



O Refugiado À Margem Da Margem: Um Diálogo Entre O “Turista” E O “Vagabundo”, De Bauman, E Direitos Humanos

Dimitrius Gonçalves Machado¹
Michelle Alves Monteiro²

Resumo

O presente artigo tem por objetivo refletir sobre a questão dos refugiados, como sujeitos marginalizados e estigmatizados, a partir da sua desumanização. Para tanto, utiliza-se dos conceitos de turista e vagabundo de Bauman para compreender, por meio dessa visão pós moderna, a situação, dentro do contexto da sociedade ocidental branca, daqueles que se configuram à margem. Pretende-se, de forma crítica, ao demonstrar a construção da noção do sujeito ideal moderno, questionar o discurso dos direitos humanos, vez que excludentes, a fim de se discutir a necessidade de uma releitura, valendo-se da interculturalidade como forma contra-hegemônica de pensar os direitos humanos.

Palavras chave: Refugiados, Marginalização, Direitos Humanos.

El Refugiado Al Margen Del Margen: Un Diálogo Entre El "Turista" Y El "Vagabundo", De Bauman, Y Derechos Humanos

Resumen

El presente artículo tiene por objetivo el reflejo sobre la cuestión de los refugiados como sujetos marginados y estigmatizados, a partir de su deshumanización. Para ello, se utiliza de los conceptos de turista y vagabundo de Bauman para comprender, por medio de esa visión posmoderna, la situación, dentro del contexto de la sociedad occidental blanca, de aquellos que se configuran al margen. Se pretende, de forma crítica, al demostrar la construcción de la noción del sujeto ideal moderno, cuestionar el discurso de los derechos humanos, en cuanto excluyentes, a fin de discutir la necesidad de una relectura, valiéndose de la interculturalidad como forma contra-hegemónica de pensar los derechos humanos.

Palabras-clave: Refugiados, Marginación, Derechos humanos.

The Refugee on the Margin of the Margin: a dialogue between the Bauman’s “tourist” and “vagabond” and Human Rights

Summary

¹ Mestrando em Educação pela UFRGS, na linha Estudos Culturais. Graduado em Licenciatura em Música pelo IPA. E-mail: dimigm13@hotmail.com

² Especialista em Direito Público pela ESMAFE/RS. Graduada em Ciências Jurídicas e Sociais pela PUCRS. Integrante do Projeto de Extensão de Assessoria Jurídica Popular às comunidades indígenas e povos tradicionais, vinculado à UFRGS – SEMEAR. E-mail: michelle_monteiro@terra.com.br

The present article aims to reflect on the issue of refugees, as marginalized and stigmatized subjects, from its dehumanization. Therefore, Bauman's concept of tourist and vagabond is used to understand, by means of this postmodern vision, the situation, within the context of the white western society, of those who are at the margin. Intends, critically, to question, by demonstrating the construction of the notion of the modern ideal subject, the discourse of human rights, since they are excludent, in order to discuss the need for a re-reading, using interculturality as a contra-hegemonic way of thinking about human rights.

Key words: Refugees, Marginalization, Human Rights.

1 Introdução

Uma das maiores dificuldades que o mundo enfrenta é com a questão dos refugiados. O fluxo migratório, existente desde sempre, teve seu ápice no século XXI, principalmente em virtude das guerras, no contexto interno do Estado ou a nível internacional; da pobreza mundial, atingindo principalmente os países do Sul Global, e das catástrofes ambientais, decorrentes de outro grande problema atual – o aquecimento global e suas consequências.

Tendo em vista que essa dificuldade se dá pelo fato de que se enxerga o refugiado como sendo um estranho dentro daquele lugar, o presente trabalho pretende compreender a problemática envolvendo aqueles que se deslocam de seu país de origem para outro a partir de uma pesquisa documental e bibliográfica, sabendo-se que, ao se delimitar como uma pesquisa exploratória, é preciso olhar para o todo da questão através de óculos específicos: explicitando aqui uma construção do sujeito ideal a partir de pensamentos pós-modernos e conceitos que nos valem para refletir e discutir tais questões (Gil, 2008; Lakatos e Marconi, 2003).

Assim, num primeiro momento, dialogaremos com o pensamento descolonial, no que tange à formação do sujeito ideal moderno como detentor de direitos, já que aqueles que não se configuram como tal acabam por sofrer não só a exclusão dentro do próprio sistema, como a violência maciça de seus direitos, por não serem considerados como sujeitos de tais. A seguir, abordaremos a distinção de formas de sujeitos na pós-modernidade, com os conceitos de turista e vagabundo, formulados por Bauman; demonstrando, por conseguinte, a interligação entre o estranho, o que aqui denominamos de o Outro e uma possível construção de um Outro do Outro, e os refugiados. Por fim, a partir da interculturalidade, a qual tem como base a diversidade cultural e a promoção do respeito às diferenças, defendemos uma releitura dos direitos humanos, a fim de que possam salvaguardar o mínimo existencial e a dignidade daqueles que se encontram à margem da margem.

