

AS POPULAÇÕES MIGRANTES E ALTERIDADE: NOTAS E REFLEXÕES A PARTIR DOS DESLOCAMENTOS POPULACIONAIS CONTEMPORÂNEOS

MIGRANT POPULATIONS AND OTHERNESS: NOTES AND REFLECTIONS FROM CONTEMPORARY PEOPLE DISPLACEMENT

Giovanna Modé Magalhães¹

RESUMO: Nosso propósito neste texto é refletir sobre o lugar do imigrante nas discussões que abordam a questão da alteridade, dialogando com alguns estudos recentes que atualizam o debate sobre o reavivamento das diferenças. Assim, circunscrevemos a análise nas tensões contemporâneas como as levantadas por Touraine (1998) quando pergunta de que forma podemos combinar nossas diferenças com a unidade de determinada vida coletiva. Nosso percurso aborda algumas reflexões sobre este “estranho-estrangeiro” (Koltai, Maffesoli, Bauman), passa pela reafirmação do diferente (Santos, Wieviorka, Touraine) para, finalmente, observar novas manifestações de discriminação e perguntar se seria possível circunscrevê-las no que Foucault (2002) chama de formas contemporâneas de racismo.

PALAVRAS-CHAVE: Migrações. Estrangeiros. Racismo. Diferenças.

ABSTRACT: In this article, we aim at exploring how alterity contemporary debates address the question of migrant people. In dialogue with current studies about differences, we can consider as this analysis main framework the questions raised by Touraine (1998) when this author asked in which way we can combine our differences in a unique collective life. We will bring about some questions on the “strange” perspective (Koltai, Maffesoli, Bauman), consider the reaffirmation of differences debates (Santos, Wieviorka, Touraine) to finally observe renewed forms of discrimination, asking if it would be possible to consider them in what Foucault (2002) consider as contemporary forms of racism.

KEYWORDS: Migration. Foreigners. Racism. Differences.

INTRODUÇÃO

Uma das facetas das recentes transformações das sociedades contemporâneas, no escopo dos debates sobre globalização, é o crescimento e a complexidade que assumiram os processos migratórios entre países – com suas implicações sociais, econômicas, políticas e culturais. A Organização Internacional dos Migrantes das Nações Unidas² mostrou que mais de 200 milhões de pessoas vivem fora de seus países de origem, sendo o crescimento das migrações internacionais uma realidade em todas as regiões do mundo. A emergência do tema na agenda social e política nas últimas décadas e a intensificação do fenômeno nos últimos anos continua despertando interesse e reavivou a literatura sobre as migrações internacionais. Sayad (1998) as define como

¹ Mestre em Sociologia da Educação pela Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo. E-mail: giovannamode@hotmail.com

² International Organization for Migration (IOM). World Migration 2008: Managing Labour Mobility in the Evolving Global Economy.

um “fato social completo”, um fenômeno coletivo e individual que deve ser olhado a partir do cruzamento das ciências sociais com as contribuições de diversas disciplinas, como história, geografia, demografia, economia, direito, psicologia, antropologia e política. Ianni (2004), para referir-se às migrações contemporâneas, trabalha com o conceito de “transmigração”, que engloba a heterogeneidade que marca a experiência migratória atualmente.

Aos que migram pela primeira vez, se somam os descendentes de migrantes, intensificando tensões, crises e conflitos e ao mesmo tempo significados, vivências e horizontes, que vão impondo, ampliando e multiplicando as experiências de transculturação, pluralidade e relatividade nos países ocidentais (IANNI, 2004, p. 93).

Neste texto, abordaremos um aspecto específico entre as múltiplas possibilidades analíticas. Nosso propósito será o de debater o lugar do imigrante nos debates que tratam da questão da alteridade, dialogando com alguns estudos recentes que atualizam o debate sobre o reavivamento das diferenças. Assim, circunscrevendo a análise nas tensões contemporâneas como as levantadas por Touraine (1998) quando pergunta de que forma podemos combinar nossas diferenças com a unidade de determinada vida coletiva. A seguir, nosso percurso aborda algumas reflexões sobre este “estranho-estrangeiro” (Koltai, Maffesoli, Bauman), passa pela reafirmação do diferente (Santos, Wieviorka, Touraine) para, finalmente, observar formas renovadas de discriminação e perguntar se seria possível circunscrevê-las no que Foucault (2002) chama de formas contemporâneas de racismo. Como ponto de partida, emprestamos de Peter Pål Pelbart a bela história kafkiana narrada no início de seu “Biopolítica e Biopotência no coração do Império” (2002).

