulheres, homens e pessoas intersexuais. A ideia é abolir o gênero para que o corpo seja mais livre, para que as pessoas sejam vistas, se vistam e sejam chamadas pela forma como se sentirem melhor (PAREDES, 2020b).

Paredes propõe que o feminismo comunitário das sociedades indígenas transborde para as comunidades urbanas, rurais, religiosas, esportivas, culturais, políticas etc. Ela compreende “que de todo grupo humano podemos fazer e construir comunidades. É uma proposta alternativa à sociedade individualista” (PAREDES, 2020a, p. 200). Comunidades, inclusive, estão pautadas nas diferenças etárias, de habilidades, saberes, sexualidades, corpos, crenças, ideologias, religiosidade e outros aspectos. É “um tecido de complementaridades, reciprocidades, identidades,

individualidades e autonomias” (PAREDES, 2020a, p. 202). Isto posto, penso que no seio do feminismo comunitário as mulheres refugiadas e imigrantes podem encontrar um lugar de pertencimento na sociedade do país de acolhida.

Essas e outras complementaridades, reciprocidades e autonomias atuam dentro da comunidade, mas a comunidade não é um gueto nem uma reserva, é uma comunidade viva, que se move e se projeta construindo também complementaridades não hierárquicas, reciprocidades e autonomias com outras comunidades (PAREDES, 2020a, p. 201).

O feminismo, de acordo com essa lógica, é a luta de qualquer mulher, em qualquer lugar do mundo e período da história que luta contra a opressão. Isso porque o que liga as mulheres – das bolivianas às asiáticas – é o corpo. É o corpo como experiência histórica, material e política, que entende a *Pachamama*<sup>68</sup> e a natureza como construtoras do que as mulheres são.

A noção de “patriarcado” também assume significado diferente: ele é “o sistema de todas as opressões, de todas as explorações, de todas as violências e discriminações que vive a humanidade e a natureza, historicamente construídas sobre os corpos sexuados das mulheres” (PAREDES, 2017, p. 5, tradução livre da autora).<sup>69</sup> Homens e natureza, então, sofrem as consequências do patriarcado.

Diferentemente do feminismo construído por mulheres europeias, que é fortemente vinculado à academia, o feminismo comunitário tem suas raízes na vivência do cotidiano, na prática social que leva em conta os sonhos, as lutas e as propostas de melhoria de vida para as mulheres. Isso porque “quando você, como povo originário – ou indígena, como nos chamam – ou como mulher, você está preocupado em procurar comida, água, uma casa. Você não tem tempo, espaço, tranquilidade e saúde para poder pensar, ler, escrever”, afirma Paredes (2020b) em entrevista à *Agência Pública*.<sup>70</sup>

A afirmação da autora está em comunhão com aquilo que emergiu durante as oficinas de **narrar entre nós**, quando recai sobre as mulheres imigrantes e,

---

<sup>68</sup> Na concepção das feministas comunitárias, a *Pacha Mama* é “como um todo que vai além da Natureza visível, que vai além dos planetas, que contém a vida, as relações estabelecidas entre os seres e a vida, suas energias, suas necessidades e seus desejos”. Ela é “o cosmos do qual a Humanidade é apenas uma pequena parte” (BARRAGÁN; LANG; CHÁVEZ; SANTILLANA, 2020, p. 235)

<sup>69</sup> No original: “el patriarcado es el sistema de todas las opresiones, de todas las explotaciones, de todas las violencias y discriminaciones que vive la humanidad (mujeres, hombres y personas intersexuales) y la naturaleza, históricamente construidas sobre los cuerpos sexuados de las mujeres”.

<sup>70</sup> Disponível em: < <https://apublica.org/2020/05/temos-que-construir-a-utopia-no-dia-a-dia-diz-a-boliviana-julieta-paredes/> >. Acesso em: 16 jan. 2024.

principalmente, refugiadas, a responsabilidade pela conquista do emprego, o cuidado com as crianças e o acúmulo de renda para trazer familiares ao país de acolhida e para tentar melhores condições de vida.

Uma das fundadoras do *Mujeres Creando Comunidad* – uma dissidência do grupo *Mujeres Creando* – entende que o feminismo comunitário precisa estabelecer diálogo com a sociedade para que o movimento conquiste o objetivo de fazer com que as mulheres não sejam mais oprimidas – mesmo que essa sociedade seja composta por sexistas, estupradores, pedófilos e feminicidas, então opressores de mulheres. “O fundamental para nós é que, para fazer revoluções, mudanças, transformações, tem que ser com os nossos povos, com nossas organizações sociais, com nossos irmãos e irmãs que fazem parte da nossa sociedade” (PAREDES, 2020b).<sup>71</sup>

A visão de Paredes (2020a; 2020b) parece confluir com a de Hannah Arendt (2008a) quando fala sobre a possibilidade de compreensão do fenômeno do nazismo. A autora alemã não trabalha em cima do perdão, que é completamente diferente da compreensão: esta última tem como tentativa um mergulho nas condições que fizeram com que atos de extrema violência quanto o nazismo tenham emergido e feito seguidores na sociedade alemã – é nesse contexto também que Arendt trabalha a noção de “banalidade do mal” (2008b).

A questão da imigração, inclusive, aparece no pensamento da autora aymara quando convida a uma redefinição do que é considerado feminismo. O objetivo não é que todas as mulheres tornem-se feministas comunitárias, mas que repensem a sua prática feminista, se esta é ancorada unicamente no pensamento europeu sobre a opressão das mulheres. “Por exemplo, as irmãs alemãs, espanholas, que posição têm como feministas diante da constante migração e da chegada dos corpos de meninas e meninos mortos no Mediterrâneo? De quem é a responsabilidade?” (PAREDES, 2020b).<sup>72</sup>

Ao olhar para as mulheres refugiadas e imigrantes, a questão posta é que é preciso levar em consideração diversas camadas de representação, redistribuição e de busca por justiça cultural – o que, de forma ampla, foi negligenciado pelos feminismos ocidentais, ao não incluírem em sua visão sobre o “ser mulher” alguns marcadores da diferença, como raça e classe, por exemplo, preferindo uma abordagem homogênea do grupo. “O feminino no ocidente responde às necessidades das mulheres em suas

---

<sup>71</sup> Idem.

<sup>72</sup> Idem.

próprias sociedades, pois elas desenvolvem lutas e construções teóricas que pretendem explicar sua situação de subordinação” (PAREDES, 2020a, p. 195). Dessa forma, o feminismo decolonial tenta ser, justamente, uma via alternativa para a pensar a questão das mulheres de forma plural, reconhecendo, valorizando e incluindo as diferenças.

## **MARCADORES SOCIAIS QUE SE CRUZAM**

Françoise Vergès (2020) entende que cabe às mulheres em situação de refúgio o olhar do feminismo decolonial, já que a autora trabalha com uma ampla noção de “racialização”, que acaba incluindo esse grupo: o termo engloba mulheres racializadas, não brancas e não ocidentais. Isso porque na França a palavra “decolonial” é usada no combate à xenofobia, à defesa de pessoas imigrantes, de seus e de suas descendentes. O feminismo decolonial, dessa forma, se coloca à:

Escuta dos combates das mulheres mais exploradas, das empregadas domésticas, das profissionais do sexo, das queer, das trans, das migrantes, das mulheres refugiadas e daquelas para quem o termo “mulher” designa uma posição social e política, não estritamente biológica (VERGÈS, 2020, p. 20).

Mesmo que não seja possível falar sobre um único feminismo, mas sim de feminismos, algo que está estabelecido nas teorias feministas é o fato de que as mulheres ocupam o lugar do Outro em uma sociedade que estabeleceu o Eu, o Sujeito, como “o homem europeu, burguês, colono moderno” que tem capacidade “para governar, para a vida pública” e que é “um ser civilizado, heterossexual, cristão, um ser da mente e da razão” (LUGONES, 2019, p. 358). E a mulher, mesmo a europeia e burguesa, não é um complemento desse homem, ela apenas “reproduzia a humanidade e o capital por meio de sua pureza sexual, passividade e domesticidade” (p. 358).

Na lógica do feminismo do Sul Global, que afirma as diferenças e se contrapõe à segregação, não é possível falar de uma única experiência das mulheres, pois o estar delas no mundo tem camadas ainda mais profundas de complexidade quando questões como raça, classe, orientação sexual e nacionalidade entram em cena. Dessa forma, mulheres refugiadas – que num viés masculinista já são um Outro só pelo fato de serem mulheres – ocupam o lugar de um Outro dentro de um Outro pelas articulações entre os vários marcadores sociais. O que muitas mulheres de todos os lugares do mundo

querem é sair do lugar de Outro para tomar o posto de protagonistas de suas próprias histórias.

Olhar para o tema das mulheres refugiadas e imigrantes como um “duplo Outro” se coloca como uma tarefa complexa, pois, dentro de uma sociedade capitalista, que tem uma identidade padrão muito bem definida, há uma grande dificuldade em fazer das populações subalternas sujeitos de sua história (SPIVAK, 2010).

Mesmo que se, um dia, os corpos femininos das refugiadas e imigrantes tenham ocupado a figura da mulher heterossexual, burguesa (dentro das categorias estabelecidas pelo Norte Global) e de classe média em sua terra natal, existem grandes chances de deixarem de fazê-lo em outro país, por conta do *status* de refugiadas, pela condição de imigrante e pela dificuldade em lidar com o fenômeno do deslocamento que muitos países ainda enfrentam – sejam eles do Sul ou do Norte Global.

Olhar para a questão por meio da ótica do feminismo decolonial é tentar eliminar a perspectiva de que mulheres refugiadas e imigrantes constituem uma massa indiferenciada, levando em consideração as questões político-econômicas que atravessam as mulheres, com o objetivo de reconhecer as diferenças de classe, raça, etnia e nacionalidade que envolvem o grupo, além de pensar em estratégias que possam permitir uma integração menos dolorosa e mais assertiva ao país de destino.

A mulher refugiada, para Kimberlé Crenshaw (1991), é um exemplo completo de interseccionalidade, já que é comum que deixem seu país por conta de ameaças à sua vida por questões de raça, religião, grupo étnico, nacionalidade, casamentos forçados, entre outros fatores. Por interseccionalidade, entendo o “reconhecimento da diferença entre categorias cruzadas, onde raça e gênero, por exemplo, apresentam-se como eixos de subordinação que em algum momento se separam, com algum nível de autonomia, mas que são interseccionados” (CURIEL, 2020, p. 132). Importante ressaltar que não existe hierarquia entre os diversos marcadores sociais.

Vale trazer uma longa citação de Crenshaw (2002, p. 180) em que exemplifica como a interseccionalidade afeta as mulheres em situação de refúgio:

A vulnerabilidade das mulheres refugiadas à violência sexual constitui um exemplo de problema interseccional que deveria ser apenas parcialmente analisado como discriminação étnica. Conforme relato do Human Rights Watch, as mulheres do Burundi, refugiadas na Tanzânia, relatam uma incidência de estupro extremamente alta. Sua vulnerabilidade à violência sexual é parcialmente estruturada pelo gênero, já que elas estão frequentemente mais vulneráveis a tal abuso

quando cumprem as responsabilidades femininas de coletar lenha e outras tarefas essenciais à vida doméstica. Na condição em que vivem atualmente, honrar essa responsabilidade requer que elas percorram várias milhas, sozinhas ou em pequenos grupos, fora dos campos de refugiados. Desse modo, são frequentemente atacadas, muitas vezes em consequência de sua identidade como mulheres refugiadas e desempoderadas. Essa condição é produto do desempoderamento étnico-racial e do patriarcalismo: por serem mulheres, a estrutura das relações de gênero exige que elas arrisquem sua segurança a fim de executarem suas tarefas; por serem *hutus*, são percebidas como estranhas em uma terra estrangeira. Em termos mais gerais, as condições que prevalecem nos campos de refugiados, especialmente a falta de produtos básicos para a sobrevivência, também resultam de padrões mais amplos de poder racial, em especial, o diferencial em recursos disponíveis para refugiados africanos em comparação àqueles destinados a vítimas de conflitos étnicos na Europa (CRENSHAW, 2002, p. 180).

É importante ressaltar que não há unanimidade quando o tema é a noção de interseccionalidade. Com perspectivas divididas em, basicamente, duas correntes, uma chama atenção para a percepção de que as categorias de diferenciação possuem efeitos diferentes a depender do contexto, do momento histórico, da economia, da cultura e da sociedade; a outra faz referência à forma como o poder, a noção de diferença e a questão da agência dos sujeitos são pensados (DÍAS-BENÍTEZ, 2020, p. 271). A própria noção de interseccionalidade de Crenshaw (2002) tem sido revisada porque trabalha com a ideia de sobreposição de poder, “negligenciando o olhar para as formas da agência, fundindo a ideia de diferença com desigualdade” (DÍAS-BENÍTEZ, 2020, p. 272).

Assim, o chamado é para que, nas análises, raça, gênero, classe ou etnicidade não sejam vistos de modo antecipado e natural, unicamente como marcadores limitantes ou que impedem a agência dos sujeitos, mas como marcadores que, dependendo dos contextos sociais e das relações estabelecidas, podem provavelmente possibilitar a ação, inclusive quando essas ações estejam pautadas a partir de um ponto limitado do poder (DÍAS-BENÍTEZ, 2020, p. 271).

Além da questão de gênero, vários outros marcadores sociais atravessam e complexificam a situação da mulher refugiada e imigrante, fazendo dela alguém ainda mais vulnerável. A vulnerabilidade, aliás, está no centro das teorias feministas decoloniais que buscam contribuir para a “luta travada durante séculos por parte da humanidade para afirmar seu *direito à existência*” (VERGÈS, 2020, p. 35, grifos da autora).

Nas oficinas de **narrar entre nós** é possível perceber como os diferentes marcadores sociais se articulam: Khenya e Victorine, por exemplo, são mulheres, uma imigrante e outra refugiada, respectivamente, negras, que não falam o português fluentemente e que afirmam ter sido vítimas de racismo no Brasil. A mesma afirmação, por outro lado, não teve ecos entre as mulheres que se identificam como de cor branca.

Apesar de não constituírem uma massa homogênea de mulheres, algumas vivências são compartilhadas por aquelas que deixam seus países (mesmo que enfrentem a situação de maneiras diferentes), como a adaptação a uma nova língua, a novas formas de comunicação, ao clima, ao vestuário, a novos alimentos, a compreensão dos limites, das potencialidades e das opressões, o que é “permitido” almejem, entre outras.

O próprio perfil de pessoas em situação de refúgio no Brasil não permite que o olhar para as mulheres que fazem parte desse grupo seja feito pela ótica do feminismo europeu ou clássico. De acordo com pesquisa do ACNUR (2019), 46% de refugiadas(os) se autodeclararam pardas(os) e negras(os), o que faz com que seja extremamente importante levar em consideração o recorte racial para refletir sobre a questão das mulheres em movimento; especialmente em um país como o Brasil que tem o racismo como uma de suas principais estruturas.

No que diz respeito a imigrantes, em 2019, segundo Relatório Anual do OBMigra (2020)<sup>73</sup>, os fluxos da Venezuela, do Haiti e da Colômbia em direção ao Brasil foram os mais intensos (compostos por 70.653; 15.679; e 5.419 pessoas, respectivamente). A respeito dos rendimentos do trabalho das pessoas imigrantes, os recortes de gênero e raça reproduzem o que ocorre com a população nascida no Brasil: as mulheres recebem cerca de 70% da renda dos homens e imigrantes de raça preta, de origem centro-americana. Pessoas africanas e da América do Sul recebem rendimentos inferiores quando comparado a imigrantes de cor amarela, branca, da Europa e da América do Norte.

Ainda sobre o ano de 2019, ele foi o que contou com mais registros de mulheres imigrantes desde 2010. Ao longo da década, 22% das mulheres chegaram ao Brasil com o objetivo de estar com a família, com destaque para aquelas que estão na faixa dos 26 a

---

<sup>73</sup> Disponível em: < <https://portaldeimigracao.mj.gov.br/images/dados/relatorio-anual/2020/Resumo%20Executivo%20Relat%C3%B3rio%20Anual.pdf> >. Acesso em: 16 jan. 2024.

40 anos (43% do grupo). As principais nacionalidades das imigrantes são venezuelanas, paraguaias, bolivianas e haitianas (OBMigra, 2020).<sup>74</sup>

Um número considerável de refugiadas e imigrantes, então, além de lidar com as barreiras impostas pelo idioma, pela cultura, etnia, nacionalidade e pela cor da pele, ainda se somam à população mais desassistida do país, a negra.<sup>75</sup> Mulheres que ocupam um lugar de Outro em seu país de origem, então, assumem um lugar de “duplo Outro” na sociedade de acolhida – gênero, cor da pele e as barreiras culturais, por exemplo, situam a mulher nessa posição. Dito isso, por fazer parte de uma perspectiva da teoria feminista que reconhece as diferenças e que abraça mulheres brancas, negras, indígenas e amefricanas (GONZALES, 1984), o feminismo decolonial se coloca como uma lente possível para olhar para a questão das mulheres refugiadas. A perspectiva decolonial abraça diferentes formas de pensar os feminismos porque, ela mesma, é construída por mulheres com diferentes experiências, mas unidas pela marca de subalternidade que o Norte Global e o sistema capitalista imprimem nelas.

De acordo com Fraser (2005, p. 29, tradução livre da autora), para pensar saídas possíveis para a situação de inferiorização das mulheres, é preciso acrescentar aos marcadores identitários a economia política. “As injustiças em questão de reconhecimento são intimamente imbricadas com as injustiças de caráter econômico. É impossível abordar os primeiros, isolando os segundos”.<sup>76</sup> É preciso olhar, sim, para a cultura – e, conseqüentemente para a identidade –, mas sem esquecer da questão da redistribuição (FRASER, 2006). A impossibilidade de se descolar da questão econômica que permeia os “sujeitos subalternos” (SPIVAK, 2010), especialmente as mulheres, é marca do feminismo decolonial.

Mulheres refugiadas, por exemplo, fazem parte de um grupo em que quase 80% das pessoas têm renda inferior a R\$3 mil, o que para 67% das pessoas entrevistadas pelo ACNUR em 2019 não é suficiente para dar conta das despesas. A situação reforça a impossibilidade de separar o reconhecimento das diferenças da situação de precariedade econômica que os grupos subalternizados pela sociedade capitalista enfrentam. “Nós sabemos que quando você emprega uma mulher, está empregando na verdade uma

---

<sup>74</sup> Idem.

<sup>75</sup> Segundo o estudo “Síntese de indicadores sociais: Uma análise das condições de vida da população brasileira” do IBGE (2019), 47,3% das pessoas pretas ou pardas ocupavam postos de trabalhos informais; e que o rendimento médio *per capita* dessa mesma população é de R\$934, enquanto entre as pessoas brancas é de R\$1846.

<sup>76</sup> No original: “(...) les injustices en matière de reconnaissance sont intimement imbriquées avec les injustices de caractère économique. Il est impossible d’aborder les premières en les isolant des secondes.”



família, pois a mulher reverte cerca de 70 a 80% de sua renda diretamente à família” (OLIVEIRA, 2016), afirma Beatriz Carneiro, secretária executiva da Rede Brasil do Pacto Global, uma iniciativa da ONU que incentiva empresas a assumirem políticas de responsabilidade social corporativa e de sustentabilidade.

Interessante levar em consideração também que o feminismo decolonial inclui o recorte da religião para refletir sobre a opressão das mulheres. Marnia Lazreg (2020), observando uma lacuna dentro da área, entende que “a leitura do feminismo europeu sobre a religião cria perigosas unidades identitárias naturalizadas” (HOLLANDA, 2020, p. 21), colaborando para a perspectiva de “formas estereotipadas de pensar a diferença”. Mulheres da Síria, Angola, Colômbia, Congo e Líbano, são algumas das que chegam ao Brasil montando um mosaico de religiões que passa pelo catolicismo, protestantismo, islamismo, islamismo xiita, islamismo sunita e catolicismo maronita. Larzeg (2020) traça um paralelo entre gênero e religião para tentar eliminar os estereótipos que são construídos sobre as mulheres – a autora se debruça sobre as “mulheres muçulmanas” e as “mulheres árabes” – e para situar o importante lugar da diferença na experiência de ser mulher.

Interessante observar que o marcador “religião” não apareceu de forma frequente nas oficinas de **narrar entre nós**. Ele esteve presente apenas quando algumas das integrantes do curso de português contavam sobre o que fizeram durante o final de semana. Mas, importante mencionar, não é que o assunto tenha passado despercebido: ele está presente na vida do grupo, mas elas não consideraram importante relatar problemas na prática de sua religiosidade no Brasil – ou essa situação (ainda) não atravessou suas experiências enquanto mulheres em deslocamento.

Quando o assunto são as questões de gênero, vale pontuar que o feminismo decolonial é apenas uma entre tantas possibilidades de olhar para esse assunto, numa perspectiva em que não há forma certa ou errada de abordar a temática. Para a historiadora e psicanalista francesa, Élisabeth Roudinesco, segmentar os estudos de gênero, que foram “de uma importância crucial do ponto de vista da pesquisa tanto para os historiadores quanto para os especialistas em literatura” (ROUDINESCO, 2022, p. 31) é “consolidar, na vida social e política, uma ideologia normativa de pertencimento” (p. 11).

Isso porque Roudinesco (2022) pensa que a identidade pode ser vista de duas formas: aquela que é universal, que não depende do corpo biológico ou do local de

origem; e outra que valoriza o pertencimento a um grupo social (seja por conta do gênero, da etnia, do local de nascimento, entre outros marcadores sociais). A autora tece críticas a essa segunda forma de pensar a identidade, afirmando que, ao abordar o tema dessa maneira, “o sujeito é reduzido a uma ou várias identidades hierarquizadas” (ROUDINESCO, 2022, p. 10).

A partir de uma mirada psicanalítica, a autora dialoga com os estudos de Sigmund Freud para afirmar que o ser humano é formado por várias identidades diferentes, não sendo possível encaixar as pessoas em formas únicas. Ou seja, não há fixidez identitária (ROUDINESCO, 2022). Sendo assim, como Roudinesco (2022) valoriza a perspectiva de que não é possível definir a identidade a partir, por exemplo, do local de origem do sujeito, ela está aí criticando também a lente decolonial do feminismo, que considera de extrema importância se estamos falando de uma mulher europeia ou latina, branca ou negra, de classe alta ou baixa etc.

Parece haver uma proximidade entre o pensamento de Roudinesco (2022) sobre a identidade e a maneira como Hannah Arendt (2013) pensa a situação das pessoas refugiadas: a autora alemã também rejeita que as pessoas que precisaram se deslocar sejam vistas apenas por essa ótica.

Outrora, éramos alguém de quem as pessoas gostariam, éramos amados pelos nossos amigos e mesmo conhecidos pelos nossos senhorios como alguém que pagava a sua renda regularmente. Outrora, podíamos comprar a nossa comida e andar no metro sem nos dizerem que éramos indesejáveis. (...) Tentávamos o nosso melhor para nos adequarmos a um mundo onde tínhamos que ser politicamente conscientes quando comprávamos a nossa comida. (ARENDR, 2013, p. 14).

Em seu livro *O eu soberano: ensaio sobre as derivas identitárias*, Roudinesco (2022) tece críticas também à ideia de interseccionalidade, comparando a noção a um “labirinto” (ROUDINESCO, 2022, p. 168). A citação seguinte ilustra o tom das críticas da autora ao falar sobre Françoise Vergès, um grande nome do pensamento decolonial.

Quando encontrei Françoise Vergès em Berkley, em 1996, ela era um historiadora conceituada, amiga de Césaire, filha de brilhantes intelectuais burgueses e comunistas – Paul Vergès e Laurence Deroin –, aberta a todos os trabalhos inovadores e criada na mais pura tradição do pensamento crítico. Nada levaria a imaginar, pelo menos em aparência, que um dia ela seria arrebatada por tal fanatismo, a

ponto de ver-se como vítima da “ferocidade branca” ou do “branquiarcado” (ROUDINESCO, 2022, p. 185).

As críticas de Roudinesco (2022) à noção de interseccionalidade dialogam com os mesmos motivos pelos quais ela rejeita uma das duas propostas que construiu sobre a identidade. Tomando como exemplo as manifestações artísticas, a autora entende que aquelas pessoas que afirmam a interseccionalidade não conseguem pensar a arte como um fenômeno universal, numa atitude que afirma que “somente os negros teriam direito de pensar a ‘preitude’, os judeus, a ‘judeidade’, os brancos a ‘branquitude’ etc” (ROUDINESCO, 2022, p. 202). A arte, assim como a identidade, em sua visão, devem ser universais e não comportam definições.

Diferença, estratégias de resistência, representação, alianças e reconhecimento de complexidades são ideias que emergem quando se coloca o feminismo decolonial e a situação de mulheres refugiadas e imigrantes para conversar. É importante afirmar que independentemente de quais marcadores sociais são analisados, tirar as mulheres de um contexto de opressão só se faz com a construção de mais pontes, possibilitando menos fraturas.

Gloria Anzaldúa logrou pensar a si mesma como uma nova mestiça, como mulher que não é apenas mulher, nem apenas lésbica, nem apenas mexicana, chicana ou americana, mas uma mulher no seio de toda essa mestiçagem e de todos esses hibridismos, no seio da fronteira com todos os seus desequilíbrios históricos e exclusões múltiplas. Essa nova mestiça está marcada por uma subjetividade nômade, uma formação do deslocamento, um novo modo de sentir (DÍAZ-BENÍTEZ, 2020, p. 274).

A identidade de mulheres – brancas, pretas, transsexuais, indígenas, refugiadas, imigrantes, do Sul ou do Norte Global – não precisa ficar restrita e fixa a um aspecto. A identidade pode ser vista na fronteira entre esses e outros marcadores sociais para que a diferença seja enriquecida pelas diversas experiências de ser mulher no mundo.

Com essas questões postas, é possível pensar na complexidade que representa lidar com mulheres em deslocamento, que fazem parte de diferentes grupos étnicos, de classe social, orientação sexual e cultural, que são um duplo Outro dentro da sociedade de acolhida.

## O DESLOCAR-SE DE SI

São quatro as categorias de movimento na concepção grega, segundo Livia Simão (2010, p. 25): o movimento local (que trata da mudança das coisas de lugar); o movimento quantitativo (coisas que aumentam ou diminuem); o movimento qualitativo (a natureza das coisas se altera); e o movimento substancial (geração e corrupção de algo). As tipologias desaguam numa reflexão sobre a transformação das coisas ao longo do tempo, indicando que só é possível dizer que algo *está* e não que *é* – como no caso das mulheres que *estão* refugiadas e não que *o são*. A tensão entre estabilidade e transformação, inclusive, é “uma das polaridades ou antinomias mais importantes para o estudo das relações eu-outro” (p. 27).

A temática do movimento já interessava a filósofos na Grécia Antiga, como Parmênides, Platão, Aristóteles e Heráclito. E é no pensamento desse último em que é possível encontrar uma chave para olhar a relação Eu-Outro quando uma das partes envolvidas na interação são as mulheres em situação de refúgio e imigrantes.

O filósofo de Éfeso é o único “que abre possibilidades para que se pense a relação eu-Outro como relação entre genuinamente diferentes” (SIMÃO, 2010, p. 49) – diferença que pode ser percebida na língua, na origem, nos costumes, na alimentação, nos valores e na cultura, de forma geral. A tensão entre diferentes, entre opostos, aliás, é fundamental para a “filosofia das diferenças” (SIMÃO, 2010, p. 52) de Heráclito, que influencia, sobremaneira, o construtivismo semiótico cultural, especialmente a partir de dois eixos: o primeiro, trata da relação entre os opostos.

O primeiro deles é o da copresença de opostos, como parte da natureza transformativa e processual dos fenômenos em geral, que se faz presente da abordagem construtivista semiótico-cultural à comunicação intersubjetiva. Nessa perspectiva, as relações eu-outro ocorrem em um campo de negociação de sentidos, onde estão em jogo motivos, expectativas, bem como a própria compreensão interpretativa dos sujeitos em interação quanto às suas posições relativas no seu curso. Configura-se, assim, como um campo dialógico onde a permanente tensão pode ser reconstrutiva da relação, em um episódio com unidade e sentido, ou não do ponto de vista dos envolvidos (SIMÃO, 2010, p. 80).