2 Reflexos da construção do sujeito ideal moderno

Desde os primórdios, os seres humanos se caracterizam pela mobilidade no espaço geográfico, acontece que, segundo dados do Alto Comissariado das Nações Unidas para os Refugiados (ACNUR, 2016), o mundo está vivendo o maior fluxo migratório dos tempos globalizados, com cerca de 65 milhões de pessoas buscando (sobre)viver em outro país, em virtude de guerras, perseguições e desastres ambientais.

O instituto do refúgio foi introduzido, de forma positivada, pela primeira vez na própria Declaração Universal dos Direitos Humanos, em 1948, em seu artigo 14, que dispôs, sob o manto da liberdade, que “toda pessoa vítima de perseguição tem o direito de procurar e de gozar asilo³ em outros países”. Em 1951, a Convenção de Genebra relativa ao Estatuto dos Refugiados (e, posteriormente, o Protocolo de 1967) desenvolveu o conceito, ampliando o entendimento do direito ao asilo e determinando o preenchimento dos requisitos ali dispostos. Assim, para tal instrumento normativo internacional, se configura na categoria de refugiado todo aquele que se desloca de seu país de origem para outro - não podendo mais naquele regressar - por fundados motivos de perseguição em razão da raça⁴, religião, nacionalidade, grupo social ou por opiniões políticas.

Tendo em vista a problemática envolta desse dispositivo, uma vez que ele não abarca outros motivos - como deslocamentos forçados por catástrofes ambientais - e reduz o instituto do refúgio àqueles pré-estabelecidos pela norma, em 1984, foi feito, resultante de uma reunião proposta pela ACNUR, um documento que discutia a realidade dos refugiados em continente americano: a Declaração de Cartagena sobre Refugiados, a qual foi inovadora, no sentido de estender o uso da definição, por determinar como um elemento constituinte da condição de refugiado a violação maciça de direitos humanos (Silva Junior, 2017).

No tocante à realidade brasileira, apenas em 2017, conforme dados revelados pelo Comitê Nacional para os Refugiados (CONARE, 2017), 33.866 pessoas de diversas nacionalidades requereram o reconhecimento como refugiado. Assim, a fim de salvaguardar os direitos e incorporar a questão dos refugiados no âmbito interno do Estado, tendo em vista que o Brasil recepcionou, por meio da ratificação, os instrumentos normativos internacionais de

³ Não se tem por pretensão, pela simplicidade do presente trabalho, fazer um estudo comparativo diferenciando os institutos do asilo e do refúgio. Todavia, em síntese, cumpre salientar que asilo é o ato soberano do Estado, isto é, existe o direito de se pedir asilo, porém a concessão não é obrigatória, o que diferencia do refúgio, uma vez que, preenchidos os requisitos estipulados por lei, o Estado, signatário dos instrumentos normativos internacionais desse sentido, está obrigado a conceder tal instituto a quem o pede.

⁴ Salientamos aqui que, muito embora nosso entendimento acerca da superação do conceito de raça, logo a seguir abordaremos como Quijano constrói tal definição e a explica a partir da teoria da colonialidade do poder.

proteção aos refugiados, em 2017, entrou em vigor a nova Lei de Migração, em substituição ao Estatuto do Estrangeiro, trazendo um avanço nessa questão.

Muito embora a temática seja extensa, nosso debate não se propõe em apresentar os desafios jurídicos de proteção que os refugiados enfrentam num país que ainda prima pela burocracia do serviço público, gerando graves entraves à concretude dos direitos humanos, internacionalmente assegurados, e fundamentais, internamente garantidos aos refugiados. O que se pretende nesse trabalho é discutir a influência da construção do sujeito ideal na modernidade para a dificuldade no trato dos refugiados como detentores de direitos.

Portanto, antes de adentrarmos na concepção do refugiado como o estrangeiro, o Outro do Outro, demonstrar essa construção do sujeito imaginado a partir da Modernidade se faz fundamental para que se entenda o processo de exclusão e discriminação que aqueles que se deslocam do seu país por motivos de guerras, perseguições e desastres ambientais sofrem.

A criação da subjetividade do ser humano se deu (e se dá) por meio do discurso, de forma que essa concepção, constituída para categorizar os seres humanos (Mignolo, 2013), foi erguida a partir do renascimento europeu, dando os impulsos iniciais para que grupos de pessoas tivessem sua igualdade, seus direitos, sua liberdade e sua humanidade extirpadas.

E é, neste contexto histórico, que os arquitetos da Modernidade - brancos, homens, eurocêntricos, colonialistas, burgueses e cristãos (ou de formação cristã) - foram essenciais para que se imprimisse um determinado modelo de sujeito que impuseram ao mundo inteiro como sendo natural, necessário e universal. Nas palavras de Veiga Neto (2000, p. 52-53),

[...] se, por um lado, aquela imposição significou uma ruptura com o autoritarismo aristocrático e o absolutismo, por outro lado serviu para tornar hegemônico um conjunto de novas práticas sociais, econômicas e culturais cujos desdobramentos se estenderam em nível planetário, persistem até hoje e compõem a lógica de dominação, exploração e dependência da Modernidade.