O Imperador da China resolveu, um belo dia, construir uma muralha para se proteger dos nômades, vindos do Norte. A construção mobilizou a população inteira por anos a fio. Conta Kafka que ela foi empreendida por partes: um bloco aqui, outro ali, outro acolá, e não necessariamente eles se encontravam. De modo que entre um e outro pedaço de muralha construído em regiões desérticas abriam-se grandes brechas, lacunas quilométricas. O resultado foi uma muralha descontínua cuja lógica ninguém entendia, já que ela não protegia de nada nem de ninguém. Talvez apenas os nômades, na sua circulação errática pelas fronteiras do Império, tinham alguma noção do conjunto da obra. No entanto, todos supunham que a construção obedecesse a um plano rigoroso elaborado pelo Comando Supremo, mas ninguém sabia quem dele fazia parte e quais seus verdadeiros desígnios. Enquanto isso, um sapateiro residente em Pequim relatou que já havia nômades acampados na praça central, a céu aberto, diante do Palácio Imperial, e que seu número aumentava a cada dia. O próprio imperador apareceu uma vez na janela para espiar a agitação que eles provocavam. O Império

mobiliza todas suas forças na construção da Muralha contra os nômades, mas eles já estão instalados no coração da capital enquanto o Imperador todo poderoso é um prisioneiro em seu próprio palácio.

Kafka dá poucas indicações sobre os nômades. Eles têm bocas escancaradas, dentes afiados, comem carne crua junto a seus cavalos, falam como gralhas, reviram os olhos e afiam constantemente suas facas. Não parecem ter a intenção de tomar de assalto o palácio imperial. Eles desconhecem os costumes locais e imprimem à capital em que infiltraram sua esquisitice. Ignoram as leis do Império, parecem ter sua própria lei, que ninguém entende. É uma lei-esquiza, dizem Deleuze-Guattari. Por que esquiza? Talvez pela semelhança do nômade com o esquizo. O esquizo está presente e ausente simultaneamente, ele está na tua frente e ao mesmo tempo te escapa, sempre está dentro e fora, da conversa, da família, da cidade, da economia, da cultura, da linguagem. (...) O nômade, como o esquizo, é o desterritorializado por excelência, aquele que foge e faz tudo fugir (PELBART, 2002).

Maffesoli (2001, p. 40) afirma que estranho, o errante, o nômade, assim como o estrangeiro, são figuras presentes no imaginário e permeadas por notável ambiguidade. São aqueles cuja atração pela vida aventurosa desperta curiosidade, mas, ao mesmo tempo, são os bárbaros que vêm perturbar a quietude do sedentário. Para o autor (2001, p. 83), essa presença estranha, na modernidade, insere-se numa dialética de enraizamento – errância, resultando numa espécie de “distância-unida”: eles causam estranhamento, mas só o fazem porque já são parte. A figura do imigrante numa terra desconhecida remete a essa ambivalência. Se já foram admirados no apogeu do *American Dream* nos Estados Unidos ou quando vinham “fazer a América” na região latino-americana, hoje muitas vezes recebem a pecha de ameaçadores, perigosos, terroristas, tratados como tema de polícia. Um lado e outro sempre se misturaram. Como no relato da Muralha de Kafka, não se sabe bem o que querem, não parecem ter a intenção de tomar de assalto o palácio imperial, desconhecem os costumes locais e “imprimem à capital em que se infiltraram sua esquisitice”. Ignoram as leis do Império, parecem ter sua própria lei, que ninguém entende. “Esquizes que estão presentes e ausentes simultaneamente, sempre está dentro e fora, da conversa, da família, da cidade, da economia, da cultura, da linguagem”. Larrosa (2002) concorda que o estrangeiro seja aquele ser geralmente enigmático que não podemos ignorar tão facilmente e cuja simples presença provoca reações contraditórias, inquietantes. Por outro lado, diz este autor, o estrangeiro é também aquele que traz algum conforto na medida em que permite que nós possamos nos sentir em casa, fazendo de nós mesmos os proprietários desta casa. De tal maneira, é a figura que permite uma arrogância em nossos discursos e uma solidez em nossa própria identidade. Se a busca fosse por uma verdadeira compreensão desse estrangeiro, ela passaria por sentir a estranheza de

si mesmo e não poder mais estar tão à vontade dentro de casa, passaria por um auto-questionamento e uma quebra das certezas de sua própria identidade. Diz o autor:

El otro extranjero aparece, en un primer momento, como pura extrañeza. ¿Quién podría conocerlo realmente? Permanece indescifrable bajo la cubierta de una gentileza quizá excesiva, de una amabilidad a veces exagerada y siempre desarmante. Otras veces se muestra hosco y como replegado sobre sí mismo, construyendo en torno a su piel una barrera que nada atraviesa, lleno de aristas, exhibiendo una voluntad tozuda y encarnizada de aislamiento. ¿Quién podría acercarse a él? Amable o enfurruñado, su presencia remite constantemente a una ausencia sin fondo. Volviendo hacia nosotros su rostro opaco o su rostro falsamente transparente, su proximidad sólo señala hacia una lejanía desmedida (LARROSA, 2002, p. 70).