O segundo aborda a questão do devir, da eterna transformação.

O segundo tema heraclítico aqui em destaque é o da orientação do ser humano em direção ao logos, colocando a mutabilidade não como uma opção do ser humano, mas como um inapelável fato natural.

Trata-se (...) de um constante movimento de luta entre ser e devir, que só pode ser conseguido pela persistente investigação de si mesmo na busca de integração harmônica com o Cosmos, formando – sujeitos e Cosmos – uma só totalidade. Essa busca dentro de si mesmo, não significa, entretanto, isolamento, mas configura uma relação de tensão entre individualidade e comunalidade, que formam a totalidade (SIMÃO, 2010, p. 83).

Quando estão postas na filosofia de Heráclito as questões da diferença, da negociação de sentidos, de sujeitos em interação, da transformação e da integração ao Cosmos, entendo que uma ponte se constroi entre a filosofia do movimento e a tentativa de compreender a relação das mulheres imigrantes e em situação refúgio com o mundo.

Tudo aquilo que envolve as relações intersubjetivas interessa aos indivíduos de todos os lugares, de todos os tempos. Pensar a relação entre as pessoas coloca um foco de luz sobre os limites dos seres humanos, suas possibilidades de transformação e seus desejos, ocupando o “cerne dos processos de virmos a ser outros tantos no estar com os outros, conosco mesmos, ou com os vários que há que nós” (SIMÃO, 2010, p. 87).

A intersubjetividade também preocupa pesquisadores e pesquisadoras porque provoca uma reflexão sobre modos de ser de si mesmo no mundo e do mundo. Ou seja, falar das relações Eu-Outro é falar também do *self* e de “processos subjetivos que emergem do espaço sociocultural, assim como o formam, possibilitando contínua reconstrução do sujeito no diálogo com outros, incluindo-se o diálogo polifônico entre os vários *selves* de si mesmo” (SIMÃO, 2005; 2006 apud SIMÃO, 2010, p. 89). Esse eterno movimento entre construção e reconstrução remete ao pensamento do eterno devir de Heráclito, como apresentado anteriormente.

Ao falar em movimento, há outra possibilidade de diálogo, desta vez com Jaan Valsiner. Para o psicólogo do desenvolvimento, há uma tensão entre a dualidade dos mundos pessoal-cultural e sociocultural, em que aquele é construído por meio de um processo gerador de tensão – em que pessoas vão construir significados que serão confrontados com outros significados, que podem ser construídos por elas mesmas ou por terceiros (SIMÃO, 2010). Daí a importância da participação de mulheres em situação de refúgio e imigrantes em iniciativas de integração sociocultural junto à população do país de acolhida.

Dessa forma, a intersubjetividade, que nunca é alcançada de forma plena, se dá, justamente, no compartilhamento temporário de significados entre várias pessoas ou entre um só indivíduo que pode provocar transformações nos sujeitos. Nesse último

caso, há a presença das “balizas” que organizam e reorganizam as experiências pessoais de sujeitos abertos ao encontro com o mundo. Balizas têm “caráter orientador da ação no entrejogo das crenças e desejos do sujeito, por um lado, e das demandas contextuais, por outro” (SIMÃO, 2003 apud SIMÃO, 2010, p. 92). Intersubjetividade é comunicação, interação, incerteza, transformação e processos construídos em conjunto. É a “migração em direção ao desconhecido” (VALSINER, 2007 apud SIMÃO, 2010, p. 99).

Vale adicionar, ainda para Valsiner (2007), que a relação com o outro não tem fins utilitários, mas almeja colocar em questão e em negociação os valores e crenças balizadoras do Eu. O papel do Outro, então, é relacionador. “Cada ator em interação transforma ativamente as mensagens comunicativas recebidas do outro, tentando integrá-las em sua base cognitivo-afetiva a qual, por sua vez, também pode sofrer transformações durante esse processo” (SIMÃO, 2010, p. 94). Está aí a relação, a negociação, como um exemplo do entrejogo das crenças e da possibilidade de diálogo que as relações Eu-Outro podem promover, tendo em vista que interagir é estar situada(o) em um terreno marcado por incertezas, oportunidades e, também, por limites estabelecidos em uma relação assimétrica.

A intersubjetividade para Valsiner (2007), então, é pautada em três aspectos que entendo serem fundamentais quando o assunto é a relação Eu-Outro e quando esse outro está representado pelas mulheres refugiadas e imigrantes: o fato de que sujeitos em relação fazem parte de “mundos fenomenológicos” (SIMÃO, 2010, p. 99) diferentes e, por isso, é necessário empenho “na busca de intersubjetividade” – o que ilustra a assimetria das relações – e, a todo o tempo, é preciso construir e reconstruir “a própria noção de intersubjetividade” (p. 100).

A proposição de Valsiner sobre os processos intersubjetivos convida-nos, pois, a um *olhar ético-cognitivo* à relação eu-outro; a busca de intersubjetividade requer o envolvimento comprometido de eu e de outro por fazerem-se entender mutuamente, “como se” estivessem continuando um diálogo já iniciado, sobre um mundo previamente compartilhado (SIMÃO, 2010, p. 110, grifos da autora).

Se Jaan Valsiner (2007) evidencia uma perspectiva ético-cognitiva das relações Eu-Outro, Ernst Boesch (2010) “focaliza, em suas proposições, a noção de ação simbólica, integrando-a às questões atinentes ao processo subjetivo-cultural do viver humano” (SIMÃO, 2010, p. 125). A preocupação de Boesch (2001) é entender como o

*self* pode ser um fenômeno cultural e como colabora para o processo de construção e reconstrução da cultura, ao mesmo tempo. O indivíduo, então, é conhecedor de si, dos outros e dos objetos por meio de sua ação (o que ele chama de “eu-acional”) na cultura.

Assim como Valsiner (2007) propunha olhar para a intersubjetividade a partir de três âncoras, Boesch (2001) também estipula os três pressupostos da Teoria Cultural da Ação Simbólica, a partir de uma mirada sistêmica e holística:

Primeiro, a cultura é um sistema de referência, significando que cada item ou evento em um campo *cultural* está relacionado com outros itens ou eventos (...) O segundo pressuposto é que os *indivíduos agem* em um campo cultural e, assim fazendo, progressivamente constroem uma história pessoal [...] Finalmente, a ação, na medida em que é tomada na busca de uma meta, objetiva *estados futuros* do indivíduo e de sua situação (...) Esses três <<sistemas>> de referência – cultural, biográfico e antecipatório – constituem o substrato (*pool*) do qual a ação deriva suas qualidades simbólicas (...). (BOESCH, 2001 apud SIMÃO, 2010, p. 127, grifos da autora).

Cultura, ação e objeto, então, sustentam a Teoria Cultural da Ação Simbólica de Boesch (2001). Por “cultura”, o teórico semiótico-construtivista entende os padrões – tanto os implícitos quanto os explícitos – de comportamento que são adquiridos e transmitidos pelo “sujeito-ator”, assim como suas ideias tradicionais e valores. Ela funciona como uma reguladora da ação, que implica ator e situação. É “por meio de ações simbólicas culturalmente embasadas” que “cada pessoa pode agir de maneira significativa em seu campo cultural” (SIMÃO, 2010, p. 131).

Ao agir, o “sujeito-ator” experimenta o mundo e atribui significados simbólicos ao ambiente, construindo sentidos em nível individual, mas que acabam sendo negociados com outros sujeitos que, por sua vez, constroem seus próprios significados. A experiência com o mundo é, então, encaixada na estrutura da ação simbólica do “sujeito-ator” que já está em desenvolvimento (SIMÃO, 2010).

Os objetos, por sua vez, são os formadores da cultura e, ao mesmo tempo, são indissociáveis da ação. Sujeito e objeto são inseparáveis, pois toda ação se dirige a um objeto e os objetos só adquirem significado por conta de uma ação a ele dirigida. Mas, se são inseparáveis, vale dizer que não se fundem e sempre podem ser distinguidos, pois “cada ação do sujeito será uma ação sobre um objeto que já tem sua história cultural” (SIMÃO, 2010, p. 138). De forma geral, os objetos têm por função regular o sentimento de identidade, balizar ações e marcar os papéis sociais.

Para a cultura, vista como um processo, “são de importância, sobretudo, as ações das pessoas buscando ‘sentirem-se bem e sentirem-se em casa’, sentimentos esses mais tacitamente experimentados que conscientemente percebidos ou explicitáveis” (SIMÃO, 2010, p. 134). Quando Boesch (2010) tece um paralelo entre cultura, ação e a tentativa de sentir-se em casa, como não pensar na situação das mulheres refugiadas e imigrantes? A perspectiva do psicólogo suíço sobre as relações Eu-Outro se configura como uma lente muito apropriada para olhar para a questão dos deslocamentos.

A ação do outro representa padrões e valores culturais e, quando dirigida ao sujeito, faz com que ele, sujeito, se autoavale em função daqueles padrões ou valores culturais por ela representados. Nesse sentido, os outros sociais oferecem modelos para a ação do sujeito, modelos esses que são, em última instância, ofertas e limites culturais à formação da identidade do sujeito (SIMÃO, 2010, p. 153).

A relação com o Outro pode ser uma fonte de diversas experiências, positivas e/ou negativas, para o Eu e pode ainda ser um modelo a ser imitado ou evitado. Ainda na esfera interacional, a relação pode proporcionar a construção do Outro pelo Eu, em um movimento de ir e vir entre Eu e Outro ou, ainda, a construção pode ser feita por meio das semelhanças e diferenças encontradas entre os sujeitos em relação. “O conhecimento que eventualmente venha a ser construído na interação não se refere exclusivamente a um assunto, mas sim a um amálgama do assunto com as posições relativas dos interlocutores” (SIMÃO, 2010, p. 158). O Eu assemelha-se mais a um campo aberto de forças do que a uma entidade isolada, já que é na relação com os outros que o próprio Eu se conforma (RAGO, 2013).

Ao fazer um exercício de calçar os sapatos do Outro, ao imaginar uma pessoa recém chegada a um país com leis, língua, hábitos, alimentação e clima diferentes, é possível uma aproximação do significado que a relação Eu-Outro assume. A relação com o sujeito autóctone configura-se como uma forma pertinente de aprender as “regras” de um novo local ou enxergar nesse Outro as semelhanças que podem dar um certo sentimento de estar em casa – ou, ainda, usar as novas descobertas para sentir-se em casa. E se o conhecimento nunca é monolítico, é possível pensar que a intersubjetividade ajuda a ilustrar o modo de ser e de viver em diferentes situações.

Como último aporte teórico para pensar as relações Eu-Outro, tendo em vista a preocupação em olhar para a situação das mulheres refugiadas e imigrantes inseridas em uma cultura diferente da sua, entendo que é interessante dialogar com a filosofia de



Emmanuel Lévinas e com a noção de alteridade que permeia sua obra. A noção pode ser entendida como a “*disponibilidade de alguém para o envolvimento com o diferente de si mesmo*, que é o que distingue a relação com a alteridade” (FIGUEIREDO, 1997; COELHO JR., 2007 apud SIMÃO, 2010, p. 239, grifos do autor), que é permeada de tensão e de nebulosidade.

Assim como Boesch (2001), Lévinas (1993) não aceita a fusão do Eu com o Outro quando em relação, pois isso acarretaria na eliminação das dualidades que constituem a interação. “As pessoas podem compartilhar tudo, menos sua própria existência” (SIMÃO, 2010, p. 244), levando Eu e Outro a uma solidão, pois o que cada um pode fazer é apenas viver a sua própria vida.

Enquanto as relações Eu-Outro dos demais autores mencionados anteriormente estão pautadas num tripé, Laupies (1999 apud SIMÃO, 2010, p. 245) sintetiza em dois aspectos a temática, segundo o pensamento de Lévinas:

A primeira delas é que, nessa natureza de relação, o eu legitima o outro como uma subjetividade que é, ao mesmo tempo, comparável e diferente da dele mesmo, eu. A segunda dimensão é a da impossibilidade, para o eu, de apreender clara e nitidamente a subjetividade do outro, bem como as experiências vividas por esse outro, embora haja a possibilidade de eu e outro interagirem a respeito dos relatos das respectivas experiências. Trata-se, pois, de uma insuperável *opacidade e nebulosidade* na relação, o que impõe, por sua vez, uma permanente tensão entre o que permanece implícito e o que pode ser explicitado, entre o que se vislumbra e o que nem se imagina, na relação com o outro. Coloca-se, assim, o inevitável limite à intersubjetividade humana.

O que Lévinas (1993) diz é que não há garantias, nem certezas nas relações Eu-Outro, que são permeadas de mistério – há, aí, outro diálogo com Boesch (2001), que enxerga as relações permeadas por incertezas. É possível ao Outro escapar do Eu e o Eu pode enxergar no Outro aspectos inacessíveis e aquilo que quer manter escondido. O que existe de concreto é que o Eu sempre busca um Outro que, em algum momento, pode trair-se e revelar seus segredos. No entanto, essa busca nunca termina. As tensões, os conflitos, as discordâncias e os mal-entendidos que permeiam as relações Eu-Outro, são para serem trabalhados “não como *ruídos indesejáveis* a serem *controlados ou evitados*, mas como parte inerente do *melhor diálogo*, eticamente entendido” (SIMÃO, 2010, p. 264, grifos da autora).

Bosi (1979, p. 36), em comunhão com Lévinas (1993), advoga pela importância do conflito, do afrontamento e da contradição nas relações Eu-Outro, entendendo que esses momentos são importantes para o desenvolvimento da alteridade. “Quantas relações humanas são pobres e banais porque deixamos que o outro se expresse de modo repetitivo e porque nos desviamos das áreas de atrito, dos pontos de vista, de tudo o que em nosso confronto pudesse causar o crescimento e a dor!” (p. 36).

Ao buscar um olhar para a filosofia de Lévinas, não é possível falar de relações Eu-Outro e tocar apenas no Eu: é necessário transitar pela importância que o tempo tem para os sujeitos em relação – especialmente porque nesse estudo a mirada é para a obra *O tempo e o outro* (1993). Para o filósofo da alteridade, “o instante é a realização, por excelência, da existência. Cada instante é um começo, um nascimento do eu” (SIMÃO, 2010, p. 248). E é a existência que confere a identidade ao sujeito. Dessa forma, o fluxo passa do presente ao próximo instante, o porvir, que é desconhecido e que será experimentado.

Há uma relação direta entre alteridade e o porvir: ambos são inapreensíveis e surpreendentes. O desconhecido tem caráter fundamental para a filosofia de Lévinas e o Outro representa muito bem esse mistério, que funciona como alteridade para o Eu. Só é possível a relação com o Outro como alteridade quando há a “abertura para o desconhecido, disponibilidade para o envolvimento com o diferente, desejo de apreendê-lo” (SIMÃO, 2010, p. 250). Imagine quando esse desconhecido é uma mulher refugiada ou imigrante, com cultura, valores, hábitos e costumes diferentes... É preciso ainda mais disponibilidade para o encontro, sem esquecer, é claro, de que sua apreensão total jamais será possível. É preciso que o “eu ultrapasse a si mesmo na tensão entre *o que cada um deles é, o que cada um deles não é e o que cada um deles pode ou não vir a ser* naquela dada relação” (SIMÃO, 2010, p. 254, grifos da autora), tendo em vista a responsabilidade do Eu por si e pelo Outro.

Ainda em *O tempo e o outro* (1993), Lévinas encontra espaço para fazer uma crítica ao sujeito que a filosofia ocidental estabelece como normativo e universal – ponto de vista compartilhado pelas feministas decoloniais. O princípio da alteridade, aliás, pode ser representado pela figura do feminino, pois é o único que poderia romper a solidão total do ser consigo mesmo. O feminino é mistério e ocupa, constantemente, o lugar de Outro. É um sujeito ainda sem definição concreta, mas se sabe que é diferente

do homem – entra aqui a visão do feminismo da diferença. É quase uma condição do feminino assumir o lugar do Outro.

O feminino, da mesma forma que a morte, é mistério, foge à luz. Assim, o feminino mantém sua alteridade, permanecendo absolutamente outro. Não como oposição ou complemento, que faz da relação erótica<sup>77</sup> uma fusão de elementos, uma simetria em que a reciprocidade é necessária. O feminino surge no texto apontando uma diferença, que é também sexual, mostrando uma realidade fundamentalmente múltipla em si mesma (MENEZES, 2008, p. 22).

Enfim, para a perspectiva lévinasiana o feminino, como mistério, é capaz de desestabilizar a construção supostamente universal de identidade – o Sujeito que é homem, branco, cisgênero, cristão e europeu. Vale inserir aqui a crítica que Simone de Beauvoir faz ao entendimento da mulher como “mistério”, em diálogo direto com o pensamento de Lévinas. Em *O segundo sexo* (2019) ela diz: “quando escreve que a mulher é mistério, subentende que é mistério para o homem. De modo que essa descrição que se apresenta como intenção objetiva é, na realidade, uma afirmação do privilégio masculino” (BEAUVOIR, 2019, p. 13).

As relações Eu-Outro, a questão da transformação, do movimento, da ação simbólica e outros pontos que foram levantados anteriormente vão ajudar, a partir de agora, a olhar para a relação entre as mulheres refugiadas, imigrantes e a população do país de acolhida, entendendo que elas ocupam o lugar de duplo Outro, dentro de uma sociedade que é um Eu. Além da relação com a população autóctone, o que confere esse lugar de duplo Outro é a questão do próprio gênero do grupo e outros marcadores sociais, partindo do princípio que as teorias feministas situam as mulheres como um Outro em relação aos homens que são o Sujeito nas sociedades ocidentais.

## **UM OUTRO DENTRO DE UM OUTRO: MULHERES REFUGIADAS E IMIGRANTES**

Mesmo que não seja possível falar de um único feminismo, mas sim de feminismos, algo que está estabelecido nas teorias feministas é o fato de que as mulheres ocupam o lugar do Outro em uma sociedade que estabeleceu o Sujeito como um homem europeu, heterossexual, cristão e burguês. Na lógica do feminismo que

---

<sup>77</sup> Aqui vale uma nota sobre a relação erótica para Lévinas: ela “é feita de carícias em que não se toca um objetivo ou a si mesmo. Na carícia, o sujeito vai além de si, como se, ao tocar o Outro, tocasse o futuro, o que está por vir e que não tem conteúdo” (MENEZES, 2008, p. 23).

emerge do Sul Global, que afirma as diferenças e se contrapõe à segregação, não é possível falar de uma única experiência das mulheres – então não haveria a categoria “mulher” –, pois o estar delas no mundo tem camadas ainda mais profundas de complexidade, quando questões como raça, classe e nacionalidade entram em cena.

Dessa forma, mulheres refugiadas e imigrantes – que já são um Outro só pelo fato de serem mulheres – ocupam o lugar de um Outro dentro de um Outro pelas articulações entre os demais marcadores sociais – chamando atenção para o marcador da nacionalidade. O que as mulheres de todos os lugares do mundo querem é sair do lugar de Outro para tomar o posto de Sujeito, de protagonistas de suas histórias.

E se é na relação com o mundo e com o Outro, por meio da experiência que a identidade é construída, como entende Beauvoir (2019), a transcendência se faz necessária para ocupar o lugar de protagonistas da própria história.

Entendo que a perspectiva de Beauvoir (2019) dialoga com a noção de “liberdade restringida” de Simão (2010) que tem por finalidade descrever o movimento de quando indivíduos saem de uma posição de conformismo e pensam de forma criativa em possibilidades de romper com as barreiras que aparecem em seu caminho. Sujeitos restringidos, como as mulheres refugiadas e imigrantes, se desenvolvem de formas diferentes daqueles que não vivenciam qualquer restrição. A finalidade da “liberdade restringida” é ser ultrapassada – e, aqui, ultrapassada pode significar fazer-se sujeita, integrar-se ao país de destino, mesmo com todas as diferenças culturais que mulheres refugiadas e imigrantes carregam consigo. Sendo assim, há uma relação de proximidade entre a criatividade e a formação da identidade.

Em alinhamento com Jaan Valsiner (2007) e Ernst Boesch (2001), entendemos que não é possível pensar as relações Eu-Outro sem levar em consideração a arena da cultura – o que fica mais evidente quando falamos de mulheres em situação de refúgio e imigrantes – que funciona como uma fronteira simbólica que acompanha o movimento desses dois grupos. A cultura é colocada como uma canalizadora (no sentido de dar opções) ao *self*, permitindo algumas atitudes e inibindo outras. A lógica dual da permissão e da proibição também se reflete na dialogia entre recusa e aceitação que permeia as relações Eu-Outro.

As diferenças entre Nós e Outros – representadas pela comunidade do país de destino, de um lado, e pelas mulheres refugiadas e imigrantes de outro, respectivamente – refletem aquilo que Boesch entende como “barreiras” e “fronteiras”, na leitura de

Simão (2010) sobre a obra do psicólogo suíço. Elas sintetizam o reconhecimento das diferenças entre os seres em relação, resultando nas “experiências inquietantes”. Estas requerem negociações entre as partes envolvidas na relação para a possibilidade de haver transformações culturais. As balizas (o encaminhamento para algumas direções, de acordo com a cultura), as barreiras e as fronteiras funcionam como um tripé que sustenta a visão das mulheres como um “duplo Outro” dentro da sociedade do país de destino.

As balizas “são instrumentos de organização temporários, construídos na ação e ideação, no diálogo entre as pessoas, entre pessoas e expectativas contextuais, ou entre sentidos pessoais e significados coletivo-culturais” (VALSINER, 1998 apud SIMÃO, 2010, p. 261).

Cada ação, tanto do Nós, como das mulheres refugiadas e imigrantes, desfoca uma parte integrante da relação e, ao mesmo tempo, joga luz em outra. A questão que se coloca é sobre as negociações e transformações que esse diálogo envolve, por conta de se estabelecer uma relação assimétrica entre as pessoas participantes em uma dada relação. O pano de fundo na relação entre Nós-Mulheres Refugiadas e Imigrantes é o da, na maioria das vezes, diferenças de idiomas, de culturas, valores, etnias, legislações, classes sociais e nacionalidades.

As balizas, então, podem ser entendidas como uma forma de tatear, de se aproximar da cultura do país de destino para as mulheres refugiadas e imigrantes, entendendo quais caminhos são incentivados a seguir e por onde não é recomendado andar. Entendidas como um “duplo Outro” dentro de uma sociedade culturalmente diferente, ultrapassar as balizas pode custar muito alto. Por conta disso, a relação com o Nós se faz ainda mais importante, num permanente diálogo entre cultura pessoal e cultura coletiva:

As duas noções – cultura pessoal e cultura coletiva – são noções “gêmeas” – elas representam processos entre a pessoa e o mundo social que se ligam mutuamente pelo processo de internalização/externalização. Entretanto, ambas essas culturas têm sua especificidade – ambas são únicas, na medida em que são transformações construtivas de uma na outra (VALSINER, 2003 apud SIMÃO; RIOS, 2016, p. 219).

As especificidades de uma cultura, aliás, podem se configurar como barreiras e fronteiras simbólicas que emergem quando da relação Nós-Outros. Uma barreira pode

ser entendida como uma área difícil de ultrapassar e confere uma sensação de antagonismo do mundo em relação a si (no caso, em relação às mulheres em situação de refúgio e as imigrantes). “As barreiras delimitam um campo simbólico de ação mais conhecido do sujeito, ligado ao sentimento de segurança, mas também ao de monotonia e enfado” (SIMÃO, 2010, p. 167). As barreiras existem para serem superadas.

Por outro lado, as fronteiras demarcam as adaptações no comportamento que são menos transparentes aos sujeitos, podendo fazer emergir os sentimentos de ansiedade, insegurança, curiosidade e excitação. São delimitadoras de campos simbólicos de ação e estabelecem um lugar onde é necessário parar. “Uma fronteira entre duas pessoas é determinada pelas leis sociais de interação. Se eu as transgriro, isso destrói ou transforma toda a relação” (BOESCH, 2007 apud SIMÃO, 2010, p. 168). A afirmação de Boesch logo faz pensar sobre a tensão e o cuidado que mulheres refugiadas e imigrantes vivem em relação ao “Nós” e as fronteiras que se colocam em seus caminhos.

Não compreender um aspecto cultural mais subjetivo – a linguagem corporal ou um comportamento socialmente aceito em uma determinada sociedade, por exemplo – pode se colocar como uma fronteira para as mulheres em situação de refúgio e imigrantes e a comunidade do país de destino. Sujeitos podem ver uma ação do Outro como barreira ou fronteira e pensar nela como uma dificuldade a ser superada ou uma questão a ser resolvida e que pode acarretar em uma tensão ou conflito que, por sua vez, pode ser um limitador do “potencial de ação” ou uma ação simbólica que leva à transformação (SIMÃO, 2010).

Barreiras que simulam um contraponto entre a população autóctone e a comunidade de mulheres refugiadas e imigrantes; a impossibilidade de apreensão total do grupo pelo Nós e do Nós pelo grupo; a possibilidade de transformar o comportamento, as fronteiras que podem contribuir para a emergência de inseguranças; as balizas como uma forma de se situar diante da sociedade do país de acolhida; e a ideia de “liberdade restringida” como uma saída criativa para uma situação de inércia ou de conformismo, são algumas das reflexões propostas pela psicologia construtivista semiótico-cultural que entendo dialogar com a situação de refúgio e imigração das mulheres e que sustentam a perspectiva de que são um “duplo Outro” dentro do país de acolhida.

Ressalte-se também que alguns autores da psicologia construtivista semiótico-cultural enfatizam que não há garantias quando a relação Eu-Outro está posta: o que há é uma negociação, tensão, possibilidade de transformação e diferentes sentidos em jogo. Quando o eu-acional experimenta um diálogo com mulheres refugiadas e imigrantes, logo de início, já se coloca o desafio de como ir até essas pessoas que não são “nós” e que “nós” não somos elas. E como os seres humanos possuem a tendência de pensar que o conflito e a não comprovação de uma premissa em contato com o Outro são “erros” de um processo relacional (SIMÃO, 2010), é possível que as próprias diferenças culturais operem como desencorajadoras da ação simbólica, colocando aí mais um desafio de diálogo entre o Nós e as mulheres em movimento.

O diálogo, com seu aspecto contextual, ou seja, moldado pelo aqui (espaço) e pelo agora (tempo), sugere que quando sujeitos mudam de lugar, muda também a forma como se veem como pessoas. O que me leva a pensar nas transformações e movimentos que envolvem a relação Nós-Mulheres Refugiadas e Imigrantes por se tratar, justamente, de pessoas que foram arrancadas de seu aqui e agora inicial (ou escolheram esse caminho), fazendo com que estejam inseridas em diferentes tradições, ideias que circulam e formas de relação.

Coloca-se então a problemática de mulheres que estão sempre revisando a si mesmas e, por consequência, revisando a forma de se relacionarem com seus interlocutores e suas interlocutoras até que, se possível, passem a sentir-se em casa no mundo, sem esquecer que a disponibilidade para o encontro com o Outro também é uma oportunidade de encontro consigo mesma, como pontua Boesch, e de alteridade, para Lévinas, sabendo que não há a fusão entre os sujeitos envolvidos no diálogo.

A ideia de que os seres humanos estão sempre revisando a si mesmos está muito próxima dos estudos da memória, que consideram-na como algo dinâmico e formado pelos tempos do passado, do presente e do futuro.

## **PARA DESUNIVERSALIZAR OS DIREITOS HUMANOS**

“Todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e em direitos. Dotados de razão e de consciência, devem agir uns para com os outros em espírito de fraternidade”.<sup>78</sup> Esse é o primeiro artigo da Declaração Universal dos Direitos

---

<sup>78</sup> ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. **Declaração Universal dos Direitos Humanos**, 1948. Disponível em: < <https://www.ohchr.org/en/human-rights/universal-declaration/translations/portuguese?LangID=por> >. Acesso em: 22 jan. 2024.