De acordo com essa mesma acepção, a Modernidade, iniciada a partir dos processos de colonização, trouxe consigo uma série de implicações presentes até os dias de hoje, porquanto, foi, nesse período histórico, que se arquitetou, dialeticamente, a Europa como o centro e que concebeu as culturas diversas como Mundo periférico, por meio de um sistema de dominação e encobrimento do Outro - não europeu - como o Mesmo (DUSSEL, 1994), dando origem a uma violência sistemática contra aqueles que não representam o ideal europeu colonizador.

Hall, ao abordar a questão da identidade cultural como aquela que “costura (ou, para uma metáfora médica, sutura) o sujeito à estrutura” (2003, p. 12), dispõe que essa identidade

do sujeito pode ser mudada de acordo com a maneira como esse indivíduo é interpelado ou representado (idem, p. 21).

Assim, a partir dessa dominação eurocêntrica, que se deu não apenas com base na exploração dos corpos, como também com a subjugação e a exclusão de certas identidades, é que se gerou toda uma sistemática em que se oprime e acarreta a subalternidade do Outro (aquele que não simboliza o sujeito ideal moderno), de maneira que se passou a determinar os direitos baseados em uma “racionalidade excludente, negando-se identidades não homogêneas de tal maneira que se mantenha estereótipos etnocêntricos, e colocando-se em uma situação de superioridade” (Monteiro, Squeff, 2017, p. 161). A categoria “dominante”, assim, delinea, universalmente, a cultura ocidental europeia como própria de toda a humanidade.

É, desta forma, que se percebe que a Modernidade acabou por reconhecer a racialização do poder, identificando o Outro como marginal. Isto é, como sustenta Quijano (2005, p. 107),

[...] um dos eixos fundamentais desse padrão de poder é a classificação social da população mundial de acordo com a ideia de raça, uma construção mental que expressa a experiência básica da dominação colonial e que desde então permeia as dimensões mais importantes do poder mundial, incluindo sua racionalidade específica, o eurocentrismo. Esse eixo tem, portanto, origem e caráter colonial, mas provou ser mais duradouro e estável que o colonialismo em cuja matriz foi estabelecido. Implica, conseqüentemente, num elemento de colonialidade no padrão de poder hoje hegemônico.

Por conseguinte, essa codificação das diferenças entre aqueles que representam (superior, civilizado) e que não representam (inferior, selvagem/bárbaro) o sujeito ideal moderno, qual seja, o homem branco europeu cristão, baseada, no caso, a partir da noção de raça, foi elemento constitutivo das relações de poder e de dominação (QUIJANO, 2005, p. 108) que se sustenta até os dias de hoje, razão pela qual Castro-Gomez (2005, p. 80) afirma a Modernidade “como dispositivo de poder que construiu o Outro mediante uma lógica binária que reprimia as diferenças”.

Desta forma, o problema reside no fato de que os valores expressos nesse discurso se revelam como sendo um padrão concebido para o homem branco ocidental, refutando-se ao outro não europeu, não cristão, não branco esse mesmo padrão de superioridade estabelecido. E um exemplo pertinente dessa problemática é a questão da imagem dos refugiados como estranho, o vagabundo, o Outro do Outro.

3 A forma da margem da margem

A narrativa da naturalização deste Outro como estranho do Mesmo junto a um convívio ameaçador requer que se sustente por meio de discursos.

[...] ninguém entrará na ordem do discurso se não satisfizer a certas exigências ou se não for, de início, qualificado para fazê-lo. Mais precisamente: nem todas as regiões do discurso são igualmente abertas e penetráveis; algumas são altamente proibidas (diferenciadas ou diferenciantes), enquanto outras parecem quase abertas a todos os ventos e postas, sem restrição prévia, à disposição de cada sujeito que fala. (Foucault, 1996, p.37)

Tendo em vista esse ideal de sujeito como um centro, há a necessidade intrínseca e projetiva de uma margem, o Outro distante do centro, desqualificado para tal. A sociedade é, assim, responsável por remediar - fazer retornar ao meio - os sujeitos. Melhor dizendo: o que está fora se torna um Outro que me é ameaçador o tempo todo, vindo ele ou não, como se fosse um panoptismo invertido, de tal forma que aquele Outro deve ser desumanizado, pregar-lhe a "justiça" como remédio.

Assim, levando-se tal situação para os refugiados, tem-se que este vem do contorno geográfico para desestruturar a ordem do centro. Neste processo de reprodução e marginalização, o centro se inflaciona e expande os olhares para a própria produção do estranho, que pouco a pouco é visto como ameaça cada vez mais amedrontadora.