Essa perspectiva de estranhamento da qual falamos Maffesoli (2001) e Larrosa (2002) tem marcado, de certa maneira, a recepção de imigrantes nos últimos anos e provocado debates ao seu redor. As condições como os estrangeiros migrantes foram integrados nos mais diversos países varia de acordo com as políticas locais de acolhida e com o próprio contexto histórico da chamada sociedade receptora, mas, de todo modo, não deixam de ser relações ambíguas. E não apenas os imigrantes propriamente ditos, aqueles que viveram a experiência migratória, mas também seus descendentes, filhos e filhas, aqueles que muitas vezes vivem todos os dilemas de ser um imigrante sem nunca ter migrado de fato (SAYAD, 1998).

Bauman (2008) se debruça sobre a mesma perspectiva, discutindo especialmente a chegada massiva na Europa de imigrantes das mais diversas partes. Se os que estão inseridos no mercado de trabalho ainda contam com o salvo conduto de estarem contribuindo com a economia local, como afirma um discurso facilmente detectável na contemporaneidade, os que não estão – como os refugiados, os que buscam empregos, as crianças – são alvos frequentes desse discurso ambíguo, diz o autor. São, acima de tudo, estranhos e suspeitos. Desnecessários, portanto. Poderiam ser olhados à luz do que Bauman chama de populações “supérfluas”. Seriam uma espécie de “resíduo humano” sem função útil que desempenhar no país que aparecem às vezes provisoriamente, às vezes sem perspectiva alguma de volta. Os “membros tardios do clube da modernidade”, lembra o autor referindo-se aos países em vias de desenvolvimento, têm a produção em massa de refugiados como uma de suas principais indústrias (BAUMAN, 2008, p. 28). São aqueles que trazem aos estabelecidos, emprestando a expressão de Norbert Elias (2000), o sentimento de ameaça e os lembram das tragédias do mundo.

Ao analisar a dinâmica contemporânea nas grandes metrópoles, onde a chegada de pessoas de diferentes lugares, que falam diferentes línguas e vivem de distintas formas, Bauman (2008) afirma que “compartilhar o espaço com estrangeiros, viver perto deles sem tê-los convidado e sofrendo sua incômoda presença” é uma

circunstância que resulta difícil aos habitantes das cidades. Num sentido semelhante, Koltai (1998) diz que aquilo que era tolerável quando o estrangeiro estava longe, torna-se insuportável a partir do momento em que ele se aproxima demais e nos impõe suas “excentricidades”, morando ali ao lado. Uma certa “mixofobia” seria, segundo Bauman (2008), a reação previsível e generalizada ante a inconcebível e angustiante variedade de tipos humanos e costumes que coexistem nas ruas das cidades contemporâneas. A tendência, nesse sentido, seria uma segregação cada vez maior, em que se isolam as pessoas julgadas inferiores a partir do ponto de vista social, o que, por sua vez, gera um medo ainda maior desse desconhecido. “Os estrangeiros tendem a parecer mais amedrontadores quanto mais distantes, desconhecidos e incompreensíveis os vemos”, afirmou Bauman (2008, p. 35), perguntando, em seguida, qual seria a possibilidade de uma experiência compartilhada se não se compartilha o espaço de vivência?

IDENTIDADES CULTURAIS, UM DEBATE REVIGORADO

Essa dinâmica do convívio entre imigrantes e população local pode ser inserida no debate sobre o revigoramento das identidades culturais que se observou, internacionalmente, a partir do final dos anos 60 (WIEVIORKA, 2006, p. 141). Por um lado, aparecem e reaparecem movimentos étnicos, regionalistas e nacionalistas. Surge o movimento homossexual, o feminismo volta a ser uma força contestadora, a deficiência ganha outro discurso e passa a ser vista como diferença. Já a partir dos anos 1970, destacam-se outras expressões da diferença cultural que tem por característica principal conjugar demandas de reconhecimento propriamente cultural com demandas sociais.

Na prática, evidentemente, as duas tendências se misturam, conforme explica Wieviorka (2006), especialmente quando atores reivindicam a diferença cultural para fugir de um cenário de profunda exclusão e desigualdades. Nesse caso, não é raro que o racismo venha reforçar as dificuldades propriamente sociais e contribuir à resposta que constitui então a afirmação de uma identidade. Diz o autor:

Assim, para poder suportar uma existência dolorosa, condições de trabalho no limite do intolerável, ou um salário miserável, pessoas para quem, além do mais, o engajamento político ou social está descartado, ou parece inacessível, vão atribuir a certos marcos culturais um sentido central (WIEVIORKA, 2006, p. 142).

Para ilustrar, usa justamente o exemplo das populações imigrantes na França, que muitas vezes voltam-se para o islã não por crença ou por partilharem dos valores e da religião de seus pais, mas porque isso lhes confere um sentido à existência numa sociedade que tende a menosprezá-los, desqualificá-los ou excluí-los. Dessa forma, a

diferença cultural não permanece dissociada, ao menos de maneira duradoura, de uma temática social em que “a injustiça, as desigualdades, a queda, mas também o egoísmo de categorias mais afortunadas tem o seu lugar”.