Humanos, promulgada pela Organização das Nações Unidas (ONU) em 1948. Num contexto da Guerra Fria, portanto pós Primeira Guerra Mundial e no final da Segunda, o documento tem como objetivo promover condições mínimas de sobrevivência num ambiente de respeito, paz, igualdade e liberdade para qualquer ser humano, em qualquer país, sob qualquer circunstância. Apesar de não ter obrigatoriedade legal, o documento já foi traduzido para mais de 500 idiomas e serviu de inspiração para legislações de diversos países – incluindo aí o Brasil.

A proibição da escravidão, da tortura, da prisão arbitrária; o direito de ser julgada(o) por um tribunal independente e imparcial, o direito à presunção de inocência, de “livremente circular e escolher a sua residência no interior de um Estado” (ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS, 1948, p. 2), de “abandonar o país em que se encontra, incluindo o seu, e o direito de regressar ao país” (p. 3), de “procurar e de beneficiar de asilo em outros países” (p. 4); o direito à liberdade de pensamento, consciência, religião, liberdade de opinião, de expressão e o direito à segurança social são alguns dos temas sobre os quais a Declaração Universal dos Direitos Humanos versa. Dentre eles, destaco os artigos que tratam dos deslocamentos – internos ou internacionais.

Seria lógico pensar que um documento com quase 76 anos de existência e que conta com a assinatura de 193 países já fosse consolidado e amplamente respeitado. Mas, na realidade, as coisas não seguem o caminho da estabilidade. Para se ter uma ideia, em janeiro de 2024, a África do Sul moveu ação judicial contra Israel na Corte Internacional de Justiça (CIJ), sediada em Haia, acusando o Estado Israelense de genocídio da população palestina na guerra contra o Hamas, que ocorre, sobretudo, na Faixa de Gaza. A iniciativa é apoiada, até agora, pelos 57 membros da Organização dos Países Islâmicos (OIC); pelos 22 países da Liga Árabe; pela Malásia, Turquia, Jordânia, Maldivas, Namíbia e Paquistão; e por países da América do Sul, como Brasil, Bolívia, Colômbia, Venezuela, Chile, Nicarágua e Cuba (AÇÃO DA ÁFRICA DO SUL, 2024).<sup>79</sup>

Dentro do próprio Brasil, aliás, os Direitos Humanos são alvos de críticas ou descrédito por parte da população: a pesquisa “Human Rights in 2018 – Global Advisor”, realizada pelo Instituto Ipsos, concluiu que a cada 10 pessoas, seis acreditam que “os direitos humanos apenas beneficiam pessoas que não os merecem, como

---

<sup>79</sup> Disponível em: < <http://tinyurl.com/3fwywxw> >. Acesso em: 22 jan. 2024.



criminosos e terroristas”<sup>80</sup> (IPSOS, 2018). Além disso, o Brasil ocupa a terceira posição entre aqueles países onde a população acredita que os direitos humanos não impactam o cotidiano – Arábia Saudita e Índia ficam em primeiro e segundo lugares no ranking que conta com 28 países. Quem respondeu à pesquisa no Brasil considera também que as crianças (56%), as pessoas idosas (55%) e com deficiência (46%) são aquelas que merecem a proteção conferida pelos direitos humanos.

A temática dos direitos humanos faz as pessoas se dividirem em dois grupos, segundo Thula Pires (2020, p. 299): “há aqueles que denunciam a falência dos direitos humanos”, de um lado, e quem “mantêm a crença nos direitos humanos como mecanismo abstrato de proteção da dignidade”, de outro. Vale dizer aqui que por “dignidade” entendo aquilo que Joaquín Herrera Flores (2009, p. 31) assume como tal: “não só o acesso aos bens, mas que tal acesso seja igualitário e não esteja hierarquizado ‘*a priori*’ por processos de divisão do fazer na hora de ter acesso aos bens” em que alguns estão “em posições privilegiadas, e outros em situação de opressão e subordinação” (HERRERA FLORES, 2009, p. 31). Dito de outra forma, “trata-se de um objetivo que se concretiza no acesso igualitário e generalizado aos bens que fazem com que a vida seja ‘digna’ de ser vivida” (p. 31).

No que diz respeito aos estudos dos Direitos Humanos, Fernanda Bragato (2014) traça as duas correntes que dominam a arena de debates sobre o assunto: a do ponto de vista histórico-geográfico, que considera os direitos humanos como produto do parlamentarismo inglês, da Revolução Francesa, da independência dos Estados Unidos e da tradição racionalista sobre a qual a Modernidade é construída; e a da perspectiva filosófico-antropológica, que acredita que eles são produto de uma concepção de indivíduo que é racional e auto suficiente, afirmando que “existe uma essência universal do homem” (BRAGATO, 2014, 207). Ambas estabelecem as bases sobre as quais os direitos humanos foram construídos.

Ao longo de seus mais de 70 anos de história, os direitos humanos já foram analisados por diversas lentes, como marxistas, feministas e pós-coloniais. Mas e o pensamento decolonial? O que ele teria para acrescentar aos estudos, à percepção e à prática dos direitos humanos?

O primeiro ponto que incomoda quem pensa pela lente do Sul Global é o caráter “universal” desses direitos. “A universalidade pressupõe uma única possibilidade de

---

<sup>80</sup> Disponível em: < <https://www.ipsos.com/en-us/news-polls/global-advisor-human-rights-2018> >. Acesso em: 22 jan. 2024.

natureza humana que, quando compreendida, permitiria que se buscasse proteção suficiente e adequada para a experiência humana plena” (PIRES, 2020, p. 301). E, ao estudar as(os) autoras(es) decoloniais, entendo, como disse anteriormente, que o universal tem cor (branco), sexo (masculino), orientação sexual (heterossexual), cidadania (europeia), classe social (burguesia) e religião (cristã). Dessa forma, o pensamento decolonial vai criticar a pretensão à universalidade dos direitos humanos e encontrar formas de como assegurar proteção às pessoas que foram excluídas do que é considerado universal.

Para além de reforçar a necessidade de proteção de determinados sujeitos e sua forma de vida, tal concepção, porque incapaz de absorver outros perfis, gera hierarquização entre seres humanos, saberes e cosmovisões que terão de ser sufocados e invisibilizados para que não ponham em risco o desenvolvimento do projeto de dominação colonial que os sustenta (PIRES, 2020, p. 301).

Liberdade, igualdade, segurança, felicidade e dignidade são direitos que não estão em negociação pela teoria decolonial; o que se quer é situar que mulheres, indígenas, negras(os), pessoas com deficiência, do Sul Global, entre outras, precisam ter seus direitos assegurados porque são, também, humanas.

Herrera Flores (2009, p. 17) considera os direitos humanos como “o principal desafio para a humanidade nos primórdios do século XXI” e, por isso, eles devem representar a complexidade que o período histórico requer. O doutor em Direito entende que, para que isso aconteça e para que os direitos humanos cheguem a quem precisa deles, as ações devem ser impulsionadas debaixo (por meio das ONGs e de sindicatos, por exemplo) para cima (por meio da política institucionalizada), levando em consideração o contexto histórico e cultural dos indivíduos na busca por sua emancipação.

A universalidade dos direitos somente pode ser definida em função da seguinte variável: o fortalecimento de indivíduos, grupos e organizações na hora de construir um marco de ação que permita a todos e a todas criar as condições que garantam de um modo igualitário o acesso aos bens materiais e imateriais que fazem com que a vida seja digna de ser vivida (HERRERA FLORES, 2009, p. 19).

Mais do que pensar em “direitos”, Herrera Flores (2009, p. 21) prefere ver o tema da busca pela dignidade humana como “compromissos e deveres”, sendo que esses são “autoimpostos nas lutas sociais pela dignidade” e não “direitos abstratos” ou

“deveres passivos que nos são impostos a partir de fora de nossas lutas e compromissos”. Dito de outro modo, o caminho dos direitos humanos se faz caminhando por diferentes países, atravessando diversas fronteiras e cruzando diversas culturas.

Esses compromissos e deveres são construídos levando em consideração a pluralidade e a diversidade de formas de lutar pela dignidade humana, o que acentua o papel da interculturalidade “acerca do que deve ser uma vida digna de ser vivida” (HERRERA FLORES, 2009, p. 22). Dessa forma, o espanhol entende que os direitos humanos

Não são unicamente declarações textuais. Também não são produtos unívocos de uma cultura determinada. Os direitos humanos são os meios discursivos, expressivos e normativos que pugnam por reinserir os seres humanos no circuito de reprodução e manutenção da vida, nos permitindo abrir espaços de luta e de reivindicação. São processos dinâmicos que permitem a abertura e a conseguinte consolidação e garantia de espaços de luta pela dignidade humana (HERRERA FLORES, 2009, p. 163).

A mirada decolonial para os direitos humanos, então, pretende a criação de novos espaços em que a subjetividade e a cidadania sejam desenvolvidas de forma coletiva para, dessa forma, tentar promover o acesso igualitário à dignidade (PIRES, 2020). E se há uma tentativa de olhar de uma forma diferente para o assunto é porque “cada nova reivindicação de direitos é uma resposta de luta a relações sociais e jurídicas dominantes, contra as injúrias e danos que elas infligem, em um determinado tempo e lugar” (PIRES, 2020, p. 306).

A maneira como os direitos humanos são vistos pelos Estados pode acarretar, justamente, em efeito contrário ao da proteção da pessoa. Em seu nome, violências, explorações, genocídios, desumanizações e demais agressões foram – e continuam sendo – feitas contra grupos que estão “do lado de cá da linha abissal” (PIRES, 2020, p. 308) do planeta. Isso porque a crítica decolonial aos direitos humanos entende que a existência da dignidade humana “tornou-se largamente baseada na crença em uma essência universal do homem, que pertence e é atributo de cada indivíduo: a racionalidade” (BRAGATO, 2014, p. 208). E sendo a própria Europa o berço da racionalidade e da Modernidade, da forma como foram exportadas para todo o mundo, é o cidadão europeu que é digno desses direitos.

“O legado antropocêntrico moderno nos diz que o indivíduo humano ocupa a posição de superioridade entre todos os seres e que a racionalidade é o caráter distintivo do humano. Daí a dignidade humana ter-se tornado indissociavelmente ligada à ideia de racionalidade” (BRAGATO, 2014, p. 221). O problema é que racional, na perspectiva da Modernidade, era aquele sujeito que tinha seu raciocínio voltado para o domínio da natureza e para a instrumentalização do mundo.

O pensamento construído pelo Sul Global acredita que o mercantilismo europeu do século XV exportou o domínio econômico, político e, também, epistemológico do continente para o restante do planeta. Na base na Modernidade estão teorias que olham para o mundo de uma perspectiva eurocêntrica, numa atitude “que afirma a universalidade da experiência histórica local da Europa e que se baseia no pressuposto de que esta ocupa uma posição superior em relação a outras culturas” (BRAGATO, 2014, p. 207).

A consequência do pensamento eurocêntrico é que outras formas de apreensão do mundo que fogem do conhecimento científico, racional, liberal e que não tem como objetivo o progresso, são diminuídas e consideradas “primitivas”. Sendo assim, os direitos humanos, por refletirem essa forma de pensar, são considerados “como produto da cultura e do esforço político do Ocidente e, portanto, pouco ou nada tem a ver com a história dos povos não ocidentais” (BRAGATO, 2014, p. 218). Mais uma vez, o pensamento decolonial demanda teorias adequadas – no lugar de importadas – para ver a situação de quem carrega um passado colonial.

Enquanto os direitos humanos expandiam-se entre o povo branco, os impérios europeus infligiam terríveis erros humanos sobre os habitantes de cor do planeta. A eliminação das populações nativas das Américas e da Australásia e a escravidão de milhões de africanos durante o tráfico de escravos europeu foram duas das maiores tragédias dos direitos humanos da época colonial. Claro, a supressão de milhões de asiáticos em quase toda parte do continente durante os longos séculos de dominação colonial também foi outra calamidade colossal dos direitos humanos. Colonialismo ocidental na Ásia, Austrália, África e América Latina representou a mais maciça e sistemática violação dos direitos humanos já conhecida na história (MUZAFFAR, 1999 apud BRAGATO, 2014, p. 219).

Fernanda Bragato (2014) considera que o reconhecimento dos direitos humanos no século XX é fruto, entre tantos fatores, das lutas dos povos subalternizados – mulheres, pessoas empobrecidas, indígenas, imigrantes, entre outros – pela sua

cidadania. O resultado desse reconhecimento foi a ampliação de quem é visto como “humano” ou possuidor de “humanidade”. Walter Mignolo (2008) trabalha a noção de “diferença colonial” em sua crítica à base eurocêntrica dos direitos humanos. Segundo o semiólogo argentino, a Modernidade lança a figura do Outro, que é invisível, diferente do europeu e que está sujeito à dominação. Qual é a surpresa que, na contemporaneidade, é justamente esse Outro invisível que mais necessita acionar os Direitos Humanos para proteger a própria vida?

É claro que é sempre importante afirmar que não há questionamentos a respeito da pertinência e da importância dos direitos humanos, assim como não são desprezados os vários efeitos benéficos da Modernidade, período que possibilitou inovações nas artes, na literatura, na ciência, na política e em outras áreas. O que pretende-se ao abordar uma perspectiva decolonial do tema é ressaltar a importância de que os direitos humanos incluam – em sua teoria e prática – aquelas pessoas que mais precisam do documento para a busca da dignidade humana.

A deterioração do meio ambiente, as injustiças propiciadas por um comércio e por um consumo indiscriminado e desigual, a continuidade de uma cultura de violência e guerras, a realidade das relações transculturais e das deficiências em matéria de saúde e de convivência individual e social que sofrem quatro quintos da humanidade obrigam-nos a pensar e, conseqüentemente, a apresentar os direitos desde uma perspectiva nova, integradora, crítica e contextualizada em práticas sociais emancipadoras (HERRERA FLORES, 2009, p. 25).

Para uma teoria realista dos direitos humanos, é preciso pensar a partir de quatro condições: trabalhar com uma visão realista do mundo, com ciência das dificuldades e obstáculos a serem enfrentados; conscientizar para a mobilização; elaborar uma visão alternativa de mundo que faça as pessoas sentirem-se confiantes para lutar pela dignidade humana; e ter visão crítica e complexa na hora de adotar perspectivas para ver os fenômenos sociais (HERRERA FLORES, 2009).

E para pavimentar esse caminho, cinco deveres devem ser estabelecidos: o reconhecimento de que todas as pessoas podem reagir às relações a partir de sua cultura; ter o respeito como condição para lutar pela dignidade; ter a reciprocidade como base das relações; ser responsável quanto aos danos que podem ser causados a outras pessoas; e demandar a redistribuição, ou seja, ações políticas e econômicas que deem condições para o atendimento às necessidades básicas e para a garantia da dignidade

humana, sem sofrer as humilhações provocadas pelo sistema capitalista (HERRERA FLORES, 2009).

Com essas questões que versam sobre a alteridade postas, passo para o próximo capítulo que aborda algo que é essencial para uma pesquisa situada dentro do campo da Comunicação e, mais especificamente, do Jornalismo: as narrativas de vida não-ficcionais, mediadas pela memória.

**CAPÍTULO IV**  
**NARRATIVA E MEMÓRIA**

*Lembrar não é reviver, mas re-fazer.*

**Marilena Chauí**



## IDENTIDADE NA PÓS-MODERNIDADE

Em um momento de crise de identidade do sujeito pós-moderno, como entende Stuart Hall (2006), a memória possui papel fundamental no fortalecimento do sentimento de pertencimento a um grupo, especialmente para os sujeitos subalternos, para quem “la referencia a un pasado común permite construir sentimientos de autovaloración y mayor confianza en uno/a mismo/a y en el grupo” (JELIN, 2002, p. 10). Dito de outra forma, para grupos de pessoas marginalizadas e oprimidas, como as mulheres refugiadas e imigrantes, a memória é uma poderosa ferramenta de construção da identidade, de valorização da cultura e de fortalecimento da autoestima. Segundo Joël Candau (2014, p. 11), “a busca memorial é então considerada como uma resposta às identidades sofredoras e frágeis”.

Um tipo diferente de mudança estrutural está transformando as sociedades modernas no final do século XX. Isso está fragmentando as paisagens culturais de classe, gênero, sexualidade, etnia, raça e nacionalidade, que, no passado, nos tinham fornecido sólidas localizações como indivíduos sociais. Estas transformações estão também mudando nossas identidades pessoais, abalando a ideia que temos de nós próprios como sujeitos integrados. Esta perda de um "sentido de si" estável é chamada, algumas vezes, de deslocamento ou descentração do sujeito. Esse duplo deslocamento-descentração dos indivíduos tanto de seu lugar no mundo social e cultural quanto de si mesmos - constitui uma "crise de identidade" para o indivíduo (HALL, 2006, p. 9)

É impossível, aliás, falar de memória e não atravessar o tema da identidade. Há uma dialética entre ambas: a memória forma os seres humanos e, ao mesmo tempo, é formada por cada um(a). Quando as duas são unidas, elas têm potencial para formar uma narrativa de vida, pois “memória é a identidade em ação” (CANDAU, 2014, p. 18).

Dividindo a identidade em três concepções – aquela do sujeito do Iluminismo, sociológico e pós-moderno – Hall (2006) traça as mudanças pelas quais a noção passou nos últimos séculos.

A identidade do sujeito do Iluminismo tem a ver com o sujeito Moderno da forma como é trabalhado pelas teóricas feministas decoloniais. Ele é dotado de razão, é individualista, totalmente centrado e fixo; nessa época, a identidade não era sujeita à mudanças. “Antes se acreditava que” as tradições e as estruturas “eram divinamente estabelecidas; não estavam sujeitas, portanto, a mudanças fundamentais” (HALL, 2006, p. 25). Dessa forma, “o status, a classificação e a posição de uma pessoa na ‘grande

cadeia do ser' – a ordem secular e divina das coisas – predominavam sobre qualquer sentimento de que a pessoa fosse um indivíduo soberano” (p. 25).

O que está por trás do nascimento do sujeito Moderno é o fim da Idade Média; a nova perspectiva sobre o homem que vai além da posição que ele ocupava na hierarquia da sociedade feudal; a mudança na forma como o Protestantismo via a relação do homem com Deus – no lugar da mediação pela Igreja, uma proximidade direta entre ambos; e o pensamento político do Iluminismo que colocava o homem como dotado de razão e, por isso, criador das leis sociais, políticas e do comércio, diz Hall (2006) ao citar Raymond Williams (1976).

Por outro lado, o sujeito sociológico reflete as complexidades de seu tempo e sua identidade é formada pela relação com outras pessoas, com quem ele aprende valores, sentidos e os símbolos da cultura sob a qual vive. Existe a essência do Eu, mas uma parte do sujeito está vulnerável a mudanças a partir do contato com “os mundos culturais ‘exteriores’” (HALL, 2006, p. 11) – identidade, neste caso, tem pontos de contato com o que falei anteriormente sobre a relação Eu-Outro. “A identidade, então, costura (...) o sujeito à estrutura. Estabiliza tanto os sujeitos quanto os mundos culturais que eles habitam, tornando ambos reciprocamente mais unificados e predizíveis” (HALL, 2006, p. 12).

As mudanças que abalaram a concepção de identidade do sujeito sociológico foram: as teorias clássicas liberais de governo, assentadas nos direitos individuais; as leis clássicas da economia política e da propriedade; a industrialização e a formação de novas classes sociais dentro do capitalismo moderno; a biologia de Charles Darwin; e o surgimento das ciências sociais. Essas transformações tornaram a sociedade muito mais coletiva e social e aí “o indivíduo passou a ser visto como mais localizado e ‘definido’ no interior dessas grandes estruturas e formações sustentadoras da sociedade moderna” (HALL, 2006, p. 30).

Só que ao mesmo tempo que a sociedade ficou mais coletiva, como que para equilibrar os pratos na balança, a figura do indivíduo isolado “colocado contra o pano-de-fundo da multidão ou da metrópole anônima e impessoal” (HALL, 2006, p. 32) é fortalecida. E quando chega a pós-Modernidade, é a fragmentação da identidade que atravessa o sujeito.

O sujeito que antes tinha uma identidade unificada e estável, agora encontra-se fragmentado, sendo formado por uma diversidade de identidades que são móveis. As

representações dos sujeitos e os sistemas culturais nos quais estão inseridos, têm a capacidade de transformá-los. Ou seja, contextos diferentes vão produzir, no mesmo sujeito, identidades diferentes. “Dentro de nós há identidades contraditórias, empurrando em diferentes direções, de tal modo que nossas identificações estão sendo continuamente deslocadas” (HALL, 2006, p. 13).

Em *A identidade cultural na pós-modernidade* (2006), são apresentados cinco fatores que impactaram fortemente a descentralização da identidade do sujeito no início do século XX: o pensamento marxista; a descoberta do inconsciente por Sigmund Freud; a linguística estrutural de Ferdinand de Saussure; os estudos de Michel Foucault sobre a “genealogia do sujeito moderno”; e o feminismo.

O pensamento de Karl Marx afeta a identidade herdada dos séculos anteriores ao sugerir que os sujeitos agem com base em condições históricas que foram construídas por outros e utilizando recursos materiais e de cultura desenvolvidos por terceiros. Isso porque Marx coloca as relações sociais, e não uma concepção abstrata de sujeito, como central em sua teoria. Dessa forma, o autor de *O Capital* dinamita a ideia de que o homem possui uma essência universal e que essa mesma essência é resultado de cada indivíduo em sua singularidade (HALL, 2006).

Já os estudos de Freud sobre a psique humana, consideram que “nossas identidades, nossa sexualidade e a estrutura de nossos desejos são formadas com base em processos psíquicos e simbólicos do inconsciente, que funciona de acordo com uma ‘lógica’ muito diferente daquela da Razão” (HALL, 2006, p. 36), problematizando o sujeito cartesiano que era dotado de identidade fixa e completamente racional. Mesmo que a identidade seja vivida de forma unificada pelo sujeito, ela é, de fato, formada ao longo do tempo, por processos inconscientes.

Outro fator que contribui para a descentralização do sujeito é o trabalho de Saussure. Para o linguista, como a língua é um sistema social e não individual, não somos autores e autoras das afirmações que fazemos. O que acontece é a nossa inserção dentro de suas regras e de seus significados na cultura, que existem antes de nós. “Falar uma língua não significa apenas expressar nossos pensamentos mais interiores e originais; significa também ativar a imensa gama de significados que já estão embutidos em nossa língua e em nossos sistemas culturais” (HALL, 2006, p. 40).

Assim como os sujeitos na pós-Modernidade, os significados das palavras não são fixos: eles surgem a partir de relações de similaridade e diferença diante de outras

palavras da língua. Segundo Saussure, as palavras são “multimoduladas”, ou seja, possuem reflexos de outros significados, apesar de nossa tentativa de atribuir a uma palavra um significado apenas. “Existem sempre significados suplementares sobre os quais não temos qualquer controle, que surgirão e subvertem nossas tentativas para criar mundos fixos e estáveis” (HALL, 2006, p. 41).

O penúltimo pensador a contribuir para a questão da identidade do sujeito no século XX é Foucault. Quando produz sua “genealogia do sujeito moderno”, o historiador francês chama atenção para o “poder disciplinar” que quer governar as populações e os indivíduos. Oficinas, escolas, hospitais, clínicas e outras instituições querem disciplinar a vida, o trabalho, a sexualidade e os demais prazeres do cotidiano. Esse policiamento do cotidiano provoca uma individualização do corpo, por meio das instituições coletivas. “Quanto mais coletiva e organizada a natureza das instituições da modernidade tardia, maior o isolamento, a vigilância e a individualização do sujeito” (HALL, 2006, p, 43).

A disciplina fabrica corpos submissos e exercitados, corpos “dóceis”. A disciplina aumenta a força do corpo (em termos econômicos de utilidade) e diminuem essas mesmas forças (em termos políticos de obediência). Em uma palavra: ela dissocia o poder do corpo; faz dele por um lado uma “aptidão” uma “capacidade” que ela procura aumentar; e inverte por outro lado a energia, a potência que poderia resultar disso, e faz dela uma relação de sujeição estrita. Se a exploração econômica separa a força e o produto do trabalho, digamos que a coerção disciplinar estabelece no corpo o elo coercitivo entre uma aptidão aumentada e uma dominação acentuada (FOUCAULT, 2002, p. 119).

Recai sobre um movimento, e não um autor ou uma autora, o quinto descentramento proposto por Hall (2006): o feminismo. Nos anos de 1960, ao lado dos movimentos estudantis, contraculturais, antibelicistas, pacifistas e das lutas pelos direitos civis, o feminismo coloca-se como um questionador das estruturas sociais, levando em consideração a identidade de suas e seus participantes. “O feminismo apelava às mulheres, a política sexual aos gays e lésbicas, as lutas raciais aos negros, o movimento antibelicista aos pacifistas e assim por diante” (HALL, 2006, p. 45). O resultado foi o nascimento da política de identidade, que afirma que cada movimento social possui a sua.

O movimento feminista também questionou a divisão entre público e privado; a composição tradicional de família; a divisão doméstica do trabalho; a noção de que

homens e mulheres possuem a mesma identidade; a política capitalista do Ocidente e stalinista do Oriente etc. Dessa forma, um movimento que começou olhando para a contestação do papel social das mulheres, passou a abraçar causas étnicas e de outros corpos generificados.

O resultado dessas cinco forças é que não há mais um único princípio organizador da sociedade, mas princípios; não há mais relações limitadas ao espaço geográfico, mas relações e interconexões globais; não há mais uma centralidade na sociedade, mas, sim, o reconhecimento de diferenças (HALL, 2006). Gênero, nacionalidade, classe social, etnia, posição política, religião, língua, entre outras características, formam a identidade do sujeito pós-moderno, que pode ser, inclusive, contraditória em muitos sentidos; esse é um dos motivos pelos quais, inclusive, falo sobre mulheres em *situação* de refúgio, pois o fator deslocamento não representa a totalidade de sua identidade.

Apesar de nenhuma característica dar conta de representar integralmente a identidade de alguém, a identidade cultural – ilustrada, por exemplo, pela nacionalidade – é parte importante da ideia que cada pessoa faz de si mesma. “A nação não é apenas uma entidade política mas algo que produz sentidos – *um sistema de representação cultural*. As pessoas não são apenas cidadãos/ãs legais de uma nação; elas participam da *ideia* da nação tal como representada em sua cultura nacional” (HALL, 2006, p. 49, grifos do autor). Ou seja, se digo que sou brasileira, é porque sei o que isso significa a partir de um conjunto de símbolos, instituições e representações que indicam como e o que é ser brasileira.

Na perspectiva de Moragas Spà, a identidade cultural tem como pano de fundo “um legado social que deve ser defendido como parte da herança da humanidade”<sup>81</sup> (SPÀ, 1988, p. 2, tradução livre da autora), mas não se resume a essa visão histórica. Se fosse assim, as identidades culturais seriam como “peças de museu, sem implicações para a prática social contemporânea”.<sup>82</sup>

A noção significa exatamente o contrário dessa visão fixa, que é criticada por Spà.

---

<sup>81</sup> No original: “From this perspective, ‘cultural identity’ is a social legacy which should be defended as part of the heritage of humanity”.

<sup>82</sup> No original: “But, in itself, this historical vision must be considered insufficient in as much as it invites us to see ‘cultural identities’ as museum pieces, without implications for contemporary social practice”.

Identidade cultural - baseada em raízes históricas locais, que também são parte da herança da humanidade - deve ser conceitualizada em termos dinâmicos, como a condição para a possibilidade da ação coletiva ou, em termos políticos, como a condição para participação democrática em nossa sociedade (SPÀ, 1988, p. 3, tradução livre da autora).<sup>83</sup>

Geopolítica, linguística, história e aspectos sociais são os elementos que dão dinamicidade para as identidades culturais. Além desses quatro aspectos, Spà (1988) também inclui os meios de comunicação de massa como grandes responsáveis por vários traços da identidade cultural, ao passo que eles também dão dinamicidade para a cultura.

Dentro do campo dos estudos de gênero, área em que o tema da identidade assume caráter fundamental, Richard Miskolci (2009) aponta teóricos e teóricas *queer* como pessoas que lutam pela separação entre identidade e sexualidade, com o objetivo de enfrentar os estigmas sociais. Dentro do movimento, as identidades podem ser vistas como flexíveis, mutantes, cambiáveis, instáveis e dinâmicas. A ideia é fugir do binarismo homem e mulher no que diz respeito a gênero, e colocar o tema para além de uma ideia de identidade fixa, rígida e estática.