[...] a ameaça é uma projeção da ambivalência interna da sociedade sobre seus próprios recursos, sobre a maneira como vive e perpetua seu modo de viver. A sociedade insegura da sobrevivência de sua ordem desenvolve a mentalidade de uma fortaleza sitiada. Mas os inimigos que lhe sitiaram os muros são os seus próprios 'demônios interiores' - os medos reprimidos e circundantes que lhe permeia a vida diária e a 'normalidade', e que, no entanto, a fim de se tornar suportável a realidade diária, devem ser dominados, extraídos do cotidiano vivido e moldados em um corpo estranho, um inimigo tangível com que se possa lutar, e lutar novamente, e lutar até a esperança de vencer. (Bauman, 1998, p.52-53).

Necessidade de vencer uma criação que habita tão perto e tão longe, tão humano e tão desumanizado. Aqui dirigimos o olhar para aqueles vistos à margem como minorias⁵: negros, LGBT, mulheres, pobres, moradores de periferias. A discussão acerca dessas minorias não é o foco deste texto, mas é fundamental para compreender o que apontou Bauman quando disse que a insegurança na busca por ordem gera a sensação de uma fortaleza sitiada.

O discurso tenta produzir a ideia de que o Outro não é nunca o Mesmo, não é próximo e nem se parece, de modo que vencê-lo é necessário para que a meta de uma sociedade de turistas seja possível.

⁵ Vale ressaltar que o conceito de minorias cada vez mais se desloca de uma minoria populacional segregada para uma população com direitos minoritários em relação ao sujeito idealizado.

A figura do turista é a epítome dessa evitação. De fato, os turistas que valem o que comem são os mestres supremos da arte de misturar os sólidos e desprender o fixo. Antes e acima de tudo, eles realizam a façanha de não pertencer ao lugar que podem estar visitando: é deles o milagre de estar dentro e fora do lugar ao mesmo tempo. (Bauman, 1998, p.114)

É preciso, para uma vida produtiva e útil dentro de uma lógica de empresariamento e empreendedorismo de si, que a inconstância seja impossível para imputar uma novidade pela produtividade capitalística. A identidade não como uma construção formativa, mas aparentemente desnecessária, que gera outros tipos de identidade e subjetivação que se dispõe com uma idealização de impedimento de estabilidade em busca de algo melhor em outro lugar. Mas por pura opção, já que "o eixo da estratégia de vida pós-moderna não é fazer a identidade deter-se - mas evitar que se fixe." (Bauman, 1998, p.114)

Entretanto, naturaliza-se, essa é a forma, é o que deve ser feito - assim acredita o turista: buscar exaustivamente, sem raízes de pertencimento a lugares ou a pessoas. O sujeito turista da pós-modernidade quer ser livre para poder ir onde quiser, quando quiser, mesmo que não saiba para onde e com seu próprio dinheiro.

Se estão em movimento, é porque foram impelidos por trás - tendo sido, primeiramente, desenraizados por uma força demasiadamente poderosa, e muitas vezes demasiadamente misteriosa, para que se lhe resista. Vêm sua situação como qualquer coisa que não a manifestação da liberdade. Liberdade, autonomia, independência - se elas de algum modo aparecem no seu vocabulário - invariavelmente vêm no tempo futuro. (Idem, p.114-115)

Talvez seja aí que está imputado o local deste sujeito que não é capaz de jogar o mesmo jogo do turista. O jogo da (pseudo)liberdade extremada de suprir todas as vontades materiais expostas como felicidade verdadeira.

O nome do jogo é mobilidade: a pessoa deve poder mudar quando as necessidades impelem, ou os sonhos o solicitam. A essa aptidão os turistas dão nome de liberdade, autonomia ou independência, e prezam isso mais do que qualquer outra coisa [...] (Bauman, 1998, p.114).

Ainda que a forma de Outro e a forma de margem sejam construídas pela idealização de uma outra forma de sujeito que é necessariamente imaterial, toda essa forma identitária tem nascimento em lugares físicos geográficos. A imaterialidade constitutiva do sujeito está sempre atrelada ao espaço geográfico do lugar, de tal maneira que "a ausência de lugar – uma 'condição generalizada de desenraizamento', como alguns a denominam – se transformou no fator essencial da condição moderna, uma condição aguda e dolorosa em muitos casos, como o dos exilados e refugiados" (Escobar, 2005, p. 63).

Isso porque

[...] o fato é que o lugar – como experiência de uma localidade específica com algum de enraizamento, com conexão com a vida diária, mesmo que sua identidade seja construída e nunca fixa – continua sendo importante na vida da maioria das pessoas, talvez para todas. (Idem, 2005, p. 63)

Fora dessa máquina de necessidades exteriores, ou simplesmente incapazes de ser um turista, estão o que Bauman traz como vagabundos da pós-modernidade, pois na vontade de "ter um lar e ser permitido ficar dentro dele" se tornam vagabundos, luas escuras que refletem o brilho de sóis brilhantes, os mutantes da evolução pós-moderna, os refugos inaptos da brava espécie nova" (Bauman, 1998, p.117).