Face às demandas de reconhecimento cultural que surgiam, esse debate, até os anos 90, vai ser marcado, especialmente no mundo anglo saxão, por uma notável divisão entre dois pólos, que ficaram conhecidos como liberais e comunitários. Enquanto os primeiros representavam uma tendência assimilacionista, que demandava a dissolução dos particularismos culturais, ao menos nos espaços públicos, os segundos remetiam à tolerância aos costumes e à diferença, desde que estas não perturbassem a ordem pública. Uma terceira linha, minoritária, defendia um acordo que garantisse os direitos culturais às minorias e não simplesmente a “tolerância”.

O debate sobre a integração de imigrantes de origem estrangeira na sociedade de acolhida foi um dos vetores dessa análise dicotômica. Para Touraine (1998, p. 226), a análise tem considerado essas duas opções opostas. A primeira delas é a *assimilação* – ou seja, uma integração facilitada ao mesmo tempo por um sistema escolar unificado e integrador e pelo consumo de massa. Filhos de africanos de origem magrebi na França, por exemplo, passam rapidamente a identificar-se como franceses. Neste caso, destaca o autor, tanto a experiência americana como a francesa mostram que uma forte assimilação não exclui fortes reações negativas e preconceitos racistas (TOURAINÉ, 1998, p. 227). A segunda opção seria manter a população imigrada numa situação à parte ou organizada em comunidades localmente homogêneas e autocontroladas, como ocorre com os turcos na Alemanha e com as *chinatowns* nos Estados Unidos e na França. A primeira quer fundir os diferentes grupos numa unidade nacional, enquanto a segunda respeita a pluralidade, mas não estabelece comunicação entre as partes.

Boaventura de Sousa Santos trata do mesmo debate, em *A Gramática do Tempo* (2006), também separando claramente essas duas linhas predominantes das reflexões. De um lado uma perspectiva antidiferencialista, caracterizada pela negação da diferença, pela busca de cidadãos homogêneos em torno de um padrão; e de outro, uma perspectiva que chama de diferencialista, esta baseada na absolutização da diferença, no total relativismo cultural.

Santos comenta o predomínio da forma antidiferencialista da busca pela universalidade, fenômeno que foi levado ao extremo na França, por exemplo, onde o sistema educativo nacional, ao lado do direito e das forças armadas, tem sido peça central em sua aplicação (SANTOS, 2006, p. 292). De fato, esse debate vai influenciar de maneira decisiva os discursos educacionais do ponto de vista sociológico, especialmente no que diz respeito à educação de filhos de imigrantes. Nesse mesmo sentido, Wiewiorka (2006) lembra que uma questão central era a seguinte:

Se desejamos que nossas sociedades fabriquem cada vez mais sujeitos pessoais, capazes de construir sua própria existência como seres livres e responsáveis, o que seria preferível, quando se trata de filhos de imigrantes: educá-los no particularismo cultural de sua família e de seu meio de origem ou retirá-los o mais rápido possível dele, para permitir-lhes aceder diretamente ao universal, no caso, à cultura geral da sociedade? (WIEVIORKA, 2006, p. 150).

Essa dicotomia segue presente nos debates contemporâneos ao mesmo tempo em que fica evidente a necessidade de novos elementos à análise. Uma primeira modalidade de deslocamento são os novos estudos sobre hibridismo, fusão, mesclas, uma linha que afirma o não isolamento dos fenômenos culturais e identitários, mas linguagens que se misturam e se fundem constantemente, como bem mostram os estudos de Néstor García Canclini, em especial *Culturas Híbridas* (2003). Outros deslocamentos incluem, por exemplo, a inserção da noção de sujeito, como o fez Alain Touraine (1998) nessa perspectiva, como veremos mais adiante.

Os estudos sobre hibridação trouxeram novas contribuições para os discursos sobre identidade e cultura. Canclini (2003, p. 19) define a hibridação como “processos socioculturais nos quais estruturas ou práticas discretas, que existam de forma separada, se combinam para gerar novas estruturas, objetos e práticas”. Um conceito, portanto, que propõe contradições, diálogos e confrontação nas sociedades contemporânea. Para o autor, ao se intensificarem as interculturalidades migratória, econômica e midiática, vê-se não somente a fusão, a coesão, a osmose, mas também a confrontação e o diálogo. As concepções e as práticas híbridas são recursos para reconhecer o diferente e elaborar as tensões das diferenças.

O autor ilustra exemplificando dois contextos que condicionam os formatos, os estilos e as contradições específicas da hibridação: as *fronteiras* e as *grandes cidades*. Ao passo em que as fronteiras rígidas estabelecidas pelos Estados modernos se tornam porosas, poucas culturas podem ser agora descritas como unidades estáveis, com limites precisos baseados na ocupação de um território delimitado. Por outro lado, as megalópoles multilíngues e multiculturais tornam-se cada vez mais centros em que a hibridação fomenta maiores conflitos e maior criatividade cultural. Como lembra o próprio autor em *Globalização Imaginada* (2003), há em nosso futuro muito mais opções que McDonalds e Macondo, recomendando o cuidado com a polarização entre a homogeneização globalizante e resistência comunitária absoluta.