Também assume papel importante no significado de identidades culturais as diferenças e as relações entre culturas – sejam estas do tipo de diálogo ou de dominação, como classifica José Luiz Fiorin (2009). Ao mesmo tempo que a ideia de “identidade cultural” pode proteger minorias culturais, essa mesma perspectiva está no discurso de nações dominadoras. Inclusive, a crítica que Spà (1988) faz à noção de “cultura universal” está relacionada ao o que as feministas decoloniais pensam, por exemplo, sobre os direitos humanos. Em ambos os casos, falar de um “universal” pode significar uma forma de homogeneização da cultura local em benefício de culturas locais dominantes. “‘Cultura universal’ deve ser entendida como a relação entre identidades, e não como a homogeneização das diferentes culturas locais em prol do interesse de uma forma particular e dominante de cultural local” (SPÀ, 1988, p. 4, tradução livre da autora).<sup>84</sup>

---

<sup>83</sup> No original: “Cultural identity - based on local historical roots, which are also part of the heritage of humanity - must be conceptualized in dynamic terms, as the condition for the possibility of collective action, or, in political terms, as a condition for forms os democratic participation in our society”.

<sup>84</sup> No original: “‘Cultural universality’ must be understood as a relation between identities, and not as a homogenisation of the world’s different local cultures in the interested of one particular dominant local culture”.

Mas as coisas nem sempre foram assim: antigamente, o sentimento de identificação era em relação à religião, ao grupo étnico e ao povo, por exemplo. Com a modernidade e a industrialização, essa forma de lealdade passa a ser transferida para as culturas nacionais, sob a guarda do Estado-nação (FIORIN, 2009). E com a pós-Modernidade, até a nacionalidade passa a ser um traço deslocado de identidade (HALL, 2006).

A construção da identidade nacional enquanto conceito começa no século XVIII e atinge a plenitude no século XIX – antes disso, o sentimento de pertencimento estava muito mais relacionado a “um sentimento dinástico” (FIORIN, 2009, p. 116). Desde então, para a constituição de uma nação é necessário haver uma história de envolvimento com seus ancestrais, heróis que representam os valores nacionais, uma língua comum, aspectos simbólicos compartilhados (como os monumentos culturais e o folclore), lugares de referência, uma paisagem característica, representações oficiais (hino e bandeira, por exemplo) e costumes específicos.

Com esses atributos desenvolvidos e compartilhados, há a formação da identidade nacional. Há duas formas de gerir a cultura dentro de uma nação: pelos princípios de exclusão e de participação, de acordo com Zilberberg e Fontanille, citados por Fiorin (2009). Na primeira, há a tensão entre o “exclusivo” e o “excluído”, quando a relação entre os valores diferentes atinge seu ápice. No segundo, é a mistura que operacionaliza as relações e leva ao confronto entre “o igual e o desigual”. Ou seja: “há dois tipos fundamentais de cultura: as da exclusão e as da participação, ou, em outras palavras, as da triagem e as da mistura” (FIORIN, 2009, p. 118). Enquanto uma tem a tendência a limitar a movimentação da cultura, a outra favorece o andamento cultural, respectivamente.

Ainda entre os discursos que criam a identidade nacional, estão a estratégia de evocar o passado e o incentivo a um futuro que caminha em direção ao progresso.

As culturas nacionais são tentadas, algumas vezes, a se voltar para o passado, a recuar defensivamente para aquele “tempo perdido”, quando a nação era “grande”; são tentadas a restaurar as identidades passadas. Este constitui o elemento regressivo, anacrônico, da estória da cultura nacional. Mas freqüentemente esse mesmo retorno ao passado oculta uma luta para mobilizar as “pessoas” para que purifiquem suas fileiras, para que expulsem os “outros” que ameaçam sua identidade e para que se preparem para uma nova marcha para a frente (HALL, 2006, p. 56).

A tentativa de expulsar aquela pessoa que é diferente e, portanto, que “ameaça” a identidade nacional é um discurso frequente entre quem não deseja a presença da população refugiada e imigrante. É o que Bauman (2007) afirma em *Estranhos à nossa porta* e que Hall (2006) entende como “comunidade imaginada”. Na série de reportagens “Um mundo de muros” publicada pela *Folha de S.Paulo* em 2017, é possível perceber a presença desse discurso em diversas matérias, das sete no total – especialmente naquelas que falam sobre o fluxo migratório entre Sérvia e Hungria e entre os territórios palestino e israelense.<sup>85</sup>

É curioso pensar que as culturas nacionais unem, pelo menos discursivamente, pessoas de etnias, religiões e ideologias diferentes pelo fato de terem nascido no mesmo local. No Brasil, por exemplo, há a presença de pessoas pretas, brancas, pardas, indígenas e amarelas na população e grupos indígenas que falam mais de 170 línguas, e o que une essa diversidade de indivíduos é a nacionalidade, ou seja, o fato de terem nascido em território brasileiro; são identidades nacionais que “continuam a ser representadas como *unificadas*” (HALL, 2006, p. 62, grifos do autor) – pelo menos nos momentos em que isso é conveniente. Se pessoas tão diferentes já convivem em uma mesma nação, por que não abraçar quem veio de outro país para o Brasil? É na identidade nacional que encontra-se uma resposta possível para essa pergunta.

Uma forma de unificá-las [as culturas nacionais] tem sido a de representá-las como a expressão da cultura subjacente de “um único povo”. A etnia é o termo que utilizamos para nos referirmos às características culturais - língua, religião, costume, tradições, sentimento de “lugar” - que são partilhadas por um povo. É tentador, portanto, tentar usar a etnia dessa forma "fundacional". Mas essa crença acaba, no mundo moderno, por ser um mito. A Europa Ocidental não tem qualquer nação que seja composta de apenas um único povo, uma única cultura ou etnia. *As nações modernas são, todas, híbridos culturais* (HALL, 2006, p. 62, grifos do autor).

Mesmo que Hall (2006) trabalhe cinco pontos que tensionam a identidade na Modernidade tardia, acredito que vale mencionar o processo de globalização, pois ele assume caráter central na fragmentação da identidade, ao provocar transformações no tempo e no espaço. A globalização atua nas identidades nacionais por meio da pretensão à homogeneização cultural, por meio resistência ao fenômeno pelas identidades locais e nacionais e por proporcionar o surgimento de identidades híbridas. “Alguns teóricos

---

<sup>85</sup> Disponível em: < <https://arte.folha.uol.com.br/mundo/2017/um-mundo-de-muros/> >. Acesso em: 30 jan. 2024.



culturais argumentam que a tendência em direção a uma maior interdependência global está levando ao colapso de todas as identidades culturais fortes e está produzindo” uma “fragmentação de códigos culturais” (HALL, 2006, p. 73). O efêmero, o impermanente e o flutuante são estilos incentivados pelas pessoas que fazem a globalização, como entende Milton Santos (2001). E quanto mais expostas às culturas externas, mais difícil é conservar as identidades culturais porque, todos os dias, somos impactadas(os) por uma porção de identidades diferentes (HALL, 2006).

Mas é preciso dizer que, na visão de Stuart Hall (2006), a globalização não deve acabar, definitivamente, com as identidades nacionais. Isso porque ao mesmo tempo que a homogeneização cultural é vista como uma possibilidade por alguns autores e algumas autoras, movimentos que valorizam a diferença e que voltam seu olhar para o local também surgem. “Ao invés de pensar no global como ‘substituindo’ o local seria mais acurado pensar numa nova articulação entre ‘o global’ e ‘o local’” (HALL, 2006, p. 77).

Na mesma linha de pensamento de Hall, Santos (2001, p. 19) considera que a globalização não vai encerrar as diferenças entre países e populações. O que ocorre, ao contrário, é que “as diferenças locais são aprofundadas. Há uma busca de uniformidade a serviço dos atores hegemônicos, mas o mundo se torna menos unido, tornando mais distante o sonho de uma cidadania verdadeiramente universal”.

Usando a cultura como exemplo, Santos (2001, p. 143-144) entende que:

Um primeiro movimento é resultado do empenho vertical unificador, homogeneizador, conduzido por um mercado cego, indiferente às heranças e às realidades atuais dos lugares e das sociedades. Sem dúvida, o mercado vai impondo, com maior ou menor força, aqui e ali, elementos mais ou menos maciços da cultura de massa, indispensável, como ela é, ao reino do mercado, e a expansão paralela das formas de globalização econômica, financeira, técnica e cultural. Essa conquista, mais ou menos eficaz segundo os lugares e as sociedades, jamais é completa, pois encontra a resistência da cultura preexistente. Constituem-se, assim, formas mistas sincréticas, dentre as quais, oferecida como espetáculo, uma cultura popular domesticada associando um fundo genuíno a formas exóticas que incluem novas técnicas.

Também vale reforçar que o processo, em si, de globalização não é homogêneo: ele está presente em diferentes níveis nas regiões ao redor do mundo (SANTOS, 2001). São diferentes, por exemplo, os impactos da globalização no Ocidente e no Oriente pelo fenômeno ser um projeto de exportação do modo de vida ocidental para “o Resto” do

mundo (p. 78), ou seja, do centro para a periferia global, respectivamente, mesmo que essa última esteja mais aberta às influências culturais do lado de lá do planeta.

A idéia de que esses são lugares “fechados” - etnicamente puros, culturalmente tradicionais e intocados até ontem pelas rupturas da modernidade - é uma fantasia ocidental sobre a “alteridade”: uma “fantasia colonial” sobre a periferia mantida pelo Ocidente, que tende a gostar de seus nativos apenas como “puros” e de seus lugares exóticos apenas como “intocados”. Entretanto, as evidências sugerem que a globalização está tendo efeitos em toda parte, incluindo o Ocidente, e a “periferia” também está vivendo seu efeito pluralizador, embora num ritmo mais lento e desigual (HALL, 2006, p. 80).

O Norte Global, inclusive, gosta dos seus nativos intocados e de suas nativas intocadas e a uma distância segura de seu modo de vida. Quando o Ocidente é confrontado com a população subalternizada, como pessoas refugiadas e imigrantes em seu próprio território, o objetivo é encontrar a forma mais rápida possível de dar um outro destino a essas pessoas. Hall (2006), aliás, pensa nos dois grupos como o melhor exemplo da relativização das identidades culturais pela compressão do espaço-tempo.

Com o final da Segunda Guerra Mundial e com os processos de descolonização de países asiáticos, africanos, latinos e caribenhos, ficou nítida a interdependência global. Por conta da pobreza, da seca, da fome, de guerras civis e outros motivos, o “Resto” do mundo acaba aceitando a premissa do consumismo global e passa também a querer estar nos locais exportadores de bens, mensagens e modo de vida. “Esta formação de ‘enclaves’ étnicos minoritários no interior dos estados-nação do Ocidente levou a uma ‘pluralização’ de culturas nacionais e de identidades nacionais (HALL, 2006, p. 83).

A reação que a maior parte da população ocidental tem diante do processo de deslocamento é ver o fenômeno como uma ameaça, muitas vezes voltando-se para o nacionalismo e o fundamentalismo. Por outro lado, quem chega a um determinado país e sente a hostilidade de seus habitantes e suas culturas, pode voltar-se à cultura de origem e mais tradicional. O resultado é uma separação, ainda maior, entre Nós-Outros. Mas entre essas duas atitudes, há um terceiro caminho: o da transculturação, desenvolvido por Fernando Ortiz em seu *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, lançado em 1940.

O antropólogo cubano buscava deixar de lado o conceito de “aculturação”, muito frequente na antropologia inglesa, que previa a aquisição integral da cultura de

terceiros por uma cultura menos dominante. Ou seja, uma cultura “mais fraca” assimilaria outra mais potente. Na obra, Ortiz (1963) entende que o que ocorre, na verdade, é a parcial “desculturação” ou, ainda, a “neoculturação”, quando há a mistura entre duas culturas diferentes. O resultado dessas interações era algo inédito e diferenciado da cultura apresentada anteriormente.

Por “transculturação”, outra expressão criada pelo autor, entende-se a articulação entre diferentes etnias e fenômenos econômicos, políticos, sociais e culturais. A história de uma cultura é, na verdade, composta por cruzamentos de populações, teorias, ideias, etnias, costumes, hábitos, religiões, visões de mundo e filosofias. Para Ortiz (1963), a mestiçagem – ou a transculturação – é a marca de todas as sociedades americanas, no que envolve ideias, produtos, valores, vícios, paixões, línguas etc.

Levando a noção de “transculturação” para a população imigrante e refugiada, é possível dizer que o resultado entre a cultura que carregam e o contato com a cultura do país de acolhida vai dar origem a uma cultura “mestiça”, que mistura os diversos mundos em questão.

Entendemos que el vocabulo transculturación expresa mejor las diferentes fases de proceso transitivo de una cultura a otra, porque éste no consiste solamente en adquirir una distinta cultura, que es lo que en rigor indica la voz anglo-americana aculturation, sino que el proceso implica también necesariamente la pérdida o desarraigo de una cultura precedente, lo que pudiera decirse una parcial desculturación y, además, significa la consiguiente creación de nuevos fenómenos culturales que pudieran denominarse de neoculturación (ORTIZ, 1963, p.103).

Outra visão sobre o encontro entre culturas é a de Hall (2006), por meio do processo de tradução. A noção diz respeito às formações de identidade de pessoas que foram deslocadas para sempre de sua terra natal. Apesar dos fortes laços com o país de origem, não há o objetivo de retornar ao passado. O caminho, então, é o diálogo com as novas culturas que são a sua realidade sem perder completamente a relação com a terra natal. Essa forma de lidar com as identidades origina aquilo que Hall (2006) chama de “culturas híbridas”. Quem vive o hibridismo cultural precisa lidar com pelo menos duas identidades, falar duas linguagens culturais e aprender a pertencer a dois mundos, ao mesmo tempo. A tradução está muito ligada às identidades de pessoas em situação de refúgio e imigrantes que vivem um eterno *entre*.

## **MOBILIZAÇÃO DA MEMÓRIA**

Uma porção de autoras e autores, como Elizabeth Jelin (2002) e Alejandro Baer (2010), consideram que vive-se em um período de valorização da memória, o que pode ser entendido como uma “cultura da memória” diz Jelin (2002, p. 9), citando Huysen (2000). A cultura da memória faz referência a uma época em que o passado assume protagonismo por meio de estudos; restaurações, preservações e destruições de monumentos; disputas narrativas, de saberes e de testemunhos (BAER, 2010).

“Vivimos en la era del testigo”, diz Anette Wieviorka (2006) citada por Baer (2010, p. 143). Biografias, depoimentos sobre datas comemorativas e documentários são exemplos de algumas formas de registros da memória na contemporaneidade, um período em que “el testigo es la voz del pasado y el testimonio el género de la memoria por excelencia” (BAER, 2010, p. 144).

Ao mesmo tempo que “la era del testigo” é atravessada, Jelin (2002) sugere que isso ocorre como uma resposta às mudanças rápidas que a contemporaneidade provoca, uma época em que o efêmero, a rapidez e a transitoriedade da vida são valorizados – Stuart Hall (2006), como mencionado anteriormente, também comunga dessa visão ao tentar encontrar os motivos pelos quais a identidade do sujeito pós-moderno é fragmentada.

Nesse “contra-movimento”, “la memoria tiene entonces un papel altamente significativo, como mecanismo cultural para fortalecer el sentido de pertenencia a grupos o comunidades. A menudo, especialmente en el caso de grupos oprimidos, silenciados y discriminados” (JELIN, 2002, p. 10), compartilhar um passado comum torna possível a construção de confiança entre integrantes de uma mesma coletividade. Esse é um dos motivos pelos quais quero deixar registradas as histórias de vida de mulheres em situação de refúgio e imigrantes: para que vejam-se representadas nas narrativas fruto da oficina de **narrar entre nós**, para que o próprio ato de **narrar entre nós** possa criar um sentimento de pertencimento e para que suas histórias não se percam com o tempo, mas fiquem materializadas em papel.

Se a memória tem esse poder é porque, quando narrada, mobiliza o passado, o presente e o futuro, ao mesmo tempo, além de “referirse a recuerdos y olvidos, narrativas y actos, silencios y gestos. Hay en juego saberes, pero también hay emociones. Y hay también huecos y fracturas” (JELIN, 2002, p. 17) . Ela é “el sentido del pasado en un presente, y en función de un futuro deseado” (p. 12).

Longe de reconstruir perfeitamente o tempo vivido, a memória rompe a separação entre o presente e o passado (BOSI, 1979). “Como interacción entre el pasado y el presente, [a memória] está cultural y colectivamente enmarcada, no es algo que está allí para ser extraído, sino que es producida por sujetos activos que comparten una cultura y un ethos” (JELIN, 2002, p. 89).

A produção simbólica, que é fruto das narrativas da memória – lembrando que falo de histórias não ficcionais –, não trabalha com uma linha cronológica de tempo, mas, sim, com uma perspectiva complexa e dinâmica de tempos. Dessa forma, organizar o caos da vida em um cosmos de sentidos, como propõe Cremilda Medina (2003) sobre as narrativas, pode transformar as(os) narradoras(es). “Y en ese punto de intersección complejo, en ese presente donde el pasado es el espacio de la experiencia y el futuro es el horizonte de expectativas, es donde se produce la acción humana” (JELIN, 2002, p. 13). Seguindo essa mesma linha de raciocínio, Baer (2010) sustenta que o relato testimonial, ou a narrativa de si, tem um aspecto terapêutico não apenas sobre o sujeito, mas sobre o grupo do qual ele faz parte.<sup>86</sup>

Ao destrinchar o significado do verbo “lembrar”, Eclea Bosi (1979, p. 9) constata que: “‘lembrar-se’, em francês *se souvenir*, significaria um movimento de ‘vir’ ‘de baixo’: *sous-venir*, vir à tona o que estava submerso. Esse afloramento do passado combina-se com o processo corporal e presente da percepção”. Ou seja, engana-se quem pensa que a memória faz referência apenas ao passado: ela representa muito mais uma articulação do corpo com o passado, afetando a percepção atual de um determinado assunto, momento ou de uma pessoa. “Pela memória, o passado não só vem à tona das águas presentes, misturando-se com as percepções imediatas, como também empurra, ‘desloca’ estas últimas, ocupando o espaço todo da consciência” (BOSI, 1979, p. 9).

Por mais nítida que nos pareça a lembrança de um fato antigo, ela não é a mesma imagem que experimentamos na infância, porque nós não somos os mesmos de então e porque nossa percepção alterou-se e, com ela, nossas ideias, nossos juízos de realidade e de valor. O simples fato de lembrar o passado, *no presente*, exclui a identidade

---

<sup>86</sup> Interessante dialogarmos aqui com uma perspectiva desenvolvida por Pollak (1992, p. 207, grifos do autor) que coloca lado a lado os frutos da narrativa e da memória – mesmo que ele não use esses termos: “Além do trabalho de enquadramento da memória, há também o *trabalho da própria memória em si*. Ou seja: cada vez que uma memória está relativamente constituída, ela efetua um trabalho de manutenção, de coerência, de unidade, de continuidade, da organização”. Da forma como trabalho a narrativa nesta pesquisa, ela também tem o potencial de estruturação, organização e orientação dos múltiplos acontecimentos do cotidiano.

entre as imagens de um e de outro, e propõe a sua diferença em termos de pontos de vista. (BOSI, 1979, p. 17).

Quando o assunto é memória também não é possível falar de uma solidão de memória, no sentido de que, invariavelmente, toda lembrança é coletiva “porque, em realidade, nunca estamos sós”, diz Maurice Halbwachs (1990, p. 26), que preocupa-se com a relação entre a memória e as instituições sociais. “A memória do indivíduo depende do seu relacionamento com a família, com a classe social, com a escola, com a Igreja, com a profissão; enfim, com os grupos de convívio e os grupos de referência peculiares a esse indivíduo” (BOSI, 1979, p. 17).

Ou seja, sempre carrega-se partes de algum grupo ao qual a pessoa pertence ou com o qual se identifica, mesmo que o esforço de lembrar seja individual. “Cada ‘yo’ está conectado a un ‘nosotros’ por lo que su recuerdo se forja en la interacción con el grupo de pertenencia” (BAER, 2010, p. 132).

É preciso reconhecer que muitas de nossas lembranças, ou mesmo de nossas ideias, não são originais: foram inspiradas nas conversas com outros. Com o correr do tempo, elas passam a ter uma história dentro da gente, acompanham nossa vida e são enriquecidas por experiências e embates. Parecem tão nossas que ficaríamos surpresos se nos dissessem o seu ponto exato de entrada em nossa vida. Elas foram formuladas por outrem, e nós, simplesmente, as incorporamos ao nosso cabedal. Na maioria dos casos creio que este não seja um processo consciente (BOSI, 1979, p. 331).

Entre os dois tipos de memória – a individual e a coletiva – é possível afirmar que a primeira é mais fiel que a segunda, pelo menos enquanto o indivíduo for testemunha do acontecimento. Joël Candau (2014) tece comentários interessantes a respeito da ideia de “memória coletiva”. Para ele, o coletivo da memória é uma representação que não reflete toda a coletividade de fato, mas a experiência de um determinado grupo dentro dessa coletividade. Quando aplicada a um grupo, a memória coletiva pode ser melhor entendida como aspectos semelhantes compartilhados entre um grupo específico. “Devemos, com todo o rigor, considerar a hipótese de que o compartilhamento (crenças, representações) possa ser parcial, relativo a uma parte somente do grupo” (CANDAU, 2014, p. 43). Por isso, citando Tzvetan Todorov, Candau prefere o termo “certa memória comum” em detrimento ao de “memória coletiva”.

A crítica que Candau (2014) faz ao conceito é muito cara a mim, pois entendo que ao falar de mulheres em deslocamento, não é possível falar de apenas uma experiência de refúgio e de imigração, mas de pluralidades de vivências e, por consequência, de complexidades dentro desse grupo. Reconhecer a diversidade de experiências (por conta de orientação sexual, etnia, nacionalidade, classe social e outros fatores, como elencados pelas feministas decoloniais), aliás, é um dos pontos mais importantes para proporcionar a essas mulheres um processo de acolhimento mais efetivo e respeitoso.

Jelin (2002) acredita que o marcador social de gênero impacta até mesmo na forma como homens e mulheres mobilizam a memória, já que os dois grupos priorizam campos sociais e culturais diferentes. Às mulheres, por exemplo, espera-se o foco na família, enquanto o homem dá mais atenção ao trabalho. As mulheres também costumam lembrar-se de acontecimentos com mais detalhes, expressam seus sentimentos de forma mais livre, fazem mais referência às relações interpessoais, tendem a recordar a vida cotidiana e a situação econômica familiar. É como se as recordações das mulheres estivessem sempre postas em relação a outras pessoas (familiares, amigas, colegas de trabalho etc). E foi exatamente isso o que aconteceu nas oficinas de **narrar entre nós** realizadas na Casa de Passagem Terra Nova.

La ambigüedad de la posición de sujeto activo/acompañante o cuidadora pasiva puede entonces manifestarse en un corrimiento de su propia identidad, queriendo «narrar al otro». En las dos acepciones de la palabra «testigo» presentadas más arriba, esto implica una elección de ser testigo-observadora del protagonismo de otro (un hijo detenido-desaparecido, por ejemplo), negando o silenciando el testimonio de sus propias vivencias — aunque obviamente éstas se «cuelan» en relatos que aparentemente están centrados en la experiencia de otros (JELIN, 2002, p. 108).

Quando uma mulher em situação de refúgio ou imigrante busca na memória os motivos que fizeram com que ela precisasse deixar o país de origem, mesmo que tenha sido por opção, sua experiência individual vai ser atravessada pela cultura, política, economia, pelos valores e por outros indivíduos que contribuíram para que essa ação fosse concretizada. A narrativa é de uma pessoa, é certo, mas a lembrança é constituída de múltiplas vozes, rostos e gestos.

Ao contrário da vida dos homens, a das mulheres se caracteriza pela fragmentação, pela interrupção e pela descontinuidade, e que, ao mesmo tempo, elas tendem a se colocar em posições secundárias em relação aos familiares e amigos, o que inviabilizaria o interesse pelas narrativas autobiográficas, centralizadas no próprio eu. Afinal, tendo sido educadas para a maternidade, para serem missionárias, enfermeiras ou professoras, as mulheres foram tacitamente convidadas a se esquecerem de si mesmas, a renunciar ao exame da própria existência, e, acima de tudo, foram estimuladas a cuidar do outro em primeiro lugar (RAGO, 2013, p. 64).

Ao falar de rostos, aliás, é interessante abordar a memória familiar, já que as lembranças de família emergem o tempo todo nas oficinas de **narrar entre nós**. A memória do grupo doméstico é, simultaneamente, una e diferenciada. Os vínculos familiares podem manter-se sólidos, mesmo quando o núcleo em que determinada história se desenvolveu está desfeito. “Esse enraizamento num solo comum transcende o sentimento individual” (BOSI, 1979, p. 344).

A distância física pode, inclusive, ser uma forma de aproximação, quando aquela pessoa que está longe transforma-se em uma figura quase mítica e heroica. “Das oposições exteriores pode a família tirar força para o estreitamento de seus vínculos” (BOSI, 1979, p. 345). É o que parece acontecer quando Ester lembra da mãe e do dinheiro que guardava e multiplicava longe dos olhos das(os) demais integrantes da família ou quando fala de como, quase heroicamente, o marido – que no momento está longe dela – permitiu a ela trabalhar e ter seu próprio salão de beleza.

Se por um lado a lembrança da família é algo que pode sobreviver de forma sólida mesmo com a distância, quando um grupo de pessoas precisa – por vontade ou necessidade – se deslocar várias vezes, pode ocorrer o processo de desenraizamento, que é desagregador da memória (BOSI, 1979). Se as histórias estão ancoradas em casas, ruas, bairros, trajetos, cheiros, sons e cores, imagine o que é romper com tudo isso e refugiar-se em um lugar com casas, ruas, bairros, trajetos, cheiros, sons e cores diferentes? Agora pense nessa situação ocorrendo mais de uma vez, até que a pessoa encontre ou chegue até o local que precisa ou deseja chegar. Colocando-se nesse lugar, fica um pouco mais próxima a compreensão do que significa o desenraizamento.

Destruída a parte de um bairro onde se prendiam lembranças da infância do seu morador, algo de si morre junto com as paredes ruínas, os jardins cimentados. Mas a tristeza do indivíduo não muda o curso das coisas: só o grupo pode resistir e recompor traços de sua vida passada (BOSI, 1979, p. 370).



A destruição física desses espaços até pode ocorrer; mas não é uma garantia que a memória deles vai desvanecer. Simone Weil (2022) constroi a noção de “enraizamento”, que inspira Bosi (1979), e diz respeito aos frequentes deslocamentos causados a partir da modernidade, afastando as pessoas da possibilidade de enraizarem-se em um espaço ou comunidade – mesmo que esse seja um direito fundamental e que seja uma das formas de opressão mais cruéis da contemporaneidade. O desenraizamento abala a participação do ser humano em uma coletividade que guarda aspectos do passado e que faz projeções sobre o futuro.

O enraizamento é porventura a necessidade mais importante e mais desconhecida da alma humana. E também uma das mais difíceis de definir. O ser humano tem raiz na sua participação real, ativa e natural na existência de uma coletividade que conserva vivos certos tesouros do passado e certos pressentimentos do futuro (WEIL, 2022, p. 60).

Falar sobre uma memória individual, então, é falar de uma perspectiva que pode ser alterada de acordo com o tempo, espaço, desejos e relações construídas ao longo da vida pelo ser que lembra.

Esos sentidos se construyen y cambian en relación y en diálogo con otros, que pueden compartir y confrontar las experiencias y expectativas de cada uno, individual y grupalmente. Nuevos procesos históricos, nuevas coyunturas y escenarios sociales y políticos, además, no pueden dejar de producir modificaciones en los marcos interpretativos para la comprensión de la experiencia pasada y para construir expectativas futuras (JELIN, 2002, p. 13).