Aquilo que é margem, ainda que cause repulsa, uma vontade de distância e, em sua maioria, uma vontade de penalização, faz parte do território da própria fortaleza sitiada construída em cima de ideais e subjetivações. Por conseguinte, o marginalizado é segregado, subjugado, mas faz parte e é visto dentro do próprio terreno. Pode o marginal desta cartografia ter seu próprio marginal? O ponto de ruptura aqui, portanto, se dá pela margem da própria fortaleza, isto é: a margem da margem ou mesmo o que está - ou estava - para além dela. Indagamos aqui se seria para este local que a pós-modernidade está empurrando o refugiado.

Acerca disso, vale pensar com Bauman (1998, p.118) a temática dos refugiados quando ele expressa que "os turistas viajam porque querem; os vagabundos, porque não têm nenhuma outra escolha". É nessa ausência de escolha que se enquadra o refugiado. Não é um passeio, uma mera viagem, é a fuga de um risco de vida que o impossibilita de escolher. Aqui a já fraca ideia de livre arbítrio se suspende, o refugiado não opta em um leque de opções como em uma agência de viagem, corre para um lugar que não tem ele como pertence e nem quer, mas:

Os vagabundos, porém, sabem que não ficarão por muito tempo, por mais intensamente que o desejem, uma vez que em lugar nenhum em que parem são bem-vindos: se os turistas se movem porque acham o mundo irresistivelmente atrativo, os vagabundos se movem porque acham o mundo insuportavelmente inóspito (idem, p.117-118).

O refugiado torna-se, dentro dessa perspectiva, um alvo, alguém que, sem escolha, busca construir raízes onde não é "seu". Chega em um salto abrupto da margem da margem direto para o centro, visto então como o Outro do Outro, buscando espaço em uma geografia já estupefata de seus próprios Mesmos.

Nos vale também um alerta: "uma pessoa pode ser (e frequentemente o é) um turista ou um vagabundo sem jamais viajar fisicamente para longe" (Idem, p.118), mas compreendendo que:

Estamos todos traçados num contínuo estendido entre os pólos do 'turista perfeito' e o 'vagabundo incurável' - e os nossos respectivos lugares entre os pólos são traçados segundo o grau de liberdade que possuímos para escolher nossos itinerários de vida. A liberdade de escolha, [...], é de longe, na sociedade pós-moderna, o mais essencial entre os fatores de estratificação. (Idem, p.118)

Compreender a si mesmo como turista perfeito, como um inquestionável Ideal do Eu, mesmo quando não sair do lugar, mesmo sem a suposta liberdade é também a possibilidade do marginal poder enxergar um outro como o Outro, ver algo que vem a ser um vagabundo incurável e este poder ser o Outro do Outro pois não há nele nenhuma vontade de ser o que este Eu quer. Isto é, enquanto o Outro tem o desejo de ser o Eu, o turista perfeito, já que foi este o modelo a ser imposto pela sociedade ocidental, como vimos, o Outro do Outro, no caso o refugiado, não tem essa pretensão, ele não anseia ser o Eu, razão pela qual ele é considerado, como diz Bauman, o vagabundo incurável.

Este zomba do estilo turístico, e zombar significa ridículo. Os vagabundos são a caricatura que revela a fealdade escondida sob a beleza da maquiagem. Sua presença é enfadonha e enraivecadora. Não há nenhum proveito evidente que se lhes possa tirar: pelo que se sabe, pode-se dar-lhes destino sem nenhuma perda ou pena - nem mesmo deles próprios." (Idem, p.119)

Enraizar-se em terras que não "pertencem" aos vagabundos incuráveis, que vêm para além da margem criada pela terra que pertence a este Eu não é menos que uma zombaria ignóbil. Ainda que estes que têm a terra como sua, não a queiram, pois sairiam assim que pudessem, como turistas que são. Sujeitos que como aponta Bauman, tem seu destino submetido à vontade do turista, mas não de forma clara, sem dúvida, o que gera isso é a raiva da presença de algo que escape do escopo da humanidade imputada. Sem nenhuma perda ou pena, pois pouco a pouco, o vagabundo deixa de ser humano. Assim, direitos, que são humanos, já não os caberia mais.

Quando Bauman assevera que a presença dos vagabundos incuráveis é incômoda, ele está nos expondo que aquele(s) que se desvia(m) da ordem traz desconforto. Isso se dá (1) seja pelo fato de ter sido, ao longo dos tempos, construída a noção de que o Eu, aquele que representa o sujeito ideal moderno – o homem, branco, europeu, cristão -, é o modelo a ser seguido e, quem refuta tal pretensa, torna-se inconveniente, por ser um afronta ao padrão de

imposição do Eu, (2) seja na medida em que, exatamente pelo item anterior, aquele que não representa o Eu e nega ser o Eu, ou seja, aquele que é o Outro do Outro, é inaceitável.