RACISMO RENOVADO

Wieviorka (2006, p. 143) afirma que esse desenvolvimento das identidades culturais é indissociável de outro fenômeno que tem lugar nos anos 80: o surgimento

de renovadas formas de racismo, agora não mais centradas na inferioridade da natureza, tal como pregava o racismo biológico do século XIX, mas sim um racismo centrado na diferença cultural. O discurso, nesse caso, é de que as vítimas são tão diferentes que são incapazes de integrar-se à sociedade, bem como de partilhar valores do grupo dominante. O aumento da chegada de diversos grupos imigrantes viria, mais uma vez, a aumentar esse debate.

Parece-nos pertinente, como um outro eixo importante para a leitura dessas novas formas de racismo, perguntarmos de que maneira estão relacionadas à noção de racismo de Estado trabalhado por Michel Foucault (2002), quando, no contexto das discussões circunscritas na *biopolítica* e no *biopoder*, trata do movimento de “fazer viver e deixar morrer”. Combinada e complementar à análise da sociedade da disciplina, regida pelo controle dos corpos, Foucault debate nas aulas do Collège de France (1975-1976) a emergência de outro tipo de poder, aquele que se exerce sobre a vida, sobre as populações - essa novidade do século XVIII. A biopolítica e o biopoder ocupam-se de processos como a proporção dos nascimentos e dos óbitos, da taxa de reprodução, das demografias, uma espécie de bioregulação da vida pelo Estado. Enquanto a soberania se ocupava em “fazer morrer” ou “deixar viver”, esse novo mecanismo de poder vai se ocupar de “fazer viver” e “deixar morrer”. A biopolítica lida com a população, e a população como problema político, como problema a um só tempo científico e político, diz Foucault. Se a disciplina como tecnologia de poder se instala já no final do século XVII e consolida-se ao longo do século XVIII, o biopoder emerge durante a segunda metade deste mesmo século XVIII. Portanto não mais apenas a disciplina sobre o corpo, mas sim a regulamentação da vida das populações.

Decorre da biopolítica e do biopoder a própria lógica moderna da “normalidade”. “A sociedade de normalização é uma sociedade em que se cruzam, conforme uma articulação ortogonal, a norma da disciplina e a norma da regulamentação”, diz Foucault (2002). A norma é, portanto, uma característica marcante da modernidade. Controlar a sociedade significa procurar as manifestações da anormalidade para posteriormente classificar os desvios, as patologias, as deficiências, as qualidades, os vícios (VEIGA-NETO, 2001). Os “anormais”, nesse sentido, vêm sendo inventados e multiplicados pela modernidade: pessoas com deficiência, psicopatas, os surdos, os cegos, os aleijados, os rebeldes, os pouco inteligentes, os estranhos, os homossexuais, os ‘outros’, os miseráveis. Ao classificar as anormalidades/desvios, o desafio será, a partir de técnicas de governo, normalizar e, no limite, matar.

Na obra *Em Defesa da Sociedade* (2002), Foucault expõe como a emergência do biopoder inseriu o racismo – já há muito tempo existente em nossas sociedades – como um mecanismo de Estado, como mecanismo fundamental de poder. Para o autor, o racismo é, “primeiro, o meio de introduzir, afinal, nesse domínio da vida de que o poder

se incumbiu, um corte: o corte entre o que deve viver e o que deve morrer” (FOUCAULT, 2002). O racismo é o mecanismo pelo qual o Estado justifica seu direito de matar, numa sociedade biopolítica, fundada na afirmação da vida. Souza e Gallo (2002), fazendo referência a esse mesmo campo de análise foucautiana, lembram que o exercício do racismo é o de um apagamento das diferenças, que são nocivas e precisam ser *eliminadas*.

E o que é mais interessante: o direito de matar é justificado como uma afirmação da própria vida, uma vez que a eliminação do diferente, do menos dotado, do menos capaz implica a purificação da raça, o melhoramento da população como um todo. A cada um que morre, o conjunto resultante é melhor que o anterior (SOUZA e GALLO, 2002, p. 47).

Boaventura Sousa Santos (2006) chama de *exclusão* essa inferiorização da diferença. Trata-se de fenômeno hierárquico, de natureza social e cultural, caracterizado por sistemas de segregação. Pertence-se pela forma como se está excluído, diz o autor, recorrendo aos dispositivos de normalização foucautianos que mencionamos em que se qualifica e desqualifica um grupo ou pessoa. Neste caso, varia em cada momento e em cada sociedade a forma como se classifica um determinado grupo, dizendo se deve ser objeto de assimilação, segregação, expulsão ou, em seu extremo, extermínio.

A distinção é feita segundo critérios através dos quais o Estado tenta validar socialmente as diferenças entre o louco e o criminoso perigoso e o não perigoso; entre o bom e o mau migrante, entre o povo indígena bárbaro e o assimilável; entre o opositor e o comunista ou, mais recentemente, o terrorista; entre o desviante sexual tolerável e o intolerável; entre o muçulmano fundamentalista e o não fundamentalista (SOUZA SANTOS, 2006, p. 285).