A memória deixa de ser entendida como um repositório imutável de lembranças para assumir um caráter dinâmico e em permanente transformação por meio da contínua reconstrução do passado (BAER, 2010). Ela “se integra (...) em tentativas mais ou menos conscientes de definir e de reforçar sentimentos de pertencimento e fronteiras sociais entre coletividades de tamanhos diferentes” (POLLAK, 1989, p. 9).

A dinamicidade que a memória assume acarreta num certo tipo de construção social, assumindo algumas possibilidades: uma tendência de criar esquemas de narração comuns ao grupo em questão; desenvolvimento de pontos de vista compartilhados pelo grupo; a reprodução apenas daquilo que é lembrado pela coletividade; a omissão daquilo que não foi testemunhado, porque não é tema de conversas e narrações; e a ideia

de que quando não há o reforço do grupo, um determinado fato só pode ter sido sonhado ou imaginado (BOSI, 1979).

Mas não basta apenas a capacidade de lembrar para garantir que as memórias dos diferentes grupos sociais saiam da esfera privada e alcancem a esfera pública. Existem verdadeiras “batalhas da memória”, como diz Michael Pollak (1989, p. 4), que se opõem à “memória oficial, no caso a memória nacional”, que são as “memórias subterrâneas”. Uma vez que elas adentram o terreno das narrativas, entram em disputa os sentidos do passado.

Um acontecimento que se desenrolou no passado pode ter consequências na vida presente de quem o vivenciou, invadindo o tempo atual. É o caso de pessoas que passaram pela experiência de perder uma guerra, pela subordinação a poderes de fora daqueles do próprio local (como países que ocupam outro território que não o seu por meio da violência) e que tem como resposta silêncios, compulsões ou repetições (JELIN, 2002). No caso de mulheres em situação de refúgio, é muito comum obter o silêncio como resposta quando o assunto é o motivo que fez com que elas precisassem se deslocar. Mas “la contracara de esta presencia sin agencia es la de los seres humanos activos en los procesos de transformación simbólica y de elaboración de sentidos del pasado” (JELIN, 2002, p. 14).

Paul Ricoeur identifica como “esquecimento evasivo”, que é diferente do silêncio, o ato de não querer recordar de algo que pode ferir quem lembra. O “esquecimento invasivo” está presente nos momentos que se seguem a uma catástrofe social, como massacres e genocídios, e representam a vontade de querer esquecer para dar continuidade à vida (JELIN, 2002).

Questões do tipo como e quando rememorar algo também fazem diferença para quem lembra. Se em uma das aulas de português, por exemplo, um determinado assunto sobre a vida foi “esquecido”, isso não quer dizer que o mesmo vai ocorrer em todas as ocasiões e momentos. Algumas situações podem evocar memórias e outras o silêncio. O silêncio também pode ser uma resposta a um receio de não ser compreendida(o) – quando o assunto são mulheres em situação de refúgio e imigrantes, acredito que esse tipo de silêncio é ainda mais sintomático porque há, logo de saída, a barreira do idioma e a da própria experiência do deslocamento que pode não ser compartilhada entre todas as pessoas envolvidas na conversa –, além de poder se fazer presente quando quem

lembra entende que quem recebe a informação não tem uma escuta atenta para o que é narrado.

Uma das justificativas possíveis para esse silêncio, quando ele se manifesta, é o fato de que acessar as memórias de um passado eventualmente traumático é um tipo de nova vivência (geralmente violenta) do ato, que atravessa o presente sem ser convidado. “Es la imposibilidad de dar sentido al acontecimiento pasado, la imposibilidad de incorporarlo narrativamente, coexistiendo con su presencia persistente y su manifestación en síntomas, lo que indica la presencia de lo traumático” (JELIN, 2002, p. 28). Mas se o “problema” está no acesso a alguma memória, a “solução” também passa por ela:

Para salir de esta situación se requiere «trabajar», elaborar, incorporar memorias y recuerdos en lugar de re-vivir y actuar. En el plano psicoanalítico, el tema se refiere al trabajo de duelo. El trabajo del duelo implica un «proceso intrapsíquico, consecutivo a la pérdida de un objeto de fijación, y por medio del cual el sujeto logra desprenderse progresivamente de dicho objeto» (Laplanche y Pontalis, 1981: 435). En ese proceso, la energía psíquica del sujeto pasa de estar «acaparada por su dolor y sus recuerdos» y recobra su libertad y su desinhibición. Este trabajo lleva tiempo, «se ejecuta pieza por pieza con un gasto de tiempo y de energía [...]» (Freud, 1976: 243). Implica poder olvidar y transformar los afectos y sentimientos, quebrando la fijación en el otro y en el dolor, aceptando «la satisfacción que comporta el permanecer con vida». Hay un tiempo de duelo, y «el trabajo de duelo se revela costosamente como un ejercicio liberador en la medida en que consiste en un trabajo de recuerdo» (Ricoeur, 1999: 36) (JELÍN, 2002, p. 15).

Hannah Arendt (1972) entende que jogar luzes sobre um determinado sofrimento experienciado é uma forma de preservar a própria vida. Dessa forma, registrar o **narrar entre nós** é uma maneira de lidar com as próprias violências vividas e chamar atenção para que atitudes sejam tomadas, para que elas não se repitam.

A memória pode fazer com que as protagonistas desta pesquisa olhem para o seu passado, para os sonhos e desejos futuros – já que a memória diz respeito ao tempo que já passou e às expectativas para o que está por vir (JELIN, 2002). E é pela linguagem que a memória é melhor socializada: “as convenções verbais produzidas em sociedade constituem o quadro ao mesmo tempo mais elementar e mais estável da memória coletiva” (BOSI, 1979, p. 19).

Indo mais além, Charles Bartlett, citado por Bosi (1979), considera que o conteúdo da recordação não desperta a linguagem em estado puro, mas é abordada a

partir da perspectiva cultural e ideológica em que a pessoa que lembra está situada. Esse processo é chamado de “convencionalização”, que é “a rigor, um trabalho de modelagem que a situação evocada sofre no contexto de ideias e valores dos que a evocam” (BOSI, 1979, p. 26).

Como estamos na era da “cultura da memória” (JELIN, 2002), é natural que as narrativas de vida despertem interesse de pesquisa, ainda mais quando se fala das pessoas em situação de refúgio que vivem uma das maiores crises humanitárias da história desde a Segunda Guerra Mundial, como foi definido durante a World Humanitarian Summit (Cúpula Mundial Humanitária), realizada em Istambul, em 2017. Acrescente-se a isso o atravessamento de uma crise de identidade do sujeito pós-moderno (HALL, 2006) e o importante papel da memória no fortalecimento do sentimento de pertencimento a um grupo e da valorização da auto-estima.

Reunir as histórias de vida, mobilizadas pela memória, de mulheres em deslocamento em uma roda de conversas é reconhecer que naquele grupo estarão expostas diferentes experiências de refúgio e imigração, seja por conta de aspectos culturais, raciais, étnicos ou de classe, por exemplo, e que essa pluralidade pode contribuir para acionar diferentes lembranças e para, quem sabe, atribuir sentidos mais complexos aos acontecimentos que atravessaram a vida de cada integrante do grupo. Se a memória é sempre coletiva, como diz Halbwachs (1990), por que não tecer as narrativas coletivamente?

Mas além de falar sobre suas histórias de vida, há outro ponto muito importante nos encontros do grupo: a escuta atenta dos sentidos tecidos pelas outras pessoas e a mobilização de todos os sentidos no momento das oficinas. Se a articulação da memória pode atribuir novos sentidos aos processos históricos, confrontar expectativas e ampliar percepções políticas, sociais e culturais para um único indivíduo (JELIN, 2002), é de se imaginar – e apostar – que a produção simbólica coletiva pode fazer desse processo algo ainda mais enriquecedor.

Também é importante ouvir as histórias de vida de forma coletiva porque a memória não é um arquivo onde as informações ficam depositadas de forma estática. Ela é, na verdade, o contrário disso: a memória situa o passado em um processo de reconstrução atravessado por lugares, pessoas, acontecimentos do presente e expectativas futuras. Esse “eterno devir” da memória nos faz questionar como as lembranças de cada integrante das rodas de conversa podem dialogar entre si e o que

acontece quando a memória da experiência de refúgio de cada pessoa é atravessada por outras experiências do tipo. “A narração da própria vida é o testemunho mais eloquente dos modos que a pessoa tem de lembrar. É a *sua* memória” (BOSI, 1979, p. 29, grifos da autora).

Conhecer e documentar as histórias de vida é, na verdade, ter a vivência dessas mulheres registradas para que suas narrativas existam para além delas mesmas e desta pesquisa, para que perdurem no tempo, para que não sejam esquecidas e para que sirvam de registro de uma das maiores características da contemporaneidade: os deslocamentos por questões étnicas, raciais, políticas, climáticas e de gênero.

Nesse processo, é preciso ter cuidado para não ocorrer os “abusos de memória”, expressão de Todorov (1998) trabalhada por Jelin (2002, p. 16), que significa a obrigação de recordar um determinado acontecimento. Para que isso não aconteça, é necessário “aprender a recordar”. Esse é um dos motivos pelos quais não decidi definir os temas das oficinas de **narrar entre nós** ou insistir para que fossem desdobrados assuntos sobre os quais as protagonistas desta pesquisa não estavam confortáveis para falar. Isso porque, entre vários motivos, este estudo está situado no campo da comunicação e não no da psicologia. E adotar essa prática, iria requerer repertório e estudos que são diferentes daqueles mobilizados pela Comunicação.

## ARTESANIA DO NARRAR

Eclea Bosi (1979, p. 42) questiona a si mesma: “por que decaiu a arte de contar histórias? Talvez porque tenha decaído a arte de trocar experiências. A experiência que passa de boca em boca e que o mundo da técnica desorienta”. Aí me questiono: será mesmo que a arte de contar histórias está em decadência?

Entre os anos de 2020 e 2021, por exemplo, os dois períodos mais críticos da pandemia de covid-19, cerca de 50% de brasileiras(os) assinaram um novo serviço de *streaming* de vídeo – desse número, 80% afirmaram que não devem cancelar as assinaturas ao final do período pandêmico (PANDEMIA INFLUENCIOU, 2022).<sup>87</sup> A emergência sanitária, entre outros fatores, também acarretou no crescimento de 30% do mercado livreiro no país (CORSINI, 2022).<sup>88</sup> E ainda na esfera da literatura, o consumo de livros do gênero “fantasia” cresceu 61% em 2021 em comparação a 2020; só os

<sup>87</sup> Disponível em: < <https://www.meioemensagem.com.br/midia/pandemia-influenciou-aumento-nas-assinaturas-de-streaming> >. Acesso em: 27 jan. 2023.

<sup>88</sup> Disponível em: < <https://www.cnnbrasil.com.br/nacional/consumo-de-livros-em-2021-foi-cerca-de-30-maior-do-que-em-2020-diz-pesquisa/> >. Acesso em: 27 jan. 2023.

livros infanto-juvenis tiveram crescimento de 24% de comercialização (TOZATI, 2021).<sup>89</sup>

As narrativas presentes nos livros, nos filmes, nas séries de televisão e nas telenovelas passaram a ser uma janela para o mundo de bilhões de pessoas que tiveram que passar pela experiência do *lockdown*. Narrar e consumir narrativas, então, passou a ser uma forma de atestar “a desorientação do vivente” da década de 20 do século XXI (BOSI, 1979, p. 44).

Narração e comunicação possuem propósitos parecidos: o sentido original de “comunicar” é “pôr em comunhão” e o que a narrativa busca não é a transmissão de um acontecimento, mas a construção do seu desenrolar até que a estória – ou a história – faça sentido para quem nela mergulha.

Entre o ouvinte e o narrador nasce uma relação baseada no interesse comum em conservar o narrado que deve poder ser reproduzido. A memória é a faculdade épica por excelência. Não se pode perder, no deserto dos tempos, uma só gota de água irisada que, nômades, passamos do côncavo de uma para outra mão. A história deve reproduzir-se de geração a geração, gerar muitas outras, cujos fios se cruzem, prolongando o original, puxados por outros dedos (BOSI, 1979, p. 48).

A mitóloga Karen Armstrong (2005) considera que “somos criaturas em busca de sentido” e, ao narrar situamos “nossas vidas num cenário mais amplo”, o que dá “a sensação de que a vida, apesar de todas as provas caóticas e arrasadoras em contrário, possui valor e significado”.<sup>90</sup> Em comunhão com esse sentido de narrativa, Medina (2003, p. 47-48) considera a atividade como “vital” e “uma das respostas humanas diante do caos”.

Ao se dizer, o autor se assina como humano com personalidade; ao desejar contar a história social da atualidade, o jornalista cria uma marca mediadora que articula as histórias fragmentadas; ao traçar a poética intimista, que aflora do seu e do inconsciente dos contemporâneos, o artista conta a história dos desejos. Da perspectiva individual, sociocomunicacional ou artística, a produção simbólica oxigena os impasses do caos, da entropia, das desesperanças, e sonha com um cosmos dinâmico, emancipatório (MEDINA, 2003, p. 48).

---

<sup>89</sup> Disponível em: < <https://periodico.sites.uepg.br/index.php/todas-as-noticias/236-cultura/2347-consumo-de-literatura-fantastica-cresce-na-pandemia> >. Acesso em: 27 jan. 2023.

<sup>90</sup> Versão para Kindle do livro *Breve história do mito* (2005). Citação localizada na posição 24.

A esfera da mitologia, na qual Armstrong (2005) trabalha, é bastante próxima da narrativa: em seu sentido original grego, *mythos* significa contar ou narrar (CHAUI, 2000). As narrativas, então, eram uma forma de apreensão do mundo na Grécia Antiga. Eram eles que ajudavam a entender os fenômenos da natureza, os sentimentos humanos e o sentido da vida.

No que diz respeito às histórias de vida, Dimas Künsch (2005, p. 17) apresenta um efeito da narrativa que acredito estar relacionado a escolha pelo narrar a si em coletividade nas oficinas de **narrar entre nós**: ao narrar, “o sujeito se instaura como sujeito, agente, protagonista, no ato de fazer uso da palavra e costurar os sentidos da sua vida em desordem”. Falar de sua história de vida – e ouvir a de outras pessoas – também contribui para os processos de identificação, ao possibilitar o sentimento de que não se está só no mundo.

Foucault (1984) também vê na narração, mais especificamente na narração de si, uma atividade existencial. Ela é uma atividade ética, que pode ser entendida como prática da liberdade, como um tipo de cuidado de si e abertura diante do outro, num contexto relacional. A escrita de si – aqui acredito que posso ampliar para o narrar a si – é uma forma de tornar-se sujeito de si, a partir da reinvenção da subjetividade. “Narrar é inscrever-se, é constituir-se publicamente, dando visibilidade e sentido à própria vida” (RAGO, 2013, p. 140).

Walter Benjamin, ensaísta alemão, também era preocupado com o futuro da narração. Em um de seus textos mais famosos, *O narrador* (1994), ele afirma que “a arte de narrar está em vias de extinção” (p. 197). A maneira como Bosi (1979) é inspirada por Benjamin é evidente em diversos momentos de sua obra, como quando autora e autor entendem que as dificuldades pelas quais a narração atravessa estão relacionadas à limitação na “faculdade de intercambiar experiências” (BENJAMIN, 1994, p. 198).

É certo que eventos traumáticos podem abalar a memória e, com isso, a capacidade – ou o interesse – de narrar. Um mundo atolado em guerra, exploração econômica, inflação e violência gera sujeitos desmoralizados e, com isso, desafetos ao ato de narrar; “as experiências estão deixando de ser comunicáveis” (BENJAMIN, 1994, p. 199). Por outro lado, esse mesmo mundo parece ter gerado pessoas que têm dificuldades em escutar. E, como já visto, a narrativa pressupõe alguém que quer – ou precisa – contar uma história e outra pessoa que está disposta a escutar com atenção.

O processo de incomunicabilidade das experiências está longe de ser um traço desenvolvido a partir da Modernidade. Ele “tem se desenvolvido concomitantemente com toda uma evolução secular das forças produtivas” (BENJAMIN, 1994, p. 201). Benjamin valoriza a oralidade em detrimento ao romance, situando a primeira como forma de prestígio da narração.

A permanência no tempo também é atributo importante para a narrativa. A procura cada vez maior por informações vai estremecendo o reinado da narração. Enquanto a primeira tem valor pelo que significa no momento em que é novidade, a segunda guarda sua capacidade de desenvolvimento sem se importar com a passagem dos dias. “Ela se assemelha a essas sementes de trigo que durante milhares de anos ficaram fechadas hermeticamente nas câmaras das pirâmides e que conservam até hoje suas forças germinativas” (BENJAMIN, 1994, p. 204).

O narrador para Benjamin (1994) parece ser um sujeito livre de conceitos, que pensa o ato de narrar como atividade artesanal e que precisa que seu ouvinte ou sua ouvinte tenha tempo de fruir daquilo que é contado, já que “quanto mais o ouvinte se esquece de si mesmo, mais profundamente se grava nele o que é ouvido” (BENJAMIN, 1994, p. 205). E imerso num contexto em que o ser humano “não cultiva o que não pode ser abreviado” (p. 206), citando Paul Valery, o resultado só pode ser o desmoronamento da comunidade de narradores.

A alma, o olho e a mão estão assim inscritos no mesmo campo. Interagindo, eles definem uma prática. Essa prática deixou de nos ser familiar. O papel da mão no trabalho produtivo tornou-se mais modesto, e o lugar que ela ocupava durante a narração está agora vazio. (Pois a narração, em seu aspecto sensível, não é de modo algum produto exclusivo da voz. Na verdadeira narração, a mão intervém decisivamente, com seus gestos, aprendidos na experiência do trabalho, que sustentam de cem maneiras o fluxo do que é dito) (BENJAMIN, 1994, p. 220-221).

Dessa forma, quem narra, não o faz apenas com a voz, as mãos e a memória: a narrativa “é uma relação alma, olho e mão: assim transforma o narrador sua matéria, a vida humana” (BOSI, 1979, p. 49). Trocas de olhares, gestos e toques, aliás, sempre estiveram presentes entre as mulheres em situação de refúgio usuárias da Casa de Passagem Terra Nova e entre as participantes das oficinas promovidas pelo Projeto Cerzindo. Enquanto um acenar com a cabeça encorajava a continuidade da fala, por outro lado, um olhar para o chão era um indicativo de que alguém ali estava olhando



para dentro de si. Se o ato de narrar vem da experiência de vida, ali estavam algumas narradoras que compartilhavam da “atmosfera sagrada” (BOSI, 1979, p. 49) de quem pode contar histórias.

### **NARRAR ENTRE NÓS: UMA PROPOSTA METODOLÓGICA**

As Histórias de Vida são privilegiadas quando o assunto é o conhecimento dos sujeitos subalternos ou das narrativas contra-hegemônicas – como a das mulheres em situação de refúgio e imigrantes – pois “essa abordagem faz da empatia com os grupos dominados estudados uma regra metodológica e reabilita a periferia e a marginalidade” (POLLAK, 1989, p. 4).

Foi a partir da Segunda Guerra Mundial, mais especificamente após a experiência do nazismo e do depoimento de Adolf Eichmann<sup>91</sup> – um dos principais nomes por trás da deportação de judeus europeus e judias europeias durante o Holocausto – que os testemunhos, o silêncio e a escuta das histórias de vida passaram a chamar atenção de diferentes áreas do conhecimento – isso tanto da perspectiva de quem produz quanto de quem consome as narrativas (JELIN, 2002).

O testemunho de sobreviventes durante o julgamento de Eichmann, que ocorreu em 1961, foi essencial como prova jurídica e como estratégia da acusação, pois “se trataba de traer al centro de la escena mundial la memoria del genocidio como parte central de la identidad judía. Aparece el «testigo» como elemento central del juicio” (JELIN, 2002, p. 83). Os anos de 1980 dariam início, então, à era do testemunho (JELIN, 2002).

E, desde essa época, falar sobre as histórias de vida impõe alguns desafios: os obstáculos pessoais de quem viveu uma situação limite para desenvolver uma narrativa; lidar com a escolha pelo silêncio; “los huecos y vacíos que se producen, lo que se puede y lo que no se puede decir, lo que tiene y no tiene sentido, tanto para quien lo cuenta como para quien escucha” (JELIN, 2002, p. 80); e os efeitos, usos, impactos e apropriações de sentido das histórias de vida na e pela sociedade.

Compartilhar um testemunho possui pelo menos duas possibilidades: a da narrativa em primeira pessoa de quem viveu uma experiência e, posteriormente, fala sobre ela; e a participação de quem narra como observador(a) de um acontecimento,

---

<sup>91</sup> A história sobre o julgamento de Eichmann pode ser conhecida no famoso livro reportagem de Hannah Arendt, *Eichmann em Jerusalém* (2008b). A escritora, de origem judaica, participa do julgamento de um dos maiores nomes do partido Nazista e relata o que ocorreu durante aqueles dias em Jerusalém.

mas sem participação direta nele. Esse segundo tipo de testemunho tem como função confirmar a existência de um determinado feito (JELIN, 2002). Nesta pesquisa, me interessa, acima de tudo, a narrativa em primeira pessoa, de alguém que narra uma situação que atravessou.

Ainda sobre este estudo, o foco aqui não é na reprodução das épicas histórias que abordam “vidas exemplares”, que exaltam “o heroísmo” em narrativas “lineares que” mostram as “ascensões” das personagens “sem ambiguidades” (SELIGMANN-SILVA, 2013, p. 15). Esse tipo de texto, segundo Margareth Rago (2013), está muito mais relacionado, inclusive, ao que se conta sobre as “façanhas de ‘grandes homens’” (SELIGMANN-SILVA, 2013, p. 15). O que interessa aqui é o que as protagonistas da pesquisa entendem que é importante compartilhar e da forma como acreditam que precisam narrar. Não há a tentativa de contar a história de uma vida de superação ou de valorização de um trauma. O que se quer é entender o fenômeno do deslocamento e aprender aquilo que as mulheres em situação de refúgio e imigrantes entendem como fundamental no processo de interação sociocultural.

Enquanto as histórias de vida masculinas costumam obedecer a um roteiro que narra as “façanhas dos grandes homens”, a narrativa sobre as mulheres “não recua diante dos acidentes, das quebras e rupturas, não deleta as ambiguidades das situações vividas” e nem apaga “os momentos de derrota, com todo o custo que representaram” (SELIGMANN-SILVA, 2013, p. 15). O **narrar entre nós** das mulheres normalmente busca tornar a vivência da dor um processo como algo coletivo e não mais isolado. É uma tentativa de legitimar suas vivências e a maneira como olham para si e para suas trajetórias de vida.

As narrativas de vida “devem ser consideradas como instrumentos de reconstrução da identidade, e não apenas como relatos factuais. Por definição, a história de vida ordena acontecimentos que balizaram uma existência” (POLLAK, 1989, p. 14). É por essa articulação entre sujeitos subalternos, empatia, memória – constituída por acontecimentos, personagens e lugares –, identidade e Histórias de Vida que entendo essa última como uma metodologia de pesquisa pertinente para propor as oficinas de **narrar entre nós** para mulheres refugiadas e imigrantes.

O tema das histórias de vida pode até ter despertado um interesse maior em quem produz e consome essas narrativas dos anos de 1980 para cá. Mas está longe de ser a primeira vez em que isso ocorreu. Um dos antecedentes do *Homo sapiens*, o *Homo*

*naledi*, já enterrava seus mortos e gravava símbolos nas cavernas. Em junho de 2023, pesquisadoras(es) descobriram, na África do Sul, crânios de adultas(os) e crianças *Homo naledi* que, ao morrer, foram deixados em posição fetal dentro de cavernas e cobertos por terra. Esses enterros são, pelo menos, 100 mil anos mais antigos do que aqueles que os *Homo sapiens* realizavam. Ao mesmo tempo, enquanto esses últimos gravavam símbolos nas paredes das cavernas há 80 mil anos e os neandertais há 60 mil anos, os *Homo naledi* já o faziam entre 241 e 335 mil anos (STRICKLAND, 2023).<sup>92</sup>

A descoberta indica a importância da produção simbólica para os *Homo naledi*: cientistas acreditam que os enterros eram intencionais e que os símbolos em formato de cruzes, jogos da velha e outras formas continham significados. Dessa forma, os seres humanos não seriam os únicos a produzir símbolos e nem teriam inventado a produção simbólica (STRICKLAND, 2023).

Cientistas mostram-se surpresos(as) com a descoberta porque o *Homo naledi* compartilha de algumas semelhanças com o *Homo sapiens*, como o porte ereto e a capacidade de manipular objetos com a mão, mas as diferenças costumavam chamar mais a atenção das(os) estudiosas(os): o *Homo naledi* é conhecido por ter o cérebro menor, ser mais baixo e mais fortes (STRICKLAND, 2023).

Retomando o tema das histórias de vida milhares de anos mais à frente, pensar nelas como um caminho de pesquisa é valorizar a diversidade de vivências das mulheres que viveram o deslocamento. As Histórias de Vida, como método, se colocam abertas à multiplicidade de narrativas – “a história está se transformando em *história*, histórias parciais e plurais” (POLLAK, 1989, p. 10, grifo do autor); de vozes – “a polifonia das datas fixadas” (p. 10); de realidades – “temos uma possibilidade, não de objetividade, mas de objetivação, que leva em conta a pluralidade das realidades e dos atos” (p. 11); e de tempos, já que são ancoradas na memória, que, por sua vez, não lida apenas com a narrativa linear.

A história de uma vida pode ser “múltipla, heterogênea, contraditória, como os desvãos e largos batentes onde as criaturas se abrigam e se escondem, permanecendo, contudo, no aberto das ruas” (CHAUÍ, 1979, p. XIX-XXX). Daí a obsessão desta pesquisa em não eliminar as contradições.

Não há resposta única quando o assunto é o compartilhamento das histórias de vida. Em *Los hundidos y los salvados* (1989), Primo Levi relata as várias maneiras com

---

<sup>92</sup> Disponível em: < <https://www.cnnbrasil.com.br/tecnologia/misteriosa-especie-humana-de-cerebro-pequeno-enterrava-os-mortos-100-mil-anos-antes-do-homem-moderno/> >. Acesso em: 18 fev. 2024.

as quais seus amigos sobreviventes dos campos de concentração nazistas lidaram com o relato de suas experiências: como ele, algumas pessoas sentiram a necessidade de falar, sempre que possível, do terror de Auschwitz; outras só conseguiram expressar algo sobre o assunto cinquenta anos depois do ocorrido; e, claro, há ainda quem tenha se recusado a voltar ao assunto por toda a vida.

Na esteira da diversidade que envolve as histórias de vida, Marie Christine Josso (2007, p. 3, grifos da autora) afirma que trabalhar com essa metodologia é:

*Colocar em evidência a pluralidade, a fragilidade e a mobilidade de nossas identidades ao longo da vida. Às constatações que questionam a representação convencional de uma identidade, que se poderia definir num dado momento graças à sua estabilidade conquistada, e que se desconstruía pelo jogo dos deslocamentos sociais, pela evolução dos valores de referência e das referências socioculturais, junta-se a tomada de consciência de que a questão da identidade deve ser concebida como processo permanente de identificação ou de diferenciação, de definição de si mesmo, através da nossa identidade evolutiva, um dos sinais emergentes de fatores socioculturais visíveis da existencialidade.*

As histórias de vida não pressupõem regras metodológicas rígidas, um tempo exclusivamente linear e nem um “texto” livre de contradições. Para entrar em contato com a narrativa de cada pessoa, de acordo com Franco Ferrarotti (2007, p. 27), é necessário, acima de tudo, a abertura ao outro e uma atitude de respeito e empatia.