Contudo, não é válido que estes vagabundos incuráveis sumam por completo já que agora estão aqui, pois:

Os vagabundos, as vítimas do mundo que transformou os turistas em seus heróis, têm, afinal, suas utilidades. [...] É difícil viver em suas imediações, mas é inconcebível viver sem eles. São suas privações gritantes demais que reduzem as preocupações das pessoas com as inconveniências marginais. É a sua evidente infelicidade que inspira os outros a agradecerem a Deus, diariamente, por tê-los feito turistas. (Idem, 119-120)

É com essa benção divina de Deus e com essa cidadania da Nação que apoia-se a subjugação do refugiado na retirada de sua humanidade e jogá-lo para além da própria margem. Como o Eu, ou o Outro marginal que agora tem seu próprio Outro, podem conjugar nos refugiados uma nova sombra de sua falsa luz.

4 Quebrando paradigmas: a interculturalidade

A fim de que se rompa com essa concepção do sujeito ideal moderno, que oprime, abandona e marginaliza o Outro do Outro, no caso o refugiado, tem-se na esperança da interculturalidade uma forma de se desenvolver uma política não mais de exclusão, mas de inclusão com o respeito e o fomento à diferença e à diversidade.

Assim, a interculturalidade representa um projeto de caráter e orientação decolonial, de cunho político, social, ético e epistêmico, tendo em vista que pretende transformar e construir condições de estar, ser, pensar, conhecer e aprender (Walsh, 2010) distintas daquela pré-estabelecida por conta do universalismo europeu; buscando, por conseguinte, a troca de saberes nas relações sociais, bem como nas estruturas de poder, as quais mantêm o cenário de subalternidade e discriminação dos Outros, a partir de todos os conceitos abordados anteriormente.

Como assinala Walsh (2007, p. 50),

[...] a interculturalidade não é entendida como um novo conceito ou termo simples para se referir ao contato e conflito entre o Ocidente e outras civilizações (como algumas pessoas geralmente entendem). [...] Representa, por outro lado, uma configuração conceitual, uma ruptura epistêmica baseada no passado e no presente, vivida como realidades de dominação, exploração e marginalização, que são simultaneamente constitutivas, como consequência do que Mignolo denominou Modernidade/Colonialidade. Uma configuração

conceitual que [...] constrói uma resposta social, política, ética e epistêmica para as realidades que ocorreram e ocorrem [...].

Já que se trata de um processo não só dinâmico, como também permanente de trocas/intercâmbios entre as culturas de um determinado espaço geográfico, a interculturalidade pugna por uma tarefa social e política, porquanto, como sustenta Magalhães, “é preciso romper com a modernidade e desocultar a diversidade, criando uma sociedade não hegemônica, sem nós ou eles; sem civilizados ou incivilizados; sem proprietários e empregados” (Magalhães, 2013, p. 126).

Isso estse trata de um processo não só dinâmico, como também permanente de trocas/intercâmbios gem, são negados dos processos políticos e sociais, ainda que dentro de suas estruturas. O papel da interculturalidade seria proporcionar a eles a vida ativa, e, de fato, participativa, na construção das bases da sociedade na qual eles estão inseridos e que diferem da sua de origem. Quando se fala em aporte intercultural dos direitos humanos no âmbito da migração forçada, tem-se na efetivação de políticas públicas inclusivas - que se valem antes de uma troca de saberes e vivprocesso não só dinâmico, como tadental branco cristão perante o Outro - como uma pauta importante a ser debatida para a promoção da democracia.

Segundo Walsh (2012), a interculturalidade pode ser analisada por três aspectos: fundacional, relacional e crítica. De acordo com a acepção fundacional da interculturalidade, ela se baseia no reconhecimento da diversidade e da diferença cultural para que possam ser incluídas no interior da estrutura social estabelecida, ou seja, esse segmento não tem por pretensão denunciar as desigualdades, muito menos colocá-las em xeque, questionando-as, de modo que se observa uma dialética individualista, calcada no ideal liberal.

Cumpre salientar, acerca disso, que, dentro do contexto do Brasil, a Constituição Federal de 1988, considera a Constituição Cidadã, reconhece a sociedade brasileira como pluriétnica e multicultural, de modo que, muito embora haja exceções progressistas que pugnam e promovem o respeito às diferenças culturais, as ações que são pautadas no texto constitucional se referem a essa perspectiva funcional da interculturalidade, a qual corrobora com o modelo neoliberal em que se vive, porquanto, ainda que se viabilize não só o diálogo, como a tolerância entre os diferentes, não se está, de acordo com Tubino (2005), analisando e interpe-lando as causas das desigualdades vigentes.