À inferiorização das diferenças, Santos soma, na análise da modernidade ocidental, o fator da *desigualdade*, que nos parece ser uma dimensão fundamental para entendermos o lugar das discriminações vividas pelas populações migrantes. Nossa sociedade, diz o sociólogo, é marcada por um sistema hierárquico de integração social. Grande parte dos trabalhadores migrantes, nesse caso, estaria na parte inferior dessa hierarquia socio-econômica, cujo grau extremo seria o trabalho escravo. Na prática, os grupos sociais se inserem simultaneamente nos dois sistemas, através de combinações complexas. Os migrantes seriam assim subsidiários dessas duas formas de iniquidade – *desigualdade* e *exclusão*. São, antes de mais nada, vulneráveis às variações do mercado de trabalho – crises de emprego levam, por vezes, à expulsão dos imigrantes (SANTOS, 2006, p. 294). E mesmo quando se acolhem os imigrantes, varia a disponibilidade para reunião da família, acesso ao sistema escolar para seus filhos, e, acima de tudo, os critérios para a aquisição da nacionalidade.

‘NÃO CABEMOS TODOS’ – PODEREMOS VIVER JUNTOS?

Eliminar o imigrante – sua presença ou sua diferença – é uma dimensão do cenário contemporâneo percebida não só nos discursos como já traduzida em políticas e práticas. “Não cabemos todos”, era o lema de um partido considerado de extrema direita quando da discussão recente das políticas migratórias na União Européia. Nos anos 90, durante o governo francês de François Mitterrand, o primeiro-ministro Michel Rocard, para justificar a contratação de vôos charters para expulsar imigrantes irregulares, disse: “A França não pode acolher toda a miséria o mundo”. O ministro do interior da Inglaterra, Charles Clarke, afirmou em 2005 que “a imigração por trabalho sim é boa, por estudos também. (...) mas nosso problema é que o sistema não esteja adequadamente vigiado e acabem vindo pessoas que se tornam uma carga para a sociedade, e é isso que pretendemos *eliminar*” (citado por BAUMAN, 2008, p. 17).

Esses discursos reverberaram nos últimos anos em acordos e medidas concretas. Uma das mais notáveis, que alcançou repercussão mundial no ano de 2008, foi a “Diretiva do Parlamento Europeu referente a procedimentos e normas comuns aos Estados membros para o retorno de cidadãos de outros países que estejam em situação ilegal em seus territórios”, que ficou conhecida como Diretiva do Retorno. A normativa permite a detenção de imigrantes sem documentos por um período de até 18 meses e proíbe a volta dos mesmos para a Europa durante os cinco anos seguintes. Permite também a prisão e a expulsão de menores de 18 anos que não estejam acompanhados de seus pais, sem levar em consideração a situação escolar ou familiar. O documento é claro ao dizer que os Estados-membros poderão recorrer a um centro penitenciário se não puderem proporcionar alojamento em um centro de internação especializado para estrangeiros à espera da repatriação. Como esta lei, há diversas normas e regulamentações no interior de cada país que punem não somente os imigrantes como também, agora mais recentemente, os empregadores que contratarem “ilegais”.

A busca desesperada por uma migração controlada, que garanta a entrada apenas dos trabalhadores/as necessários à economia do país naquele determinado momento, por períodos e em condições pré-estabelecidas, já se mostrou uma equação falida. Como já dissemos, a complexidade da mobilidade internacional, que inclui para além do trabalhador regularizado e suas famílias, os milhares de refugiados – ou aqueles que tentarão essa condição – ou mesmo aqueles que simplesmente se arriscarão a entrar no país sem sua permissão. Frente a esse descontrole, percebe-se pelo menos duas consequências: de um lado, fronteiras mais rígidas, que vão do endurecimento da concessão de vistos à construção de gigantescos muros físicos – e, de outro, uma deterioração da maneira como esse indivíduo é visto, acolhido no interior de um determinado país.

É recorrente na literatura sobre globalização a afirmação de que as fronteiras territoriais estão mais porosas, as novas tecnologias possibilitam cada vez mais a comunicação instantânea e que, portanto, as distâncias e os tempos ficaram menores. A afirmação é em parte verdadeira, mas traz em si uma contradição. Como lembra Canclini (2003), é muito mais simples e rápido efetuar transações bancárias ou investir em outro país do que se tornar cidadão dele. Por mais que hoje se fale em integração dos países latino-americanos e europeus e se realizem acordos concretos nesse sentido, a abertura aos outros, à construção de uma interculturalidade democrática, está mais subordinada ao mercado que em qualquer época precedente.