*Se estableció entre nosotros una corriente “empática”, frágil, pero suficientemente sostenida y basada en un proceso de interacción que canceló, al menos por un tiempo, las asimetrías culturales y los “saltos” de la estratificación social. La recopilación de la historia de vida implica, para el investigador, algunas renunciaciones y la aceptación de algún principio ético más bien importante. Es necesario renunciar a la cultura entendida como capital privado e instrumento antagónico de confrontación y de poder, y al unísono requiere aceptar colocarse en la misma longitud de onda del interlocutor, reconocer que investigador e “investigado” se hallan relacionados, en el mismo título, en la misma empresa.*

A abertura ao outro, em um movimento de empatia e de desmonte das assimetrias culturais, doutrinárias e teóricas são essenciais ao pedir para que alguém pratique o **narrar entre nós**. Isso porque as pessoas que vão compartilhar suas histórias de vida estão diante, na maioria das vezes, de alguém desconhecido e que está pedindo algo que não é natural ou espontâneo. “Uma pessoa a quem nunca ninguém perguntou

quem ela é, de repente ser solicitada a relatar como foi a sua vida, tem muita dificuldade para entender esse súbito interesse” (POLLAK, 1989, p. 13). Mas quando essa cumplicidade entre quem narra e quem escuta se dá pode significar

Um desejo de pôr em questão a própria existência, sob o efeito de uma necessidade íntima, de um desacordo do sujeito com a sua própria vida (Gusdorf, 1991, p. 11). Exprime uma necessidade de parar repentinamente, de repensar a própria trajetória, de avaliar suas ações e perguntar se valeu a pena, se o tempo não foi perdido em coisas inúteis, a ansiedade ou angústia suscitando a necessidade da revisão com um desejo latente de justificação (RAGO, 2013, p. 57).

Citando Laub (1992), Jelin (2002, p. 84) traça paralelos entre a escuta na clínica psicanalítica e a entrevista testemunhal – mesmo que esta pesquisa não esteja situada em nenhum dos dois campos, já que está na área da Comunicação e no desenvolvimento da metodologia de **narrar entre nós** que busca fugir da “dureza” que, muitas vezes, as entrevistas significam – a perspectiva que a socióloga argentina apresenta foi a que encontrei ao ir a campo.

En ambos casos, dice, el pacto se basa en una presencia no obstructiva u obstruyente, pero visible y activa de quien escucha. El equilibrio es inestable y difícil de mantener, la alerta es permanente. La narrativa de la víctima comienza en una ausencia, en un relato que todavía no se sustanció. Aunque haya evidencias y conocimientos sobre los acontecimientos, la narrativa que está siendo producida y escuchada es el lugar donde, y consiste en el proceso por el cual, se construye algo nuevo. Se podría decir, inclusive, que en ese acto nace una nueva «verdad».

A partir do momento em que o **narrar entre nós** emerge, todas as envolvidas nas oficinas passam a presenciar o surgimento de novos sentidos em um pacto de cumplicidade. “Cuando no ocurre este proceso empático, cuando el contar – repetitivo o no - no incluye a un otro que escucha activamente, puede transformarse en un volver a vivir, un revivir el acontecimiento” (JELIN, 2002, p. 85). Para que isso não aconteça, é mais importante “la ‘alteridad’ en diálogo” do que “la identificación” (p. 86). Ou seja, nem sempre ter a mesma experiência que o sujeito que narra é garantia de um processo empático e respeitoso, já que “el diálogo intercultural, como en muchos otros procesos sociales, es también aquí fuente de creatividad”. (p. 86).

Dessa forma, se estimular alguém a abordar um passado traumático ou a incerteza diante do futuro já é algo difícil, fazer isso diante de pessoas desconhecidas é

ainda mais desafiador. Para tentar ultrapassar a barreira que se coloca entre pesquisadora e protagonistas de pesquisa, entendo que pode ser muito interessante ouvir as histórias de vida das mulheres em situação de refúgio em uma roda de conversa, numa combinação de metodologias de pesquisa. Ultrapassar essa barreira é interessante para que o ato de narrar não signifique “também sofrer quando aquele que registra a narrativa não opera a ruptura entre sujeito e objeto” (BARBOSA, 1979, p. XIII).

As Rodas de Conversa podem ser entendidas “no âmbito da pesquisa narrativa” como uma forma de produzir dados em que o pesquisador se insere como sujeito da pesquisa pela participação na conversa e, ao mesmo tempo, produz dados para discussão” (MOURA; LIMA, 2014, p. 99). Como entendo que o refúgio e a imigração, por si só, já são temas complexos e sensíveis para quem precisou passar por essa experiência, é fundamental criar um espaço seguro e o mais confortável possível para o compartilhamento das histórias de vida.

É assim também com as rodas de conversa, quando utilizadas como instrumento de pesquisa, uma conversa em um ambiente propício para o diálogo, em que todos possam se sentir à vontade para partilhar e escutar, de modo que o falado, o conversado seja relevante para o grupo e suscite, inclusive, a atenção na escuta. Nas rodas de conversa, o diálogo é um momento singular de partilha, porque pressupõe um exercício de escuta e de fala, em que se agregam vários interlocutores, e os momentos de escuta são mais numerosos do que os de fala. As colocações de cada participante são construídas por meio da interação com o outro, seja para complementar, discordar, seja para concordar com a fala imediatamente anterior. Conversar, nessa acepção, significa compreender com mais profundidade, refletir mais e ponderar, no sentido de compartilhar. (MOURA; LIMA, 2014, p. 100).

Por meio das rodas de conversa é possível dialogar sobre uma temática específica de maneira coletiva e, ao mesmo tempo, realizar uma escuta atenta de si e das demais pessoas integrantes do debate. A metodologia pode promover a reflexão sobre o assunto discutido pelo grupo, com o objetivo de trocar experiências e vivências, divulgar um determinado assunto, reconstruir fatos, compartilhar saberes e construir conhecimentos de forma coletiva (MOURA; LIMA, 2014).

Quero situar que esta pesquisa não está interessada no ato de **narrar entre nós** de mulheres em situação de refúgio e imigrantes com o objetivo de historicizar suas experiências, mas, sim, de conhecer aquilo que emerge quando elas praticam o **narrar entre nós**, investigar a produção simbólica produzida por elas e saber se as oficinas

trazem algum benefício relacionado à interação sociocultural do grupo. Diante disso, não estou atrás da “verdade” por trás das jornadas de cada uma dessas mulheres, mas da forma como elas narram sua própria subjetividade, “uma vez que cada um vê o objeto a partir do seu lugar no mundo e constrói sua narrativa de forma seletiva, marcando sua trajetória de acordo com sua concepção de mundo e sua percepção de si mesmo”, como afirma Priscila Perazzo (2015, p. 123) a respeito das Histórias de Vida como metodologia para pesquisas em Comunicação – área em que este estudo está inserido.

O sujeito é recolocado em cena, sendo valorizada a sua concepção de mundo e sua dimensão subjetiva. A inovação no processo comunicativo se inicia nas formas de investigação e nos resultados que são alcançados quando a pesquisa segue por esses caminhos, que contemplam o sujeito da ação e, com isso, sua subjetividade, articulando imaginários sociais, construindo identificações e revelando, por meio de sua narrativa de histórias de vida, formas de comunicação da cultura. (PERAZZO, 2015, p. 124).

Vale mencionar também que as oficinas de **narrar entre nós** se inspiram na psicologia construtivista semiótico-cultural ao entender que não há certezas dentro da relação Eu-Outro e que, por isso, é necessário deixar de lado a ideia de que sair de um diálogo sem comprovar uma premissa significa um erro de método ou de comunicação.

A ideia de **narrar entre nós** valoriza, justamente, aquilo que as protagonistas da conversa querem e podem compartilhar no momento da troca de experiências, o que faz com que alguns encontros sejam permeados de mais silêncios do que de falas e vice-versa – e lembro aqui que “o silêncio fala sem, contudo, nos dizer *o que* está escondendo” (CHAUÍ, 1979, p. XXIX, grifos da autora). O tipo de socialização proposto nesta pesquisa é aquela que valoriza o diálogo, as relações interpessoais e a subjetividade, e não aquela “feita pela classe dominante, à qual é auferido o título de objeto científico” (CHAUÍ, 1979, p. XXIV). O **narrar entre nós** só é possível numa relação do tipo sujeito-sujeito.

Se estávamos um tanto frustrados, agora estamos envergonhados diante das pretensões da ciência cujos resultados tendem, afinal, à simplificação e à generalização, empobrecendo a complexidade real da existência de seres concretos. (CHAUÍ, 1979, p. XXV).

Durante as oficinas com as usuárias da Casa de Passagem Terra Nova, por exemplo, o encontro para falar sobre a experiência de chegada ao Brasil foi o que menos rendeu trocas. Por outro lado, aquele em que falaram sobre a vivência de uma pessoa

em situação de refúgio no país, tendo como base o recorte de gênero, foi bastante enriquecedor, assim como aquele em que o tema foram os seus sonhos, desejos e planos. Ao longo de um mês e meio, com um encontro semanal, totalizando seis encontros, os seguintes temas emergiram:

1. Apresentação da pesquisadora e do grupo;
2. Sonhos, desejos e planos;
3. A experiência de deslocamento;
4. A vivência de uma mulher em deslocamento;
5. A cultura e refúgio; e
6. A interação socio-cultural.

Já nas oficinas de **narrar entre nós** realizadas durante o curso de estampa, emergiram os seguintes temas:

1. Busca por trabalho;
2. A relação com as pessoas da família;
3. A necessidade de aprimorar o idioma para buscar a autonomia financeira;
4. Discriminação contra pessoas em deslocamento;
5. Vivência multicultural; e
6. O conhecimento da cidade como exercício de cidadania.

Por fim, as oficinas de **narrar entre nós** realizadas durante as aulas de português geraram estes assuntos:

1. Racismo;
2. Mercado de trabalho;
3. Facilidade em obter documentação e acesso aos serviços públicos, como educação e saúde;
4. A necessidade de aprimorar o idioma para buscar a autonomia financeira e para conseguir conversar de forma mais natural com a população;
5. O desejo pelo conhecimento de produtos culturais locais;
6. O cuidado com a família;



7. A necessidade de políticas de integração de adolescentes ao país de acolhida;
8. A comida como elemento de acolhimento sociocultural; e
9. A experiência de ser imigrante no Brasil.

Ao propor o **narrar entre nós** como uma forma de interação social, dialogo com Bauman (2017, p. 113-114) que considera a conversação como um caminho possível para o entendimento entre as pessoas refugiadas e a população autóctone:

Em outras palavras, tal como a prova do pudim é comê-lo, a prova da conversa como caminho supremo para a compreensão mútua, o respeito recíproco e o acordo final (ainda que apenas um acordo reduzido a ‘concordar em discordar’) está em entrar nesse processo e conduzi-lo tendo em vista negociar conjuntamente os obstáculos que tendem a aparecer no seu curso. Quaisquer que sejam eles, e independentemente de sua magnitude, a conversa continuará sendo o caminho supremo para um acordo e, assim, para uma convivência pacífica e mutuamente benéfica, colaborativa e solidária, simplesmente porque não tem concorrentes, nem, portanto, uma alternativa viável (BAUMAN, 2017, p. 114).

Também estou ao lado de Barbosa (1979, p. XIV) que considera que materializar as narrativas é uma forma de encontrar “o ritmo da percepção do outro que é o ritmo da vida”.

## **REPORTAR E ENSAIAR COMO FORMA**

Raúl Osório Vargas (2003, p. 12) realiza em sua pesquisa de doutorado o que chama de “reportagensaio”, que é “concebida(o) como narração detalhada de situações e conversas da vida cotidiana dos seres humanos que vivem em espaços e tempos” e pode “ser considerada uma atividade lúdica que apanha diversas perspectivas em contraponto, exacerba dinamicamente os contrastes e nos faz descobrir novas maneiras de ler ou de ver o já visto ou lido”. É uma forma de fazer jornalismo e pesquisa a partir “da convivência e da observação de pessoas comuns”, da observação de “viajantes seres humanos assimilados na cultura que os acolhe” e de “pessoas vindas de lugares distantes para mudar suas vidas, sua língua, suas ideias na medida do possível e adaptarem-se a um mundo ‘novo’” (p. 12).

Ao borrar os limites entre reportagem, ensaio e pesquisa, Osório Vargas (2003) prefere considerar que realiza uma “pesquisa social do presente” (p. 13) e vai atrás de formas que não cabem em compartimentalizações para narrar as histórias do cotidiano

das pessoas. A reportagem em si tem como base a oratória. É por meio dela que ocorre a dialogia, as relações, as interpretações do mundo, o compartilhamento de experiências, as lembranças... Sendo que, por oratória, ele entende a fala, mas também as “cenas comunitárias, gestos, sons, danças, braços, olhos, bocas, rituais: texto falado, ouvido e visto” (p. 13).

A matéria-prima da qual a reportagem é feita é semelhante àquela que dá sustância para as narrativas de mulheres em situação de refúgio e imigrantes existirem nesta pesquisa. É por meio da observação, dos gestos, do corpo, da voz, das dúvidas, dos silêncios e das cenas cotidianas que é possível produzir as narrativas resultantes das oficinas de **narrar entre nós**.

Indo mais além, a própria razão de ser da reportagem é algo que esta pesquisa busca, que é “ser documentos de contexto muito valiosos para historiadores, sociólogos e pesquisadores em geral” (OSÓRIO VARGAS, 2003, p. 15). Registrar o **narrar entre nós** de mulheres em deslocamento é contribuir para o retrato de um contexto histórico que atravessa a maior crise humanitária desde o final da Segunda Guerra Mundial, como foi dito pelo chefe do Escritório das Nações Unidas de Coordenação de Assuntos Humanitários (Ocha), Stephen O'Brien, em 2017.

A escritura da reportagem é feita de sinais inumeráveis: flagrantes, participação na vida do próximo, movimentação da lembrança de um passado que continua e se suspende na instância privilegiada de nossa relação com o mundo. A reportagem é uma arte baseada na observação participativa que difunde cores, luzes e todos os possíveis tons dos prismas das chamadas *Realidades Humanas*. Esse rever é como transitar com uma visão de conjunto costurada pelo detalhe, onde encontramos a ausência de hierarquias de motivos, com elementos distribuídos harmoniosamente na reportagem. Cenas da vida cotidiana (OSÓRIO VARGAS, 2003, p. 37).

Na reportagem as histórias de vida são mais insinuações do que narrativas fechadas e não há nenhuma pretensão de esgotar o tema sobre o qual se escreve – em meu caso, aquilo que emerge quando mulheres em situação de refúgio e imigrantes narram suas trajetórias. “No ensaio o tema é o pretexto para explorar a existência, a realidade, a vivência humana” (OSÓRIO VARGAS, 2003, p. 39). Seguindo a mesma linha de pensamento, é a existência desses grupos que interessa a esta pesquisa para denunciar “o poder e as injustiças” e trazer “a tona a memória do imaginário e do imaginado” (p. 39).

Cruzamento entre uma obra pessoal e social, fragmento de vida, cujas percepções e sondagens experimentam os mitos fundadores da humanidade que viajam no universo da cultura. Com os saberes, os cheiros, os múltiplos sentidos, as visões de mundo e as dimensões internas, entramos no mato da nossa memória coletiva para fazer aí: a chamada escritura: a reportagensaio, via da sintonia narrativa (sensível) contemporânea. Assim, vamos a nosso presente vivo. Da mão desses cruzamentos mestiços de sensação, assistimos a fundação da outra narrativa para nos encontrar com o olhar de um sobre o outro (OSÓRIO VARGAS, 2003, p. 39).

Para o desenvolvimento da reportagensaio, o signo da relação (MEDINA, 2006), o encontro face a face se faz fundamental. Imagine realizar oficinas de **narrar entre nós** mediada pelo computador ou celular? Imagine fazer cursos de português, de curta duração, de forma remota? Imagine participar de aulas de estamperia, com um professor que fala outro idioma, por meio de telas? Pensando que esses espaços de interação sócio-cultural são alguns dos poucos experienciados por grupos de pessoas refugiadas e imigrantes, viver o que eles proporcionam à distância seria uma perda de diversas esferas.

Esse foi um dos motivos pelos quais as primeiras oficinas de **narrar entre nós** só começaram a ser realizadas em novembro de 2021. Por conta da pandemia causada pelo coronavírus, aulas foram suspensas, oficinas foram canceladas e os espaços de interação, muitas vezes, fechados. Foi só quando a situação mostrou alguma melhora que foi possível imaginar as oficinas de **narrar entre nós** acontecendo, pois, aí sim, haveria os corpos presentes em interação. De outra forma, não teria como apreender a riqueza e a multiplicidade de experiências vividas pelas mulheres em deslocamento e não seria possível a realização do diálogo com o grupo.

Numa perspectiva da epistemologia da compreensão (KÜNSCH, 2005) e da reportagensaio, “o diálogo como experiência humana relaciona. Com ele tentamos a união e conhecimento da vida pessoal (interior) e social (exterior)” (OSÓRIO VARGAS, 2003, p. 89).

Diálogo que nos convida a aprofundar nossa intimidade e comunhão com o outro, como a ligação que há entre a árvore com seus ramos, a raiz e a terra: rizoma. Devemos estar dispostos a viver esta comunhão, que nos reúne na história de vida e nos conduz à viagem, essa forte experiência do encontro que transforma radicalmente nossas vidas em uma herança de narrativas, uma leitura, uma versão que procura

juntar-se a outras, para permanecer com elas na fala e na língua (OSÓRIO VARGAS, 2003, p. 89).

Por meio do signo da relação que pressupõe o diálogo (MEDINA, 2006), as palavras proferidas e escutadas não se perdem: elas insistem em permanecer em quem narra e quem escuta. A transformação que o diálogo pode proporcionar apareceu em pelo menos dois momentos na oficina de **narrar entre nós**: um foi quando Ester relata, no último encontro com o grupo de usuárias da Casa de Passagem Terra Nova, que algumas palavras que foram ditas ali fizeram com que ela visse alguns aspectos da vida de uma forma diferente; e outro foi quando José Roberto Mariano, gerente do espaço à época, conta que as oficinas estimularam uma usuária recém chegada ao Brasil a ir atrás de sua independência pessoal e financeira.

Após o encontro transformador que o diálogo pode proporcionar, o que resta é tecer as vozes e os sentidos apreendidos numa reportagem saio “para ficar na memória da escritura” (OSÓRIO VARGAS, 2003, p. 154).

**CAPÍTULO V**  
**CONSTRUINDO PONTES ENTRE MUNDOS**

*Mas as lembranças desobedecem, entre a vontade de serem  
nada e o gosto de me roubarem do presente.*  
**Mia Couto**

## ORGANIZAÇÃO DO MOSAICO DE SENTIDOS

Se eu precisasse ser o mais sintética possível ao falar sobre o que emerge quando mulheres em situação de refúgio e imigrantes participam das oficinas de **narrar entre nós**, diria que emergem a preocupação com a família e a procura por trabalho; sendo que a principal motivação para a busca de uma ocupação é, justamente, possibilitar o reencontro familiar.

Vale lembrar, quando o assunto é família, que, dependendo de onde as pessoas envolvidas no diálogo forem, o significado da palavra pode ser diferente. Em Angola, assim como em outros países do continente africano, “família” não significa pai, mãe, filhas e filhos apenas: a noção é mais alargada e não está baseada em laços sanguíneos, mas em afeto, parceria e proximidade.

Muitas vezes é o objetivo de proteger alguém da família que faz com que as mulheres busquem o pedido de refúgio em um outro país; que faz com que aceitem deixar a terra natal ou o local em que vivem; ou que faz com que escolham o caminho da imigração. Ester, por exemplo, veio ao Brasil para proteger suas filhas, seus filhos e a ela mesma da perseguição que o marido vinha sofrendo em Angola. Ela e as crianças vieram na frente com a promessa de que logo se reencontrariam. Esse é um dos motivos pelos quais fala-se hoje em dia de um processo de feminização e infantilização do fenômeno do refúgio.

Sob o nome de “família” está todo o trabalho de cuidado que as mulheres exercem dentro de casa e em benefício daquelas pessoas que elas amam ou que vivem com elas. Nas aulas de português oferecidas pelo Projeto Cerzindo, por exemplo, dizer que passou o feriado ou o final de semana cozinhando, cuidando de alguém, lavando roupa ou faxinando a casa é comum. Poucos foram os momentos em que as participantes do curso disseram que saíram de casa para se divertir ou que se divertiram dentro de casa. Mulheres são cuidadoras em sua terra natal e continuam, muitas vezes, cuidadoras no país de destino.

Elizabeth Jelin (2002, p. 105) comenta que muitas vezes as mulheres se convertem nas principais responsáveis pelo sustento do lar, quando seus maridos são “sequestrados ou encarcerados”. Elas também costumam assumir essa postura quando estão, pelos motivos mencionados acima ou por outros mais, vivendo em espaços comuns. Quando a feminização do processo migratório ocorre, é isso que vemos acontecer: as mulheres, sozinhas em um outro país com os filhos e as filhas, veem-se

responsáveis não só pelo cuidado com as crianças, mas também por encontrar formas de garantir o sustento financeiro da família. E, nesta situação específica, são elas também que são, muitas vezes, as principais responsáveis por ir atrás dos recursos para reunir a família novamente. O fato é que, de uma forma ou de outra, o refúgio faz com que o tecido sobre o qual as atividades domésticas se desenvolvem fique bastante esgarçado.

“La situación de las mujeres que debieron hacerse cargo de esas tareas debido al secuestro-desaparición, al encarcelamiento o a la clandestinidad de sus compañeros es intrínsecamente diferente, para ellas y para sus hijos y demás familiares” (JELIN, 2002, p. 105). O caso é diferente porque eventos desse tipo demandam que elas ocultem ou disfarcem o sofrimento pessoal, para tentar fazer com que as crianças sigam suas vidas como se nada tivesse acontecido. Dessa forma, “el miedo y el silencio estaban presentes de manera constante, con un costo emocional muy alto. En numerosos casos, además, la soledad fue un rasgo central de la experiencia” (p. 105), seja para não envolver parentes, amigos e amigas em uma situação de risco, seja por medo de comprometer, ainda mais, a família. A solidão, a incapacidade de se comunicar – seja pela ausência de rostos conhecidos, pelo obstáculo diante da língua ou até pelo medo – “cria a sensação do viver isolada, do estar só em meio a multidão” (RAGO, 2013, p. 146).

Na Casa de Passagem Terra Nova, por exemplo, todas as crianças ficam, obrigatoriamente, no mesmo cômodo que suas mães, mesmo que o pai também esteja no Brasil – no local, homens e mulheres ficam no mesmo prédio, mas em alojamentos separados. E isso faz com que as mulheres, muitas vezes, precisem abrir mão de uma entrevista de emprego, de estar presente em uma aula, de ir a uma consulta médica e outras atividades, para que cuidem de suas pequenas e de seus pequenos. Quando algo inadiável surge, elas contam umas com as outras para dar conta das tarefas do dia.

Não é raro perceber que mulheres em situação de refúgio e imigrantes exercitam aquilo que Julieta Paredes Carvajal (2020a) e Michel Foucault (1984) falam sobre novas formas de redes e de sociabilidade, respectivamente: é ao lado de outras mulheres que elas nunca viram na vida que está o retorno do cuidado que elas oferecem ao Outro durante boa parte de suas vidas. De repente, é necessário confiar os filhos e as filhas a uma desconhecida que tem hábitos diferentes, valores diferentes, religiões diferentes e, muitas vezes, idiomas diferentes.



A filósofa feminista [Ivone Gebara] tem claro que o movimento de narrar a própria vida, de rememorar dimensões do passado pessoal, longe de garantir a “bolha narcísica”, implica um entrelaçamento com as experiências sociais e com as vivências cotidianas nas quais figuram múltiplos personagens, convidados a um movimento de comunhão e de celebração da vida (RAGO, 2013, p. 265).

Outra ruptura vivenciada pelo grupo no que diz respeito à família é a própria “transmissão das experiências familiares” que, muitas vezes, é feita “por meio de suportes materiais, a exemplo de objetos e álbuns de fotografia” (RAGO, 2013, p. 148). Dessa forma, a memória é mobilizada pois “impede-se que o filho se vincule ao pai, mesmo em sua ausência, por meio de fotos, de objetos pessoais, ou ainda, pela transmissão das histórias familiares contadas no cotidiano” (p. 148). É certo que a digitalização do mundo pode ser um afago em meio a essa situação, mas, ainda assim, o compartilhamento de histórias, o acionamento de recordações por meio de objetos que guardam uma parte da história da família fica comprometido. **Essas recordações materiais, muitas vezes, ficam restritas ao que uma mala comporta.** E cabe, mais uma vez, às mulheres do grupo outra função: a de guardiã da memória da família.

O desenvolvimento de redes criativas de relacionamento acaba sendo uma tentativa de lutar contra aquilo que Giorgio Agambem (2002, p. 16) considera como “vida nua” ou “vida matável”, que significa a prática da biopolítica na vida moderna. Quando a noção de biopolítica é atualizada para a contemporaneidade, mais do que fazer viver ou morrer, o que se faz é sobreviver, é criar e produzir sobrevidas.

Nessa perspectiva, o modelo dos campos de concentração se espalha e o “estado de exceção” torna-se a regra. O que Agambem chama de “campos de concentração”, poderia também ser chamado de “masmorras modernas”, como define a ativista pelos Direitos Humanos, Amelinha Teles, fazendo referência ao local que presos políticos e presas políticas eram mantidos e mantidas durante da ditadura militar brasileira. Grupos humanos, nesses casos, são privados de seus direitos e, muitas vezes, são excluídos do protagonismo sobre a própria vida. Como não relacionar as “vidas nuas” aos campos de refugiados formados a cada conflito local ou nacional ou às embarcações que tentam fazer a travessia de centenas de pessoas, em ausência total de dignidade, do continente africano para o europeu?

(Só na Faixa de Gaza, por exemplo, são 16 campos para pessoas refugiadas no território, desde 1948. Atualmente, esses locais são, constantemente, alvos de ataques e bombardeios por parte do exército israelense. Em janeiro de 2014, cerca de 3500

crianças ficaram desabrigadas e 1500 sem escola, após um incêndio em um campo de refugiados Rohingya, em Cox's Bazar, em Bangladesh, considerado o maior do mundo. Em outro exemplo, há o campo de refugiados de Moria, localizado na ilha grega de Lesbos, que, até 2020, abrigava mais de 13 mil pessoas. Em uma iniciativa mais recente, a Inglaterra anunciou que a embarcação “Bibby Stockholm” vai abrigar solicitantes de refúgio que aguardam autorização oficial para entrar no país. Até 500 pessoas devem ocupar o local pelos próximos 18 meses. Como não pensar na analogia aos campos de concentração feita por Jelin e Telles e na noção de Agambem?)

Retomando o assunto do trabalho, ele exerce uma contribuição importante para a autoestima do grupo: faz com que elas sintam-se úteis, autônomas, contribuindo para o país de acolhida e a alguns passos mais perto de realizar o sonho de reencontrar os amores que deixaram para trás. É como se, pela via do trabalho, a vida deixasse de estar à espera de algo e passasse a ser vida vivida novamente.

O problema é que enquanto a contratação não chega, é como se todo o contrário do que o trabalho representa invadisse o grupo: o sentimento de inutilidade, de dependência, de não contribuir para a nova casa e a sensação de estar mais afastada do desejo de encontrar as pessoas queridas. Políticas públicas, iniciativas de empresárias e empresários, ONGs e atitudes da sociedade civil organizada com foco na geração de trabalho e renda para a população refugiada e imigrante é a melhor forma de integrar o grupo socioculturalmente. Esse é um dos motivos pelos quais Nancy Fraser (2006) demanda que reconhecimento e redistribuição andem juntos e que um não seja oferecido sem o outro.

Mas e quando essas mulheres conseguirem seus empregos? E quando elas precisarem frequentar um curso profissionalizante ou de idiomas? Onde as crianças vão passar o tempo em que a mãe está fora, pensando que muitas delas estão sem os pais no Brasil? Quando a residência é uma Casa de Passagem, entendemos onde e com quem elas vão ficar. Quando as aulas ocorrem no contexto de um projeto que faz de tudo para que as alunas não falem ao curso – algumas vezes durante o curso de português, o filho de uma das alunas ia para a aula com a mãe e ficava deitado em um puff bem no meio da sala e cada uma ajudava um pouquinho, da forma como podia, para a mãe estudar –, saídas criativas são bem mais possíveis, porque, muitas vezes, é o único jeito de fazer dar certo. O problema é que se a sociedade e seus espaços não são feitos para mulheres, mães e crianças, imagine para uma mãe imigrante ou em situação de refúgio?