Quanto à relacional, esta é abordada a partir do intercâmbio entre culturas - da troca entre práticas, costumes, tradições, saberes, pessoas diversas. Ocorre que tal perspectiva, ainda apresenta problemas, vez que, segundo Walsh (2012, p. 63), “oculta ou minimiza a conflitividade e os contextos de poder e dominação contínua em que se leva a cabo a relação”. Isto

é, este aspecto acaba por limitar a interculturalidade ao contato e as relações, as quais, muitas vezes, são individuais; encobrendo e invisibilizando, portanto, as estruturas da sociedade (sejam sociais, econômicas, políticas e epistêmicas) que posicionam a diferença cultural em termos de superioridade e inferioridade.

Por sua vez, a interculturalidade crítica diz respeito ao macroproblema estrutural-colonial-racial, o qual foi determinado coercitivamente pela Modernidade e sua forma mais cruel de dominação/subjugação, a Colonialidade, consubstanciado pelo capitalismo. Walsh defende que tal perspectiva parte do assunto do poder, seu padrão de racialização e a diferença que foi construída a partir disso (2012, p. 65), de tal forma que é considerada um chamado para as pessoas que sofreram com o processo de subalternização histórica a fim de que estas possam, a partir da descolonização social, construir outros mundos: uma construção “desde abaixo”.

Desta forma, tem-se, na interculturalidade crítica, um projeto que pretende a transformação das estruturas e relações de poder, os quais sustentam a racialização, a subalternidade, a desigualdade e a inferiorização dos seres e saberes diversos daquele estabelecido pelo sujeito ideal moderno, na medida em que preconiza não só “outro” arquétipo, como também se propõe a construir uma outra forma de viver a diversidade cultural com base na diferença e por meio da descolonização (Walsh, 2012, p. 58).

Assim, a interculturalidade crítica parte de uma ação descolonial, no sentido de que o diálogo que se prima deve ser praticado por meio de uma simetria de relações e não a partir de uma hierarquia, com o Outro inferior ao Mesmo, o grupo do Eu. Por tais motivos é que não se vislumbra uma interculturalidade devidamente efetiva sem que haja um reconhecimento fático por parte do Estado quanto aos seus direitos, principalmente, quanto à cidadania.

Tubino (2002, p. 75), define, descritivamente, a interculturalidade em diferentes maneiras de relação entre as culturas que podemos visualizar na sociedade, tais como a miscigenação, a aculturação, as quais demonstram o quão complexa acabam por ser as relações sociais. Coloca-se, portanto, a interculturalidade, a partir de uma dimensão ética-política, como um “dever-ser possível”, isto é, seu fundamento é o diálogo, de modo que, conforme sustenta Wolkmer (2006), a interculturalidade é sublinhada pelo pluralismo comunitário-participativo, em que as ações políticas são praticadas por meio a legitimação dos diversos sujeitos sociais. Razão pela qual tal cenário cria um campo aberto para o surgimento de um outro olhar dos direitos humanos, superando e questionando a tradição moderna/colonial imposta, assim como se propõe dar voz e vez àqueles estigmatizados por um sistema opressor e marginalizados por uma base social excludente.

Destarte, a interculturalidade vem como uma possível saída igualitária de inclusão e de resistência ao caráter opressor e desigual que os refugiados enfrentam, uma vez que se abre espaço para que essas minorias silenciadas e postas à margem da margem possam transformar as estruturas e reinventar as dinâmicas sociais.

5 Considerações finais

Nossa busca é tentar aqui desestranhar certo estranhamento com o movimento dos refugiados na contemporaneidade ao estranhar possíveis naturalizações discursivas. Perceber que migrações é algo normal dentro da história humana é não reconhecer a entrada de pessoas de fora das fronteiras como uma invasão, nem como um tomar lugar. E, ainda assim, perceber que, para além das migrações, os refugiados, nos últimos anos sendo o maior número já registrado, não migram por simples vontade, mas por necessidade de sobrevivência. Por algumas dezenas de anos, a percepção de uma busca por ajuda vinda das pessoas com a necessidade de deslocamento tem sido vista como algo a ser ouvido e pensado.

Neste pensar, nos colocamos junto a Bauman, que constrói em torno dos conceitos de turista e vagabundo o que ele reconhece como formações recentes dentro da pós-modernidade de um ideal e uma antítese a este. Com estes conceitos podemos expor, de formas específicas, certa forma de enxergar um Eu e o Outro e o que tentamos colocar como o Outro do Outro dentro da figura do refugiado. Nesta situação de Outro do Outro e este estranhamento extremado que se expõe a face da xenofobia, racismo e diversos outros discursos de ódio que se apoiam na desumanização do sujeito e assim, os Direitos Humanos, para eles, não serviriam. Desta reflexão, buscamos repensar tal constituição de Direitos Humanos junto com a interculturalidade.