Outra face desse mesmo paradoxo foi percebida por Bauman (1999): a atual combinação da anulação dos vistos de entrada em muitos países com o aumento dos controles de imigração. Para a população financeiramente privilegiada, as fronteiras entre os Estados foram derrubadas, como o foram para as mercadorias, capital e finanças. Já aqueles a quem o autor se refere como “segunda classe”, se deparam cada vez mais com muros constituídos pelos controles de imigração, leis de residência, políticas das ruas limpas e tolerância zero. Referindo-se a esses dois grupos metaforicamente como “turistas” e “vagabundos”, ele relaciona diretamente essa diferenciação à sociedade de consumo, cuja estratificação é definida pelo grau de mobilidade que proporciona aos seus indivíduos. Os “turistas” se movem porque acham o mundo ao seu alcance (global) irresistivelmente atraente, enquanto os “vagabundos” se movem porque acham o mundo a seu alcance (local) insuportavelmente inóspito.

As medidas observadas de controle a qualquer preço, além de insuficientes para conter de fato os fluxos migratórios, apresentam um saldo de milhares de seres humanos mortos que são contabilizados na travessia dos desertos ou dos mares (PERALVA, 2008, p. 12). O “Informe Anual sobre Racismo no Estado Espanhol” (2008) relatou 1.861 mortes oficialmente registradas nas fronteiras da União Européia durante o ano de 2007. Para a organização autora, número subestimado se comparado às estimativas extra-oficiais. Edições anteriores da mesma publicação (2002) mostram alguns fatos que ilustram o que seria um extremo dessa não disposição à convivência. Os títulos das denúncias dizem por si: “Menina coreana é atacada por grupo de neonazistas” (Berlim, Alemanha); “Restaurantes asiáticos são atacados com pedras e garrafas por jovens” (Londres, Inglaterra); “Grupo de neonazistas agride a um senegalês diante da passividade policial” (Valência, Espanha); “Vizinhos se opõem à construção de uma mesquita” (Lleida, Espanha). Não teríamos, nesse caso, uma demonstração da rejeição da presença desse estranho estrangeiro, ou uma faceta do “deixar morrer” ao qual Foucault se referia?

PODEMOS VIVER JUNTOS?

À pergunta que deu origem ao livro de mesmo nome, *Podemos Viver Juntos? Iguais e Diferentes*, Touraine (1998, p. 9) reconhece que, sim, já vivemos juntos: vemos as mesmas coisas na televisão, conhecemos as mesmas marcas mundiais, tomamos as mesmas bebidas, usamos a mesma tecnologia, participamos da mobilização da opinião pública internacional em casos notórios. No entanto, ressalta o autor, nossa comunicação se faz limitada, nos comunicamos apenas através dos signos da modernidade, sem que sejamos capazes, no entanto, de compreender os signos uns dos outros. Nesse sentido, desenha uma das perguntas centrais em nossa discussão: para além de viver juntos, como podemos combinar nossas diferenças com a unidade de determinada vida coletiva?

Para o autor, a reflexão sobre sociedades contemporâneas deve ser circunscrita em duas constatações principais. A primeira delas é o enfraquecimento dos Estados Nacionais, atacados pelo crescimento e poderio das organizações financeiras. A segunda é o fenômeno que ele chama de *desmodernização*, fenômeno caracterizado, sobretudo, pela dissociação entre o campo econômico e o cultural, ou entre o universo instrumental e o simbólico. Elementos que estavam antes associados – a economia e a cultura – dissociaram-se, de maneira que o universo das redes de trocas e o das experiências culturais vividas afastam-se cada vez mais rapidamente um do outro. A desmodernização, explica, é um fenômeno que ocorre no final do século XIX, quando se forma em escala até então desconhecida uma economia financeira e industrial internacional que provocou a resistência das identidades culturais e nacionais nos países centrais e levantes anticolonialistas nos países dependentes. Evidentemente, assume que se trata de extremos: “é tão impossível crer num mundo unificado pelo comércio e pelo respeito às regras que organizam seu funcionamento como aceitar uma completa fragmentação das identidades” (TOURAINÉ, 1998, p. 37). Touraine propõe, nesse sentido, a rearticulação dessas duas dimensões, mas não apenas. Propõe também a *inclusão da noção de sujeito* como centro da análise e a *construção de mediações sociais mais fortes*. O sujeito, ao invés de ser visto como um indivíduo dividido entre um consumidor ou um membro fiel da comunidade, deve ser considerado como alguém que manifesta resistência, desejo de individualidade, reconhecimento de si mesmo em cada comportamento e em cada relação social, que não está totalmente vulnerável nem às leis do mercado nem às ordens da comunidade.

De maneira complementar, o autor mostra a preocupação com a renovação da figura moderna da democracia, afirmando que é preciso ao mesmo tempo reconhecer o pluralismo e manter regras de direito universalista (TOURAINÉ, 1998, p. 63). “A convivência depende da obtenção de leis, instituições e formas de organização social cuja finalidade principal seja proteger nossa busca de viver como sujeitos de nossa própria existência”, diz (1998, p. 190). Para o autor, a análise sociológica deve descobrir

o que podem ser a liberdade, a solidariedade e a igualdade numa situação social em que “o lugar central, o do príncipe, está vazio, onde a sala do trono é varrida por correntes de ar e invadida por bandos de espectadores e de paparazzi”, afirma (1998, p. 20).