As saídas que o grupo arranja para que todas possam dar conta da maior quantidade possível de tarefas estão longe de ser uma rede romantizada: são redes possíveis, criadas com o objetivo de sobrevivência. Essas redes parecem estar muito próximas daquelas desenvolvidas por mulheres da periferia do Brasil, também com o objetivo de auxiliar no cuidado com bebês e crianças. Nesse sentido, se refugiadas, imigrantes ou brasileiras, as mulheres enfrentam problemas parecidos quando o assunto é o cuidado com o Outro. Não à toa, lembro aqui do provérbio africano que diz “é preciso uma aldeia inteira para educar uma criança”.

Os jeitos possíveis e criativos que as protagonistas desta pesquisa adotam podem ser entendidos como:

Um ativismo cotidiano, miúdo, informal, pouco valorizado, muitas vezes até pouco percebido, que se traduz pela habilidade de criar espaços coletivos nos quais se ultrapassam as fronteiras entre o público e o privado, razão, emoção, alma e corpo, e nos quais se pratica o cuidado de si e do outro, se produzem novas “artes do viver”, se geram estilos feministas de vida, incluindo-se a prática da parrésia, ou a coragem da verdade mesmo em situação de risco (RAGO, 2013, p. 194).

Olhando para a realização das oficinas de **narrar entre nós** realizadas na Casa de Passagem Terra Nova, acredito que algo poderia ter sido melhor pensado para que as mães pudessem aproveitar melhor o tempo que passamos juntas: oferecer atividades paralelas às crianças, em meio a roda de conversas que construímos. Pinturas, desenhos, quebra-cabeças, cortar e colar, massinhas... **Atividades lúdicas poderiam distrair as crianças, oferecer tempo de qualidade a elas e ainda proporcionar mais tranquilidade para que as mães pudessem falar e ouvir com mais atenção – se assim desejassem, é claro.** Dito de outra forma, seria importante praticar o *gesto da arte* (MEDINA, 2006) ao lado das crianças.

Talvez as futuras oficinas de **narrar entre nós** fossem beneficiadas por sua realização em equipe, com pessoas divididas entre as narrativas das mulheres e as brincadeiras com as crianças, sempre em local próximo ao qual as rodas de conversa são realizadas. O mesmo pode ser importante de ser adotado pelas próprias instituições que oferecem serviços (como cursos, oficinas, encontros, distribuição de produtos) para mulheres em situação de refúgio e imigrantes. No caso das aulas de português no Protejo Cerzindo, se não fosse a rede estabelecida entre a professora e as alunas, possivelmente pelo menos uma delas não teria conseguido concluir o curso. Isso sem

contar com as mães que não puderam participar de todos os encontros na Casa de Passagem Terra Nova porque estavam, justamente, envolvidas em alguma atividade de cuidado com seus filhos e suas filhas.

**Outra demanda frequente nos dois casos foi a necessidade de contato maior com a cultura local.** Como, geralmente, as pessoas em situação de refúgio e imigrantes acabam convivendo com a própria comunidade da terra natal no país de destino, elas carecem de produtos culturais que possam ajudar no aprendizado do idioma, a conhecer melhor os hábitos da população do novo país, nomes de figuras importantes no cenário cultural, político, esportivo etc.

A situação é mais fácil de contornar em iniciativas como no Projeto Cerzindo em que revistas, podcasts, filmes, jornais, livros entre outros produtos culturais podem ser utilizados como ferramentas pedagógicas. Já em um local como uma casa de passagem, é preciso contar com a doação desses materiais para que o grupo entre em contato com eles. A demanda por consumo de materiais de entretenimento também tem a função de ocupar o tempo: quando não estão matriculadas em algum curso ou ainda sem emprego, o tempo ocioso no local é enorme. **Pensar em estratégias de ocupação de tempo é fundamental para a saúde mental do grupo e também para melhorar sua integração sociocultural ao país de acolhida, segundo relato das próprias participantes das oficinas de narrar entre nós.**

Saindo da etapa da infância em direção à adolescência, é sabido que, pelo menos no caso de pessoas em situação de refúgio, um dos únicos espaços de interação frequentado por pessoas deslocadas são outros grupos de pessoas deslocadas, o que faz com que seu processo de integração sociocultural fique, em algum nível, comprometido. Agora imagine uma adolescente, há pouco tempo chegada ao Brasil, que está em idade escolar: um espaço que poderia ser de relacionamento, acaba virando sinônimo de exclusão e, muitas vezes, de discriminação.

Esse foi o relato de uma das protagonistas desta pesquisa ao comentar sobre o seu dia a dia no último ano escolar. Ela tentou ajudar os colegas e as colegas com as matérias que eles e elas têm dificuldade, como matemática e física – não adiantou; ela pediu ajuda à professora para pensar em estratégias de aproximação – não adiantou. A falta de domínio do idioma pelo fato de ser uma jovem não brasileira, entre outros fatores como o ingresso em uma turma de terceiro ano, que já caminha junto desde o

início do Ensino Médio, o que significa que tem grupos bem constituídos, acabaram falando mais alto.

Parece que há uma lacuna quando o assunto é a integração sociocultural de adolescentes imigrantes a um outro país. Muito se pensa sobre adultos e adultas, mas boa parte do que se diz sobre o acolhimento àquele grupo tem a ver com o cotidiano na escola. E só. Cartilhas sugerem como incluir o estudante e a estudante no dia a dia, como sensibilizar a comunidade escolar para abraçar o recém-chegado ou a recém-chegada, mas os esforços param por aí. É preciso que pessoas dentro dessa faixa etária sejam olhadas com atenção e carinho e que estratégias sejam traçadas para que o processo de integração seja o mais tranquilo possível. Afinal, adolescentes tiveram que deixar de lado a escola, amigos, amigas, uma parte da família e a própria casa, sendo que muitos e muitas ainda não têm a compreensão de tudo o que o processo de imigração e refúgio significam.

Adolescentes podem até não ter uma compreensão mais madura sobre esses fenômenos que atravessam suas vidas, mas seu olhar sobre o mundo está longe de ser passivo e ingênuo. Foi de uma adolescente e de duas mulheres adultas – todas racializadas – que o tema do racismo emergiu durante as oficinas de **narrar entre nós**. A mais jovem delas considerou que o Brasil é um país racista, uma das mais velhas disse que foi mal interpretada por conta do idioma, gerando atitude discriminatória e a outra disse “eu descobri o que é o racismo no Brasil”.

Ao seguir as pistas das feministas decoloniais, descobre-se que a nacionalidade é um dentre diversos marcadores sociais que alteram a experiência de alguém em estar no mundo. Raça, gênero, classe social e religião, por exemplo, são fatores que vão fazer alguém afirmar que nunca foi vítima de preconceito no país de acolhida, enquanto justamente por algum desses motivos, alguém pode ser alvo de atitudes e discursos discriminatórios.

**O que emerge das oficinas de narrar entre nós indica que é necessário ter uma atitude interseccional ao falar de mulheres em situação de refúgio e imigrantes.** Não basta buscar estratégias de integração baseadas apenas na nacionalidade: é preciso ir além e sensibilizar a população para os outros marcadores sociais, que formam a dinâmica da identidade de outra pessoa. Em um dos casos relatados, inclusive, nem foi preciso que a pessoa percebesse que estava diante de uma mulher que não era brasileira: para o ato de violência, bastou a cor da pele.

Enquanto todos esses assuntos foram os protagonistas das oficinas de **narrar entre nós**, dois deles não mobilizaram tanto a atenção dos grupos: o processo de acolhida ao Brasil e os motivos que fizeram com que deixassem seus países rumo ao Brasil. Este último foi sugerido quando estávamos pensando em conjunto sobre os temas dos encontros na Casa de Passagem Terra Nova. Imediatamente, a resposta de uma das integrantes foi: “assim você quer fazer todo mundo chorar”. Como o objetivo não era esse, seguimos adiante.

Luiza Bodenmüller (2019) já havia identificado em sua dissertação de mestrado que pessoas refugiadas, que foram seus sujeitos de pesquisa, não gostam de falar do passado. Muitas vezes, aliás, quando suas histórias são contadas, elas são resumidas ao seu passado, usadas como exemplos de histórias de superação ou de ilustração do drama humano. E só isso. Além desses fatores, é necessário levar em consideração que, como considera Jelin (2002), **eventos desse tipo precisam de tempo e cuidado para serem narrados ou corre-se o risco de o passado ser atualizado e vivido novamente pelas pessoas, causando dor e sofrimento.**

Apenas uma integrante da oficina de português, que também participou do curso de estamparia, e uma participante das rodas de conversa na Casa de Passagem Terra Nova relatou de maneira um pouco mais confortável o que fez com que se mudassem para o Brasil. Algumas das chaves de interpretação para essa vontade de narrar podem estar relacionadas ao tempo maior de moradia no Brasil e o fato de uma dessas narradoras em questão ser uma mulher imigrante – ou seja, que escolheu o deslocamento, mas isso não faz a situação ser mais confortável. Como o grupo de refugiadas com o qual conversei era de mulheres que estavam há alguns meses no Brasil – com exceção de uma delas que vivia há vários anos no país – acredito que o fator tempo e processamento da vivência podem impactar diretamente a escolha pelo silêncio da maioria delas diante do assunto.

Já a temática do processo de acolhimento ao Brasil não lidou com o mesmo silêncio, mas foi um dos encontros menos abertos que tivemos. Um dos motivos pode ser o fato de que estávamos dentro de duas instituições mantidas pelo governo do Estado de São Paulo – a Casa de Passagem Terra Nova é vinculada à Secretaria de Desenvolvimento Social; e o Centro de Integração e Cidadania do Imigrante, onde o Projeto Cerzindo está localizado, é ligado à Secretaria da Justiça e Cidadania –, então é possível que algum receio tenha surgido. Ou talvez o acolhimento esteja vinculado ao

passado, a um evento traumático, assim como o processo de deslocamento, e não houve abertura para entrar em contato com essa etapa do processo de refúgio e imigração. Em nenhum dos encontros o tema foi desdobrado com interesse pelas protagonistas desta pesquisa.

Mas de um lado totalmente oposto, falar sobre os sonhos, planos e desejos para o futuro foi o que mais mobilizou os sentidos das participantes da **oficina de narrar entre nós**. Na Casa de Passagem Terra Nova, por exemplo, esse foi o primeiro tema que abordamos juntas. Os desejos para o futuro foram representados pela reunião da família e pela conquista de um emprego para viver dignamente e ao lado dos amores. **Acredito, inclusive, que foi ao saber da possibilidade de poder falar sobre o futuro que as usuárias da Casa de Passagem aceitaram participar das oficinas de narrar entre nós.**

**A impressão que tenho é que a possibilidade de falar sobre o futuro tem a capacidade de refundar aquelas mulheres, com o objetivo de dar um novo encaminhamento para suas vidas.** É como se estivessem mais próximas de uma página em branco, em que uma nova história pode ser traçada.

Reinventar-se supõe despregar-se da imagem do que se foi, daquilo que fizemos ou do que foi feito de nós mesmos, de nossas experiências, aspirações e realizações, buscando não esquecê-las, mas criar novos sentidos para elas, e sobretudo novos espaços sociais, subjetivos e simbólicos, na atualidade. Reinventar-se significa despedir-se de quem um dia fomos, a fim de construirmos outras subjetividades, dando passagem a novas formas de expressão (RAGO, 2013, p. 152).

Já entre aquelas que vivem o Projeto Cerzindo, o aprendizado da conjugação dos verbos no futuro foi feito a partir do compartilhamento de exemplos a partir dos desejos pessoais. Mircea Eliade (2004), ao falar sobre os rituais míticos de iniciação que, geralmente, significam o renascimento para outro momento da vida, entende que “o que se sonha e espera nesses momentos de crise total é conseguir uma renovação definitiva e total, um *renovatio* que possa transformar a existência”.

**As oficinas de narrar entre nós podem se colocar como um espaço de reinvenção de si, com base na narrativa de si e na escuta atenta.** Mesmo reconhecendo as diferenças entre as integrantes da roda de conversas, são as semelhanças entre elas que mais saltam aos olhos das participantes.

**O que a ânsia de falar sobre o que ainda não ocorreu, sobre cenários futuros, significa? Em minha concepção, significa que não é porque um evento acontecido no passado causou um ponto de ruptura da vida de alguém, que esse evento precisa ser o tempo todo pautado ou tema de todas as conversas com quem não viveu essa experiência; significa que, muitas vezes, ouvir vale ouro; significa que as pessoas não são passíveis de definição: estamos mais que somos; e, por fim, significa que seres humanos de todos os tempos, em todos os lugares do mundo, têm direito ao sonho e buscam concretizar o desejo de uma vida melhor, mais digna e segura.**



## FEMINIZAR O MUNDO: CONSIDERAÇÕES ABERTAS

Ter com quem compartilhar histórias de experiências parecidas é uma das maneiras de tentar romper com a solidão. Ao mesmo tempo em que é difícil escutar o sofrimento de outra pessoa, estar em um grupo em que é possível refletir sobre o acontecido, falar sobre as perspectivas para o futuro, lembrar daquelas pessoas que ficaram para trás, pelo menos em um primeiro momento, além de ter a possibilidade de reviver as dores em comunhão é uma das formas de tentar tirar mulheres em situação de refúgio e imigrantes da solidão que pode significar a chegada em um outro país. Margareth Rago (2013) assim considera em seus estudos e, após as oficinas de **narrar entre nós**, coloco-me ao lado dela como alguém que acredita na capacidade de orientação da narrativa diante de um caos de sentidos, como na metáfora de Medina (2003).

A narrativa consegue esticar a corda da linha do tempo ao dar lugar na trajetória de vida para os sentimentos e eventos que levaram aquelas mulheres a serem o que são hoje em dia. E pelos próprios depoimentos delas, é possível reinterpretar acontecimentos do passado à luz das experiências de outras integrantes das oficinas de **narrar entre nós**. Isso significa ver algo de outra perspectiva, aprender a ver determinada situação de uma forma diferente ou, no mínimo, identificar-se com a história de vida de outra pessoa. Assim como na relação dialógica, o ato de **narrar entre nós** provocou experiências transformadoras em algumas participantes, segundo seus próprios relatos de avaliação da atividade.

No lugar de olhar fixamente para o passado, as oficinas têm como objetivo conhecer “sobretudo, como, de outro que era, a pessoa se tornou ela mesma”, como diz Starobinski (1970) em citação de Rago (2013, p. 170). As oficinas pretendem conhecer o que essa mulher de hoje entende como importante, quais suas demandas, desejos, como vê o processo do refúgio e da imigração, como se relaciona com o país de destino, quais seus principais desafios para atingir o sonho de uma vida digna e o que mais elas considerarem interessante de compartilhar. E essa transformação a partir do encontro com o Outro é possível pois, para Foucault (1984), é a partir da experiência vivida e das relações sociais que o sujeito passa a existir.

Os encontros deixaram nítido que os fenômeno do refúgio e da imigração não são neutros quanto ao gênero e que é fundamental levar em consideração esse recorte para pensar melhores formas de integrar esses grupos ao país de acolhida, já que muitas mulheres chegam ao Brasil grávidas ou sozinhas com os filhos e com as filhas. Em seu

depoimento, Ester afirmou, por exemplo, que em Angola é comum que as meninas saiam do país com as mães e que os filhos fiquem com os pais e saiam em seguida, assim que possível. Essa situação reforça os motivos pelos quais fala-se **que a imigração assume, cada vez mais, um rosto feminino e infantil**, no sentido de cada vez mais mulheres e meninas protagonizarem esse fenômeno.

Por esse mesmo motivo, é frequente que as mulheres refugiadas que são mães formem uma rede de apoio potente, nos termos do que Julieta Paredes Carvajal (2020a) chama de feminismo comunitário, e que os laços de fraternidade fiquem cada vez mais fortalecidos, enquanto o núcleo familiar não consegue se reencontrar. Importante mencionar que não há a substituição de uma relação por outra, mas novas formas de alianças são construídas.

Para entrar em contato com a produção simbólica desse grupo é fundamental ter em mente que é impossível apreender toda a história de vida das mulheres em situação de refúgio, porque a fusão dos indivíduos e das identidades não é uma possibilidade; também é preciso tentar se despir das hierarquias que o papel de pesquisador e pesquisadora pode assumir, para estar aberto e aberta aos sentidos que serão compartilhados durante as oficinas de **narrar entre nós**. Assim, é possível tentar fazer com que as protagonistas das conversas assumam, de fato, esse papel.

Ao existirem unidas em grupo, pelo menos durante as oficinas de **narrar entre nós**, as mulheres conhecem um passado comum a todas, em narrativas que misturam história, subjetividade e que podem gerar identificação. Narrar e escutar, estar de sentidos presentes durante as rodas de conversa, é uma atitude carregada de posicionamento político e de cuidado com o Outro. Como Chantal e Ester mesmo falam, a importância de contar e registrar suas histórias de vida é uma forma de promover melhor acolhimento àquelas que vão chegar depois delas e que vão passar por etapas que elas já passaram até a integração sociocultural ao país de destino.

Em um mundo caracterizado pela rapidez e pela fluidez dos relacionamentos e dos interesses, tirar um momento do dia para refletir sobre a experiência de vida com o objetivo de processar o passado para ressignificar o futuro e para oferecer a possibilidade de identificação pode ser considerado um ato revolucionário de afeto. “Essas lutas cotidianas, miúdas e constantes se cruzam e, às vezes, se confundem” (RAGO, 2013, p. 225).

Além disso, a permissão para que suas histórias de vida sejam registradas em texto é uma forma de não deixar com que as narrativas de mulheres em situação de refúgio e imigrantes sejam apagadas, minimizadas ou destruídas. No futuro, precisamos, enquanto humanidade, olhar para trás e conhecer os desejos e necessidades de quem atravessou um dos processos mais difíceis que se pode viver, que é o da desterritorialização.

Simone de Beauvoir (2019) tem uma das frases mais famosas de toda a história dos estudos de gênero, em especial do feminismo, que é “não se nasce mulher, devê-se mulher”, o que quer dizer que não há uma essência feminina. É a partir da educação, das escolhas, das relações e da cultura que as mulheres aprendem o que é ser mulher. E, nessa linha de pensamento, não é à toa que Beauvoir fala de “devir” mulher: o devir é algo que nunca se esgota, está sempre em movimento. Por conta disso, é necessário criar espaços em que seja possível pensar sobre a experiência de ser mulher no mundo.

Ao olhar para as três oficinas de **narrar entre nós** realizadas, acredito que ter um público todo feminino – com exceção do curso de português que era frequentado por um homem, mas que não era tão assíduo nas aulas – permitiu a abordagem em profundidade de assuntos como a maternidade, uma pauta muito cara às mulheres. Se em lugares de filhas ou ocupando a posição das mães, o cuidado com as pessoas queridas foi a cola que uniu as protagonistas desta pesquisa – além da questão do deslocamento, é claro.

Acredito nessa possibilidade metodológica do **narrar entre nós** pois, como diz Amelinha Teles, citada por Rago (2013, p. 291): “identificar contextos onde as mulheres pensaram que a escrita era doadora de poder, em que falavam de seu prazer e encontravam prazer no texto; quando a escritura se torna conquista de novos territórios” é preciso “incorporar esses temas em nossas análises e teorias”. Essa é uma tarefa de quem dedica-se aos estudos das mulheres. É preciso um caminho de pesquisa que mova-se para fora da linguagem e do método dominantes e que busque “reinsere a escrita feminina nos marcos tensionados da intertextualidade cultural” (RICHARD, 2002 apud RAGO, 2013, p. 300). Enfim, concordo com Rago (2013, p. 311) quando diz que “a leitura feminista do passado permite um fortalecimento de si e das outras no presente”.

Ampliando todos os significados colocados até agora para a realização das oficinas de **narrar entre nós**, pode-se dizer que elas narraram – e narram – pelo direito de existir.

## REFERÊNCIAS

- ACNUR. **Perfil Socioeconômico dos refugiados no Brasil**. Brasil, 2019. 20 p.
- ACNUR. **Vozes das pessoas refugiadas**. Brasil, 2020. 46 p.
- ACNUR. **Convenção Relativa ao Estatuto dos Refugiados**. 1951. v. 7, 2017. Disponível em: < <https://www.acnur.org/portugues/convencao-de-1951/> >. Acesso em: 31 ago. 2023.
- AÇÃO DA África do Sul contra Israel por genocídio em Gaza tem apoio de países Islâmicos, da Liga Árabe e da América Latina. **CNN**, 2024. Disponível em: < <http://tinyurl.com/3fwywxw> >. Acesso em: 22 jan. 2024.
- AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua**. Belo Horizonte, UFMG, 2002.
- AGIER, Michel. **Managing the Undesirables**. Cambridge: Polity, 2011.
- ALMEIDA, Sandra. Prefácio – Apresentando Spivak. In: SPIVAK, Gayatri. **Pode o subalterno falar?**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.
- ALTOÉ, Isabella; DE AZEVEDO, Elaine. Comida migratória: a cultura alimentar e as identidades de refugiados. **Revista del CESLA**, n. 22, p. 247-264, 2018.
- ALVES, Alexandre. A vida como obra de arte: Individualidade, cultura e poder do primeiro romantismo a Nietzsche. **Relatório de Pesquisa à Fapesp**, 2009.
- ARENDT, Hannah. **Nós, os refugiados**. Portugal: Universidade da Beira Interior, 2013.
- ARENDT, Hannah. **Compreender: formação, exílio e totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008a.
- ARENDT, H. **Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal**. São Paulo, Companhia Das Letras, 2008b.
- ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. 2ª ed. São Paulo: Perspectiva, 1972.
- ARMSTRONG, Karen. **Breve história do mito**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- ASSIS, Gláucia de Oliveira; KOSMINSKY, Ethel V. Gênero e migrações contemporâneas. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 15, n. 3, 2007, p. 695-697.
- BAER, Alejandro. La memoria social: breve guía para perplejos, in: ZAMORA, J.A.; Sucasas, A. (Eds.), **Memoria - Política - Justicia**. Madrid: Editorial Trotta, 2010 p.131-148.

- BAIROS, Luiza. Nossos feminismos revisitados. In.: HOLLANDA, HELOISA B. (Org.) **Pensamento feminista. Perspectivas decoloniais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020, p. 206-215.
- BARBOSA, João Alexandre. Uma psicologia do oprimido. In.: BOSI, Eclea. **Memória e sociedade: lembranças de velhos**. São Paulo: Tao, 1979.
- BARCFIELD, Jenny. Pessoas deslocadas internas na Colômbia lutam para sobreviver na cidade. **ACNUR**, 2023. Disponível em: < <https://www.acnur.org/portugues/2023/07/27/pessoas-deslocadas-internas-na-colombia-lutam-para-sobreviver-na-cidade/> >. Acesso em: 13 fev. 2024.
- BARRAGÁN, Alba Margarita Aguinaga; LANG, Miriam; CHÁVEZ, Dunia Mokrani; SANTILLANA, Alejandra. Pensar a partir do feminismo: críticas e alternativas ao conceito. In.: HOLLANDA, HELOISA B. (Org.) **Pensamento feminista. Perspectivas decoloniais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020, p. 216-239.
- BAUMAN, Zygmunt. **Estranhos à nossa porta**. Zahar, Rio de Janeiro, 2017.
- BEAUVOIR, Simone. **O segundo sexo**. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2019.
- BENISTE, José. **Dicionário português yorùbá**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2021.
- BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política. Ensaio sobre literatura e história da cultura**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1994.
- BERTOLDO, Jaqueline. Migração com rosto feminino: múltiplas vulnerabilidades, trabalho doméstico e desafios de políticas e direitos. **Revista Katálysis**, vol. 21, núm. 2, 2018, p. 313-323.
- BODENMÜLLER, Luiza da Silva. **Jornalista, mediador-autor em culturas híbridas: aproximações com a temática do refúgio**. 2019. Dissertação (Mestrado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.
- BOESCH, Ernst. Symbolic Action Theory in Cultural Psychology. **Culture & Psychology**. 2001, 7(4), 2001, p. 479-483.
- BOESCH, Ernst. Transparency in the meaning making. In: SIMÃO, Livia Mathias; VALSINER, Jaan. (Orgs.). **Otherness in question: labyrinths of the self**. Charlotte, N.C.: Information Age Publishing, 2007, p. 37-50.
- BOSI, Eclea. **Memória e sociedade: lembranças de velhos**. São Paulo: Tao, 1979.
- BRAGATO, Fernanda. “Para além do discurso eurocêntrico dos direitos humanos: contribuições da descolonialidade”, **Revista Novos Estudos Jurídicos – Eletrônica**, vol. 19, no 1, jan-abr., 2014, p. 201-230.
- BRASIL. Nº 158, 31 de março de 2020. Dispõe sobre a restrição excepcional e temporária de entrada no País de estrangeiros provenientes da República Bolivariana da

Venezuela, conforme recomendação da Agência Nacional de Vigilância Sanitária – Anvisa. **Diário Oficial da União**. Brasília, DF, ed. 62-B, seção 1.

BRASIL lidera em deslocados internos nas Américas, diz relatório. **ONU News**. Disponível em: < <https://news.un.org/pt/story/2023/05/1814262> >. Acesso em: 30 out. 2023.

BRENNAN, Timothy. The national longing for form. In BHABHA, Homi. (Org.). **Natrating the Nation**. Londres: Routledge, 1990.

BULL; Hedley; WATSON, Adam. **The Expansion of International Society**. Oxford: Clarendon Press, 1984.

CAMPBELL, Joseph. **O herói de mil faces**. São Paulo: Pensamento, 2007.

DE CAMPOS, Ligia Maria Caldeira Leite. OS CONFLITOS NO SUDÃO DO SUL E AS TENTATIVAS DE ALCANÇAR A PAZ. **Dossiê de Conflitos Contemporâneos**, 2021.

CANDAU, Joël. **Memória e identidade**. São Paulo: Contexto, 2011.

CASTRO, Susana de. Condescendência: estratégia pater-colonial de poder. In: HOLLANDA, HELOISA B. (Org.) **Pensamento feminista. Perspectivas decoloniais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020, p. 195-204.

CAVALCANTI, L; OLIVEIRA, T.; SILVA, B. G. **Relatório Anual OBMigra 2022**. Série Migrações. Observatório das Migrações Internacionais; Ministério da Justiça e Segurança Pública/ Conselho Nacional de Imigração e Coordenação Geral de Imigração Laboral. Brasília, DF: OBMigra, 2022.

CAVALCANTI, L; OLIVEIRA, T.; SILVA, B. G. **Relatório Anual 2021 – 2011-2020**: Uma década de desafios para a imigração e o refúgio no Brasil. Série Migrações. Observatório das Migrações Internacionais; Ministério da Justiça e Segurança Pública/ Conselho Nacional de Imigração e Coordenação Geral de Imigração Laboral. Brasília, DF: OBMigra, 2021

CHAUÍ, Marilena. **Convite à filosofia**. São Paulo: Ática, 2000.

CHAUÍ, Marilena. **Os trabalhos da memória**. In.: BOSI, Eclea. **Memória e sociedade**: lembranças de velhos. São Paulo: Tao, 1979.

COELHO JR, Nelson Ernesto; FIGUEIREDO, Luis Claudio. Patterns of Intersubjectivity in the constitution of subjectivity: Dimensions of otherness. **Culture & Psychology**, v. 9, n. 3, 2003, p. 193-208.

COGO, Denise. O Haiti é Aqui: mídia, imigração haitiana e racismo no Brasil. **Chasqui: Revista Latinoamericana de Comunicación**, n. 139, p. 427-448, 2018.

CORSINI, Iuri. Consumo de livros em 2021 foi cerca de 30% maior do que em 2020, diz pesquisa. **CNN**, 2022. Disponível em: <

<https://www.cnnbrasil.com.br/nacional/consumo-de-livros-em-2021-foi-cerca-de-30-maior-do-que-em-2020-diz-pesquisa/> >. Acesso em: 27 jan. 2023.

COSTILLA, Lucio Fernando Oliver. A "guerra do gás" na Bolívia: análise sociológica de uma crise política. **Revista de Ciências Sociais**, Fortaleza, v. 35, n. 1, p. 68-72, 2004.

CRENSHAW, K. Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics and Violence Against Women of Color. **Stanford Law Review**, 1991, 43(6), p. 1241-1299.

CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. **Revista Estudos Feministas**, v. 10, p. 171-188, 2002.