A partir do entendimento de que a interculturalidade é uma forma contra-hegemônica de pensar as estruturas, cabe ressaltar que não se defende aqui como ideia de resolução, mas sim como possível conceito-ferramenta para se pensar numa tensão e cisão com os moldes de turista e vagabundo. Um modo de pensar para o reconhecimento de uma diversidade não – ou menos – hierárquica entre o Eu, que foi construído a partir do Mesmo, como Dussel aponta, criado pela e da Modernidade, e o Outro, aquele que não representa o sujeito ideal moderno. Vista não apenas num campo de frágil esperança, nós buscamos, na interculturalidade, uma forma de ver e de pensar sobre a relação das margens formuladas por ideais de colonialidades (pós)modernas. Pretendemos, a partir desse modo de vislumbrar o social, uma reflexão pela exterioridade da problemática dos refugiados, isto é, não uma saída como uma finalidade de

uma complexa forma estrutural, mas uma ampliação do campo que se enxerga entre as formas estruturais pré-estabelecidas por todos os processos de subjugação e (re)produção do Outro - até os possíveis Outro do Outro - que se têm, como meio de produção, uma retirada de direitos devido à desumanização frente aos universais, ocidentais, brancos e cristãos Direitos Humanos.

Referências bibliográficas

ACNUR. **Deslocamento forçado atinge recorde global e afeta uma em cada 113 pessoas no mundo.** 2016. Disponível em: <<http://www.acnur.org/portugues/2016/06/20/deslocamento-forcado-atinge-recorde-global-e-afeta-uma-em-cada-113-pessoas-no-mundo/>> Acesso em abril de 2018.

BAUMAN, Zygmunt. **O mal-estar da pós-modernidade.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998. 272p. DUSSEL, Enrique. **1492, el encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidade.** La Paz: Plural Editores. 1994.

CASTRO-GOMEZ, Santiago. Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da “invenção do outro”. In: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais – perspectivas latino-americana.** Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, setembro, 2005.

CONARE. In: ACNUR. **Dados sobre refúgio no Brasil.** 2017. Disponível em: <<http://www.acnur.org/portugues/dados-sobre-refugio/dados-sobre-refugio-no-brasil/>> Acesso em abril de 2018.

ESCOBAR, Arturo. O lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pós desenvolvimento? In: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais – perspectivas latino-americana.** Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, setembro, 2005.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso.** 3a edição. São Paulo: Edições Loyola, 1996. 79p. LAKATOS, Eva Maria;

MARCONI, Marina de Andrade. **Fundamentos de Metodologia Científica.** 5a ed. São Paulo: Editora Atlas, 2003. MAGALHÃES, José Luiz Quadros de. **O novo constitucionalismo democrático na América Latina e a superação da modernidade europeia.** 2013. Disponível em: <http://faa.edu.br/revistas/docs/RID/2013/RID_2013_08.pdf>.

MIGNOLO, Walter. Decolonialidade como o caminho para a cooperação. In: **Revista do Instituto Humanitas Unisinos.** Ano XIII, n. 431, 04 nov. 2013. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=5253&secao=431>. Acesso em: 22 abr. 2018.

MONTEIRO, Michelle Alves; SQUEFF, Tatiana Cardoso. Para além de uma crítica aos direitos humanos: a interculturalidade como alternativa. **Revista Latino-Americana de Direitos Humanos**. Hendu 7:160-174 (2016). Belém: UFPA, 2016.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais – perspectivas latino-americana**. Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, setembro, 2005.

SILVA JUNIOR, Eraldo. Direito Internacional dos Refugiados do Século XXI: Desafios ao Estado Brasileiro. **Revista de la Secretaria del Tribunal Permanente de Revisión**. Año 5, n. 10; Octubre 2017; pp. 196 - 215. Assunción, 2017.

TUBINO, Fidel. Entre el multiculturalismo y la interculturalidad: mas allá de la discriminación positiva. In: FULLER, Norma (Ed.). **Interculturalidad y política: desafíos y posibilidades**. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Peru, 2002.

TUBINO, Fidel. **Del Interculturalismo Funcional al Interculturalismo Crítico**. Lima: Red Internacional de Estudios Interculturales. Lima: PUCP, 2005.

VEIGA-NETO, Alfredo Veiga. Michel Foucault e os estudos culturais. In: COSTA, Marisa. **Estudos culturais em educação: mídia, arquitetura, brinquedo, biologia, literatura, cinema...** Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 2000.

WALSH, Catherine. **Interculturalidad crítica y pluralismo jurídico**. 2010. Disponível em: <http://www.mpf.mp.br/atuacao-tematica/ccr6/eventos/2005/esmpu-curso-pluralismo-juridico-e-interculturalidade/interculturalidad-critica-y-pluralismo-juridico/at_download/file>.

WALSH, Catherine. **La educación intercultural en la educación**. Peru: Ministerio de Educación, 2001.

WALSH, Catherine. Interculturalidad y (de)colonialidad: perspectivas críticas y políticas. **Visão Global**. Joaçaba, v. 15, n. 1-2, p. 61-74, jan-dez 2012.

WALSH, Catherine. Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento “otro” desde la diferencia colonial. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFOGUEL, Ramón. **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

WOLKMER, Antônio Carlos. Pluralismo jurídico, direitos humanos e interculturalidade. **Revista Sequência**. Florianópolis, 2006.