Só podemos viver juntos, isto é, combinar a unidade de uma sociedade com a diversidade das personalidades e das culturas, se colocarmos a ideia de sujeito pessoal no centro de nossa reflexão e de nossa ação. O sonho de submeter todos os indivíduos às mesmas leis universais da razão, da religião ou da história, sempre se transformou em pesadelo, em instrumento de dominação; a renúncia a todo princípio de unidade, a aceitação de diferenças sem limites, conduz à segregação ou à guerra civil. Para sair deste dilema, este livro pinta o sujeito como combinação de uma identidade pessoal e duma cultura particular com a participação num mundo racionalizado e como afirmação, por este mesmo trabalho, de sua liberdade e sua responsabilidade. Só esta aproximação permite explicar como podemos viver juntos, iguais e diferente (TOURRAINE, 1998, p. 25).

Como narrou Peter Pål Pelbart na história com que abrimos esta reflexão sobre os imigrantes e sua condição de diferentes, o “território subjetivo dos nômades” era um enigma de preocupação primeira para o Império:

Como pode o Império lidar com um território subjetivo de tal natureza? Mas como pode ele deixar de lidar precisamente com isso? Por mais que um Imperador tenha muralhas concretas a construir, Império algum pode ficar indiferente a essa dimensão subjetiva sobre a qual ele se assenta primordialmente, sob pena de esfacelar-se - o que é ainda mais verdadeiro nas condições de hoje. De fato, como poderia o Império atual manter-se caso não capturasse o desejo de milhões de pessoas? Como conseguiria ele mobilizar tanta gente caso não plugasse o sonho das multidões à sua megamáquina planetária? (PELBART, 2002).

REFERÊNCIAS

- BAUMAN, Zygmunt. *Globalização: as conseqüências humanas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.
- _____. *Archiipiélogo de Excepciones*. Madrid: Katz, 2008.
- CANCLINI, Nestor García. *A Globalização Imaginada*. São Paulo: Iluminuras, 2003.
- _____. *Culturas Híbridas – estratégias para entrar e sair da modernidade*. São Paulo: EDUSP, 2003.
- ELIAS, Norbert. *Estabelecidos e Outsiders*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.
- FOUCAULT, Michel. *Em Defesa da Sociedade*. Curso no Collège de France (1975-1976). São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- FRASER, Nancy. Reconhecimento sem ética? *Lua Nova: Revista de Cultura e Política*. São Paulo, N. 70, pp. 101-138, 2007.
- IANNI, Octavio. *Capitalismo, Violência e Terrorismo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004.
- KOLTAI, Caterina (org.). *O Estrangeiro*. São Paulo: Escuta-Fapesp, 1998.

LARROSA, Jorge. Para que sirven los extranjeros? Educação e Sociedade. vol. 23, n.79, pp. 67-84, 2002.

_____; SKLIAR, Carlos (orgs.). Habitantes de Babel: políticas e poéticas da diferença. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

MAFFESOLI, Michel. Sobre o nomadismo – vagabundagens pós-modernas. Rio de Janeiro - São Paulo: Record, 2001.

PELBART, Peter Pål. Biopolítica e Biopotência no coração do império. In: Multitudes, n. 9, 10 de maio 2002. Disponível em: <http://multitudes.samizdat.net/spip.php?page=imprimer&id_article=41>. Acesso em: 21 de junho de 2009.

PERALVA, Angelina. Globalização, Migrações Transnacionais e Identidades Nacionais. In: Coesão Social na América Latina – Bases para uma Nova Agenda Democrática. Corporación de Estudios para Latinoamérica e Instituto Fernando Henrique Cardoso, 2008. Disponível em: <http://www.plataformademocratica.org/Publicaciones/Publicacao_26_em_06_04_2008_19_34_03.pdf>. Acesso em 13 de julho de 2009.

SKLIAR, Carlos; DUSCHATZKY, Silvia. O nome dos outros. Narrando a alteridade na cultura e na educação. In: SKLIAR, Carlos; LARROSA, Jorge (orgs.). Habitantes de Babel: políticas e poéticas da diferença. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

SOS RACISMO ESPANHA. Informe anual 2008 sobre Racismo en el Estado Español. Barcelona, 2009.

SOUSA SANTOS, Boaventura. A Gramática do Tempo – para uma nova cultura política. São Paulo: Cortez, 2006.

SOUZA, Regina Maria de; GALLO, Silvio. Por que matamos o barbeiro?: reflexões preliminares sobre a paradoxal exclusão do outro. Educação e Sociedade. Vol.23, n.79, pp. 39-63, 2002.

SAYAD, Abdelmalek. A Imigração. São Paulo: EDUSP, 1998.

TOURAINÉ, Alain. Poderemos viver juntos? Iguais e diferentes. Petrópolis: Vozes, 1998.

VEIGA-NETO, Alfredo. Incluir para Excluir. In: SKLIAR, Carlos; LARROSA, Jorge (orgs.). Habitantes de Babel: políticas e poéticas da diferença. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

WIEVIORKA, Michel. Em que mundo viveremos? São Paulo: Perspectiva, 2006