CRIANÇAS representam cerca de metade do número de refugiados do mundo. **ACNUR**, 2020. Disponível em: <  
<https://www.acnur.org/portugues/2020/10/12/criancas-representam-cerca-de-metade-do-numero-de-refugiados-do-mundo/>>. Acesso em: 27 set. 2022.

CURIEL, Ochy. Construindo metodologias feministas a partir do feminismo decolonial. In: HOLLANDA, HELOISA B. (Org.) **Pensamento feminista. Perspectivas decoloniais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020, p. 195-204.

DANTAS, Virgínia da Hora; GOMES, Olívia M. Cardoso. A política de interna no Brasil de proteção aos refugiados e as ações do governo federal: assistência social e benefício de prestação continuada para refugiados no Brasil. In: **Conselho Nacional de Pesquisa e Pós-graduação em Direito - CONPEDI**, Anais, Florianópolis, 2014.

DE OLIVEIRA, Fernanda Silva; PACHECO DE SOUZA, Janaína Moreira. O acolhimento do aluno imigrante nas escolas públicas do Rio de Janeiro. **Revista Teias**, [S. l.], v. 23, n. 70, p. 308–319, 2022.

DELORY-MOMBERGER, Christine. **As histórias de vida: da invenção de si ao projeto de formação**. Natal: EDUFRN; Porto Alegre: EDIPUCRS; Brasília: EDUNEB. 2014. 362p. (Coleção Pesquisa (auto)biográfica ∞ Educação: Clássicos das Histórias de Vida).

DEMO, Pedro. **Metodologia do conhecimento científico**. São Paulo: Atlas, 2000.

DÍAZ-BENÍTEZ, María Elvira. Muros e pontos no horizonte da prática feminista: uma reflexão. In: HOLLANDA, HELOISA B. (Org.) **Pensamento feminista. Perspectivas decoloniais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020, p. 260-283.

DU BOIS, William Edward Burghardt. **Souls of Black Folk**. New York: Bantam, 1989.

ELIADE, Mircea. **Ritos de Iniciação e Sociedades Secretas**. Portugal: Ésquilo, 2004.

ENTENDA os principais desafios das pessoas refugiadas no Brasil. **ACNUR**, 2021. Disponível em: <  
<https://www.acnur.org/portugues/2021/11/18/entenda-os-principais-desafios-das-pessoas-refugiadas-no-brasil/>>. ACESSI em: 23 fev. 2023.



FERRAROTTI, Franco. Las historias de vida como método. **Convergencia**, núm. 44, mayo-agosto 2007, pp. 15-40.

FERREIRA, Heline Sivini; SERRAGLIO, Diogo Andreola; LEMOS, Camila Gonçalves. Os conflitos armados e os deslocados internos na Colômbia: uma análise da crise humanitária no país latino-americano. **Anais do II Simpósio Internacional Pensar e Repensar a América Latina**, 2016, p. 1-15.

FIGUEIREDO, Angela. Carta de uma ex-mulata à Judith Butler. In.: In: HOLLANDA, HELOISA B. (Org.) **Pensamento feminista. Perspectivas decoloniais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020, p. 280-303.

FIORIN, José Luiz. A construção da identidade nacional brasileira. **Bakhtiniana. Revista de Estudos do Discurso**, n. 1, 2009.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade II: O uso dos prazeres**. 4ª ed. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir**. 26ª edição. Petrópolis: Vozes, 2002.

FRASER, Nancy. Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça numa era “pós-socialista”. **Cadernos de Campo**, n.14-15, São Paulo: 2006.

FRASER, Nancy; PLOUX, Marie. Multiculturalisme, anti-essentialisme et démocratie radicale. **Cahiers du genre**, n. 2, p. 27-50, 2005.

FRITJOF NANSEN. **ACNUR**. Disponível em: <  
<https://www.acnur.org/portugues/campanhas-e-advocacy/premio-nansen/fridtjof-nansen/>>. Acesso em: 19 dez. 2023

GARCIA LINERA, Álvaro. **¿Qué es una revolución?** Bolivia. Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, 2017.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. **Revista Ciências Sociais Hoje, Anpocs**, 1984, p.223-244.

GUGELBERGER, Georg M. **The Real Thing**, Durham-Londres: Duke University Press, 1996.

HADDAD, Emma. **The refugee in international society: between sovereigns**. Cambridge University Press, 2008.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 11 ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Vértice, 1990.

HARRELL-BOND, Barbara; VOUTIRA, Eftihia. ‘Anthropology and the Study of Refugees’. In.: **Anthropology Today** 8, 4, 1992. p. 7. 39

HARTWIG, Fátima Bandeira. **Integração de alunos imigrantes e refugiados no Instituto Federal de Brasília-IFB**. 2016. Tese de Doutorado. Instituto Politecnico de Santarem (Portugal).

FLORES, Joaquín Herrera. **Teoria crítica dos direitos humanos: os direitos humanos como produtos culturais**. Rio de Janeiro: Lúmen Júris, 2009.

HOLLANDA, Heloísa B. (Org.) **Pensamento feminista. Perspectivas decoloniais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020, p. 195-204.

IBGE. **Síntese de indicadores sociais: uma análise das condições de vida da população brasileira**. Rio de Janeiro: IBGE, 2019.

ICISS. **The Responsibility to Protect: Report of the International Commission on Intervention and State Sovereignty**. Canadá: IDRC, 2002.

IDMC. **Global Report on Internal Displacement**. Suíça, 2022.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTUDOS E PESQUISAS EDUCACIONAIS ANÍSIO TEIXEIRA (Inep). **Censo Escolar da Educação Básica 2022: Resumo Técnico**. Brasília, 2023. Disponível em: < <https://www.gov.br/inep/pt-br/areas-de-atuacao/pesquisas-estatisticas-e-indicadores/censo-escolar/resultados/2022> >. Acesso em: 23 out. 2023.

IPSOS. **Human Rights in 2018**. Estados Unidos, 2018. Disponível em: < <https://www.ipsos.com/en-us/news-polls/global-advisor-human-rights-2018> >. Acesso em: 22 jan. 2024.

JELÍN, Elizabeth. **Los trabajos de la memoria**. Madrid: Siglo XXI, 2002.

JONES, Peter. **Rights**. Basingstoke: Macmillan Press, 1994.

JOSSO, Marie-Christine. A transformação de si a partir da narração de histórias de vida. **Educação**, ano XXX, n. 3 (63), p. 413-438, set./dez. 2007.

JUNGER DA SILVA, Gustavo; CAVALCANTI, Leonardo; LEMOS SILVA, Sarah; TONHATI, Tania; LIMA COSTA, Luiz Fernando. Observatório das Migrações Internacionais; Ministério da Justiça e Segurança Pública/ Departamento das Migrações. Brasília, DF: OBMigra, 2023.

KÜNSCH, Dimas A. *Compreendo ergo sum: Epistemologia complexo-compreensiva e reportagem jornalística*. **Communicare**, Vol. 5 – nº 1 – 1º semestre 2005, p. 43-54.

KRISTEVA, Julia. **Strangers to Ourselves**. New York: Columbia University Press, 1991.

LARZEG, Marnia. Decolonizando o feminismo (mulheres argelinas em questão). In.: HOLLANDA, Heloisa B. (Org.) **Pensamento feminista. Conceitos fundamentais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019, p. 357-377.

LAUB, Dori. An Event without a Witness: Truth, Testimony and Survival, In.: FELMAN, Shoshana; LAUB, Dori, **Testimony**. Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis, and History, Nueva York: Routledge, 1992.

LAUPIES, Frédéric. **Leçon philosophique sur autrui**. Paris: Presses Universitaires de France, 1999.

LÉVINAS, Emmanuel. **El tiempo y el Otro**. Barcelona: Paidós – I.C.E de la Universidad Autónoma de Barcelona (Trad. José Luis Pardo Torío), 1993.

LEVI, Primo. **Los hundidos y los salvados**, Barcelona: Muchni, 1989.

LISBOA, Teresa Kleba. Gênero e migrações – trajetórias globais, trajetórias locais de trabalhadoras domésticas. **REMHU – Revista Interdisciplinar da Mobilidade Urbana**, ano XIV, n. 26 e 27, 2006, p. 151-166.

LUCENA, Célia Toledo. Comida de refugiado como recurso identitário e de identificação. **Cadernos CERU**, [S. l.], v. 32, n. 2, p. 116-134, 2021. DOI: 10.11606/issn.2595-2536.v32i2p116-134. Disponível em: < <https://www.revistas.usp.br/ceru/article/view/193377> >. Acesso em: 23 nov. 2023.

LUÍS, Alexandra Alves; SILVA, Alexandra; AUER, Christine; ALBUQUERE, Rosana. Mulheres refugiadas em trânsito entre discriminações múltiplas: Uma síntese das vozes. **Faces de Eva. Estudos sobre a Mulher**, n. 37, 2017, p. 127-132.

LUGONES, María Rumo a um feminismo decolonial. In: HOLLANDA, Heloisa B. (Org.) **Pensamento feminista. Conceitos fundamentais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019, p. 357-377.

MARSHALL, Tim. **A era dos muros**. São Paulo, Companhia das Letras, 2021.

MBEMBE, Achilles. **Crítica da razão negra**. São Paulo: n-1 edições, 2018.

MEDINA, Cremilda. **Entrevista: um diálogo possível**. 2. ed. São Paulo: Ática, 1990.

MEDINA, Cremilda. (Org.). **A crise dos paradigmas: 1º Seminário Interdisciplinar**. São Paulo: ECA/USP, 1991.

MEDINA, Cremilda. **Povo e personagem**. Canoas: Ulbra, 1996.

MEDINA, Cremilda. **A arte de tecer o presente: narrativa e cotidiano**. São Paulo: Summus, 2003.

MEDINA, Cremilda. **O signo da relação: comunicação e pedagogia dos afetos**. São Paulo: Paulus, 2006.

MEDINA, Cremilda. Narrativas da contemporaneidade: epistemologia do diálogo social. **Tríade: Comunicação, Cultura e Mídia**, Sorocaba: SP. v. 2, n.4, 2014.

MENEZES, Magali Mendes de. O pensamento de Emmanuel Lévinas: uma filosofia aberta ao feminino. **Revista de Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 16, n. 1, 2008, p. 13-33. Disponível em: < [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-026X2008000100002&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2008000100002&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em: 19 dez. 2020.

MIGNOLO, Walter D. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política, **Cadernos de Letras da UFF**, Dossiê: Literatura, língua e identidade, n. 34, 2008.

MIÑOSO, Yurderkys. Fazendo uma genealogia da experiência: o método rumo a uma crítica da colonialidade da razão feminista a partir da experiência histórica na América Latina. In.: HOLLANDA, HELOISA B. (Org.) **Pensamento feminista. Perspectivas decoloniais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020, p. 96-119.

MISKOLCI, Richard. A teoria *queer* e a sociologia: o desafio de uma analítica da normalização. **Sociologias**, n. 21. Porto Alegre, PPGS-UFRGS, 2009, p. 150-182.

MOURA, A. F.; LIMA, M. G. A Reinvenção da Roda: Roda de Conversa, um instrumento metodológico possível. **Revista Temas em Educação**, [S. l.], v. 23, n. 1, p. 95–103, 2014. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/index.php/rteo/article/view/18338>. Acesso em: 21 dez. 2021.

MORAGAS SPA, Miguel de. Cultural Identity, Communication Spaces and Democratic Participation. **XVI IAMCR Conference**. Barcelona, 1988.

MULHERES PARTEM sozinhas rumo ao Brasil e querem chance de trabalho. **Folha de S.Paulo**, SP. Disponível em: < <https://www1.folha.uol.com.br/mundo/2018/04/mulheres-partem-sozinhas-rumo-ao-brasil-e-querem-chance-de-trabalho.shtml> >. Acesso em: 26 jan. 2021.

MUZAFFAR, Chandra. From human rights to human dignity. In: VAN NESS, Peter. **Debating human rights: critical essays from the United States and Asia**. London: Routledge, 1999.

OBMIGRA. **Relatório anual**. Brasília, DF: OBMigra, 2020. Disponível em: < [https://portaldeimigracao.mj.gov.br/images/dados/relatorio-anual/2020/Resumo%20Executivo%20\\_Relat%C3%B3rio%20Anual.pdf](https://portaldeimigracao.mj.gov.br/images/dados/relatorio-anual/2020/Resumo%20Executivo%20_Relat%C3%B3rio%20Anual.pdf) >. Acesso em: 16 jan. 2024.

OLIVEIRA, Nathalia Di. Empoderando Refugiadas – a luta pela inclusão. **Observatório do Terceiro Setor**. Disponível em: < <https://observatorio3setor.org.br/carrossel/empoderando-refugiadas-a-luta-pela-inclusao/> >. Acesso em: 25 jan. 2021.

ONU MULHERES. **Princípios de empoderamento das mulheres**. Brasil, 2016. 24 p. Disponível em: < [http://www.onumulheres.org.br/wp-content/uploads/2016/04/cartilha\\_WEPs\\_2016.pdf](http://www.onumulheres.org.br/wp-content/uploads/2016/04/cartilha_WEPs_2016.pdf) >. Acesso em: 20 jun. 2021.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. **Declaração Universal dos Direitos Humanos**. Paris, 1948. Disponível em: < <https://www.un.org/en/universal-declaration-human-rights/>>. Acesso em: 25 jan. 2021.

ORTIZ, Fernando. **Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar**. La Havane, Consejo nacional de cultura, 1963.

OSÓRIO VARGAS, Raúl Hernando. **O lugar da fala na pesquisa da reportagensaio: o Homem das Areias, um flagrante do diálogo oratura-escritura**, 2003. Tese de Doutorado, São Paulo: ECA, USP.

PACHI, Priscilla. A precarização na base da mundialização contemporânea: a imigração haitiana na metrópole de São Paulo. 2019. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo.

PACHIONI, Miguel. Refugiada congoleza toma posse no Conselho Municipal de Imigrantes de São Paulo. **ACNUR**, 2021. Disponível em: < <https://www.acnur.org/portugues/2021/06/28/refugiada-congoleza-toma-posse-no-conselho-municipal-de-imigrantes-de-sao-paulo/> >. Acesso em: 3 nov. 2021.

PANA. **Alunos imigrantes na escola**. Brasil, 2019, 32 p.

PANDEMIA INFLUENCIOU aumento de assinaturas de streaming. **Meio e mensagem**, 2022. Disponível em: < <https://www.meioemensagem.com.br/midia/pandemia-influenciou-aumento-nas-assinaturas-de-streaming> >. Acesso em: 27 jan. 2023.

PAREDES CARVAJAL, Julieta. Uma ruptura epistemológica com o feminismo ocidental. In: HOLLANDA, HELOISA B. (Org.) **Pensamento feminista. Perspectivas decoloniais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020a, p. 195-204.

PAREDES CARVAJAL, Julieta. “Temos que construir a utopia no dia a dia”, diz a boliviana Julieta Paredes. Entrevista concedida a Giulia Afiune a Anna Beatriz Anjos. **Agência Pública**, São Paulo, online, 15 maio 2020b. Disponível em: < <https://apublica.org/2020/05/temos-que-construir-a-utopia-no-dia-a-dia-diz-a-boliviana-julieta-paredes/> >. Acesso em: 16 jan. 2024.

PAREDES, Julieta. El feminismocomunitario: la creación de un pensamiento propio. **Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana**, v. 7, n. 1, 2017.

PERAZZO, Priscila Ferreira. Narrativas orais de histórias de vida. **Comunicação & Inovação**, v. 16, n. 30, 2015.

PEREZ, Olivia Cristina; RICOLDI, Arlene Martinez. A quarta onda feminista no Brasil. **Revista Estudos Feministas**, v. 31, p. e83260, 2023. Disponível em: < <https://www.scielo.br/j/ref/a/3D7wft8QmwRfJMv38PrG4tN/#> >. Acesso em: 3 nov. 2023.

PEREIRA, Alexandre Branco; QUINTANILHA, Karina. Deportação e trabalho escravo: governo e Exército tornam política migratória um desastre humanitário. **The Intercept Brasil**, Rio de Janeiro, 23 jul. 2021. Disponível em: < <https://theintercept.com/2021/07/23/deportacao-trabalho-escravo-governo-exercito-migrantes-desastre-humanitario/> >. Acesso em: 20 jun. 2021.

PEREIRA, João Alexandre. Uma psicologia do oprimido. In.: BOSI, Eclea. **Memória e sociedade: lembranças de velhos**. São Paulo: Tao, 1979.

PERROT, Michelle. **Os excluídos da história: operários, mulheres e prisioneiros**. São Paulo, Paz e Terra, 1992.

PIRES, Thula Rafaela de Oliveira. Por uma concepção amefricana de direitos humanos. In: HOLLANDA, HELOISA B. (Org.) **Pensamento feminista. Perspectivas decoloniais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020a, p. 298-319.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, p. 3-5, 1989.

POLLAK, Michael. Memória e Identidade Social. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, vol. 5, n.10, p. 200-212, 1992.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. **Buenos Aires: CLACSO**, v. 233, 2005.

QUINTANILHA, Karina Ferreira **Migração forçada no capitalismo contemporâneo: trabalho, direitos e resistências no Brasil**. 2019. 222 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2019.

RAGO, Margareth. **A aventura de contar-se: feminismos, escrita de si e invenções da subjetividade**. Editora da UNICAMP, 2013.

RAMOS, Natália. (2020). Desafios globais contemporâneos da comunicação e da saúde das populações migrantes e refugiados. **Revista Latinoamericana de Ciencias de la Comunicación**, ALAIC, USP, v. 19, n. 35, p. 38-49. Disponível em: < <https://repositorioaberto.uab.pt/handle/10400.2/10554> >. Acesso em: 7 dez. 2023.

RIBEIRO, Juliana Carvalho; BAENINGER, Rosana. Imigração Boliviana no Brasil no Século 21: redistribuição e “territorialização da bolivianidade”. **Cadernos Eletrônicos Direito Internacional sem Fronteiras**, v. 4, n. 2, p. e20220208, 6 dez. 2022.

RICHARD, Nely. **Intervenções críticas**. Arte, cultura, gênero e política. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2002.

ROSA, Rita de Cássia Quadros da; HILLESHEIM, Betina; WEBER, Douglas Luís; HOLDERBAUN, Leticia Silva. Gênero, migração e vulnerabilidade: corpos de mulheres em deslocamento. **Revista Eletrônica Científica da UERGS**, v. 5, n. 2, p. 138-146, 15 fev. 2019.

ROBIN, Régine. **A memória saturada**. Campinas (SP): Editora da UNICAMP, 2015.

ROUDINESCO, Elisabeth. **O eu soberano: ensaio sobre as derivas identitárias**. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.

RUSSO, Kelly; MENDES, Leila; MARCELINO, Sandra. “Aprendi o que é racismo no Brasil”: crianças africanas e brasileiras na escola pública. **Revista Teias**, Rio de Janeiro, v. 23, n. 69, p. 19-34, abr. 2022. Disponível em: <  
[http://educa.fcc.org.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1982-03052022000200019&lng=pt&nrm=iso](http://educa.fcc.org.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1982-03052022000200019&lng=pt&nrm=iso)>. Acesso em: 7 dez. 2023.

SAID, Edward. **Reflexões sobre o exílio e outros ensaios**. SP: Editora Companhia das Letras, 2003.

SÁNCHEZ RIOS, H. and SIMÃO, L. M. (2020). To be or not to be wounaan-nonam: a reflection on the identity in cultural semiotic constructivism. *Psychology & Society*, Vol. 12 (1), 1-25.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Um discurso sobre as ciências**. São Paulo: Cortez, 2008.

SANTOS, Milton. **Por uma outra globalização: do pensamento único ao pensamento universal**. Rio de Janeiro: Record, 2001.

SELIGMANN-SILVA, Marcio. Viver no feminino - Uma mais sete histórias de vida. In.: RAGO, Margareth. **A aventura de contar-se: feminismos, escrita de si e invenções da subjetividade**. Editora da UNICAMP, 2013.

SILVA, G. J; CAVALCANTI, L; OLIVEIRA, T; COSTA, L. F. L; MACEDO, M. **Refúgio em Números**, 6ª Edição. Observatório das Migrações Internacionais; Ministério da Justiça e Segurança Pública/ Comitê Nacional para os Refugiados. Brasília, DF: OBMigra, 2021.

SIMÃO, Livia Mathias. Beside rupture-disquiet; beyond the other-alterity. **Culture & Psychology**, v. 9, n. 4, 2003, p. 449-459.

SIMÃO, Livia Mathias. Bildung, culture and self: A possible dialogue with Gadamer, Boesch and Valsiner?. **Theory & Psychology**, v. 15, n. 4, 2005, p. 549-574.

SIMÃO, Livia Mathias. **Ensaio Dialógicos: compartilhamento e diferença nas relações eu –outro**. São Paulo: HUCITEC, 2010.

SIMÃO, Livia Mathias; SÁNCHEZ, Hernán. Aspectos da dialogia do mito Madre Ñame na cultura indígena nonam. **Psicologia USP**, São Paulo: SP. v. 27, n. 2, 2016, p. 219-228.

SOUSA, Viviane. Brasil registra 29,4 mil solicitações de refúgio em 2021. **G1**, Rio de Janeiro, 5 fev. 2022. Disponível em: <

<https://g1.globo.com/mundo/noticia/2022/02/05/brasil-registra-294-mil-solicitacoes-de-refugio-em-2021.ghtml> >. Acesso em: 5 maio 2022.

SOUSA, Viviane; LEITE, Isabela. Deportações de estrangeiros crescem 5.708% no Brasil em 2020. **G1**, Rio de Janeiro, 21 fev. 2021. Disponível em: < <https://g1.globo.com/mundo/noticia/2021/02/21/deportacoes-de-estrangeiros-crescem-5708percent-no-brasil-em-2020.ghtml> >. Acesso em: 2 nov. 21.

SOUZA, Sheila de. Dispersão de Homo sapiens e Povoamento dos Continentes. In.: FERREIRA, Luiz Fernando; REINHARD, Karl J.; DE ARAÚJO, Adauto José Gonçalves. **Fundamentos da paleoparasitologia**. Rio de Janeiro, Brasil: Editora Fiocruz, 2011.

SPIVAK, Gayatri. **Pode o subalterno falar?**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

STAROBINSKI, Jean. Le style de l'autobiographie, **Poétique - Revue de théorie et d'analyse littéraire**, n. 3. Paris, Seuil, 1970, p. 257-265.

STRICKLAND, Ashley. Misteriosa “espécie humana de cérebro pequeno” enterrava os mortos 100 mil anos antes do homem moderno. **CNN**, 2023. Disponível em: < <https://www.cnnbrasil.com.br/tecnologia/misteriosa-especie-humana-de-cerebro-pequeno-enterrava-os-mortos-100-mil-anos-antes-do-homem-moderno/> >. Acesso em: 18 fev. 2024.

TABORI, Paul. **The Anatomy of Exile: A Semantic and Historical Study**. London: Harrap and Co., 1972.

TAVARES, Pedro; BUONO, Renata. De Gaza à Ucrânia, o mundo nunca teve tantos refugiados. **piauí**, Rio de Janeiro, 2023. Disponível em: < <https://piaui.folha.uol.com.br/de-gaza-ucrania-o-mundo-nunca-teve-tantos-refugiados/> >. Acesso em: 27 dez. 2023.

THE FOUND FOR PEACE. **Fragile States Index**. Estados Unidos, 62 p. Disponível em: < <https://fragilestatesindex.org/2020/05/08/fragile-states-index-2020-annual-report/> >. Acesso em: 27 dez. 2023.

TODOROV, Tzvetan. **Les abus de la mémoire**, Paris: Arléa, 1998.

TOZATI, Cassiana. Consumo de literatura fantástica cresce na pandemia. **Periódico UEPG**. Disponível em: < <https://periodico.sites.uepg.br/index.php/todas-as-noticias/236-cultura/2347-consumo-de-literatura-fantastica-cresce-na-pandemia> >. Acesso em: 27 jan. 2023.

UCRÂNIA. **ACNUR**, 2022. Disponível em: < <https://www.acnur.org/portugues/emergencias/ucrania/> >. Acesso em: 5 maio 2022.

UM MUNDO de muros. **Folha de S.Paulo**, São Paulo, 26 jun. 2017. Disponível em: < <https://arte.folha.uol.com.br/mundo/2017/um-mundo-de-muros/> >. Acesso em: 30 jan. 2024.



UMA EM CADA cinco refugiadas são vítimas de violência sexual no mundo. **Onu Mulheres Brasil**, Brasília, 2017. Disponível em: < <http://www.onumulheres.org.br/noticias/uma-em-cada-cinco-refugiadas-sao-vitimas-de-violencia-sexual-no-mundo/> >. Acesso em: 25 jan. 2021.

UNHCR. **Mid-year trends 2021**. Dinamarca, 2021, 24 p. Disponível em: < <https://www.unhcr.org/statistics/unhcrstats/618ae4694/mid-year-trends-2021.html> >. Acesso em: 3 maio 2022.

UNHCR. **Mid-year trends 2023**. Dinamarca, 2023, 32 p. Disponível em: < <https://www.unhcr.org/mid-year-trends-report-2023> >. Acesso em: 10 fev. 2024.

VARGAS, Eugênio. **O Brasil e a Liga das Nações: vencer ou não perder**. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 2000.

VALSINER, Jaan. **The guided mind**. Cambridge: Harvard University Press, 1998.

VALSINER, Jaan. Human development as migration: striving toward the unknown. In: SIMÃO, Livia Mathias; VALSINER, Jaan. (Orgs.). **Otherness in question: labyrinths of the self**. Charlotte, N.C.: Information Age Publishing, 2007, p. 349-378.

VALSINER, Jaan. **An invitation to cultural psychology**. London, UK: Sage, 2013.

VERGÈS, Françoise. **Um feminismo decolonial**. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

VIAGEM da Esperança. Direção de Xavier Koller. Suíça, Turquia, Inglaterra: Miramax, 1990. 1 DVD (110 min.).

VILLEN, Patricia. VILLEN, Patrícia. Direito ou concessão dos Estados. O debate sobre o fim do direito de refúgio. **ComCiência** (UNICAMP), v. 216, p. 1-8, 2020.

UNHCR. **Mid-Year Trends 2021**. Dinamarca, 2021. 22 p. Disponível em: < [https://www.unhcr.org/statistics/unhcrstats/618ae4694/mid-year-trends-2021.html#\\_ga=2.169718689.1830439189.1651621654-688801221.1651621654](https://www.unhcr.org/statistics/unhcrstats/618ae4694/mid-year-trends-2021.html#_ga=2.169718689.1830439189.1651621654-688801221.1651621654) >. Acesso em: 3 maio 2022.

WALDMAN, Eliseu; AITH, Fernando. Fechamento de fronteiras terrestres do Brasil para o controle da disseminação da covid-19: aspectos jurídicos e epidemiológicos. **Centro de Estudos e Pesquisas de Direito Sanitário**. São Paulo, 2020. Disponível em: < [https://www.conectas.org/wp-content/uploads/2020/12/PARECER\\_JURI%CC%81DICO\\_SANITA%CC%81RIO\\_FRONTTEIRAS\\_CEPEDISA\\_FSP\\_USP.pdf](https://www.conectas.org/wp-content/uploads/2020/12/PARECER_JURI%CC%81DICO_SANITA%CC%81RIO_FRONTTEIRAS_CEPEDISA_FSP_USP.pdf) >. Acesso em: 2 nov. 2021.

WALDMAN, Tatiana Chang; MORALES, Maria Angélica Beghini. Entre trajetórias e memórias: mulheres migrantes e a luta por direitos na coleção de história oral do Museu da Imigração de São Paulo. Seminário Internacional Fazendo Gênero **11 & 13th Women's Worlds Congress** (Anais Eletrônicos), Florianópolis, 2017, ISSN 2179-510X.

WEIL, Simone. **Enraizamento**. Belo Horizonte: Editora Âyiné, 2022.

WILLIAMS, Raymond. **Keywords**. Londres: Fontana, 1976

WINKIN, Yves. **A nova comunicação**. Da teoria ao trabalho de campo. Campinas: Papyrus, 1998.

WORLD HEALTH ORGANIZATION. **World report on the health of refugees and migrants**. Suíça, 2022, 48p.