

A EXPERIÊNCIA VIVIDA DO NÃO-SER:
COLONIALIDADES DO PODER E DO
SER NO PROCESSO DE EXCLUSÃO SO-
CIAL DO SER MIGRANTE EM BOA
VISTA-RR

**The lived experience of non-being: colonialities of
power and being in the process of social exclusion
of migrant beings in Boa Vista-RR**

**La experiencia vivida del no ser: colonialidades
del poder y ser en el proceso de exclusión social
de seres migrantes en Boa Vista-RR**

Sandrielle Vitória Barreto Pessôa
João Paulino da Silva Neto

A EXPERIÊNCIA VIVIDA DO NÃO-SER: COLONIALIDADES DO PODER E DO SER NO PROCESSO DE EXCLUSÃO SOCIAL DO SER MIGRANTE EM BOA VISTA-RR

Sandrielle Vitória Barreto Pessôa¹

João Paulino da Silva Neto²

RESUMO

O artigo propõe uma análise de práticas discursivas em articulação com os processos coloniais e com as colonialidades do poder e do ser, produzidos por culturas e estruturas coloniais ao longo de toda existência do sistema-mundo-patriarcal-capitalista-colonial-moderno (Grosfoguel, 2006). A partir da qual oportunizou o desdobramento dos questionamentos sobre a subjetividade e existência social que se produz desde o ser brasileiro e venezuelano e também como se desenvolveu a estrutura do complexo narcisista de superioridade e inferioridade. Metodologicamente, resulta de uma pesquisa de mestrado ainda em andamento, de abordagem qualitativa, que é compreendida desde a ótica dos participantes em um ambiente natural e em relação a seu contexto (Sampieri, 2014) que abarca a tipologia da pesquisa-ação (Brandão, 2006), associada a pressupostas das pesquisas de abordagem decolonial (Dussel, 1994, 1998; Fanon, 1961, 2008; Freire, 1967, 2022, 2023, Grosfoguel, 2006, 2022; Silva Neto, 2020). No trabalho foram utilizados como instrumento de pesquisa a observação participante e a entrevista semiestruturada. Pretende-se, portanto, com este artigo ampliar a conversa no caminho da decolonização, no que tange à experiência vivida do não ser (Fanon, 2008).

PALAVRAS-CHAVE: colonialidade; migração; decolonialidade

¹Possui graduação em Letras - Espanhol e Literatura Hispânica pelo Instituto Federal de Roraima (2018). Atualmente é professora efetiva da Escola Estadual Ana Libória. Docente no Programa de Pós-Graduação em Educação pela Universidade Federal de Roraima (UFRR). Tem experiência na área de Educação, atuando principalmente nos seguintes temas: interação, interculturalidade, decolonialidade e práxis. Participante do grupo de pesquisa Fronteiras e Alteridades. sandrielle.ifrr@gmail.com

²Possui graduação em Educação de Jovens e Adultos pela Universidade do Estado da Bahia (1996), Mestrado em pedagogia - (2007), UNAM -Universidad Nacional Autónoma de México e doutorado em Antropologia social - UNAM -Universidad Nacional Autónoma de México (2012). Pós-doutor em Filosofia pelo Centro de Ciências e Humanidades, CEIICH, UNAM -Universidad Nacional Autónoma de México (2019-2020) . Atualmente está lotado no Centro de Educação, Curso de Pedagogia, da Universidade Federal de Roraima. É líder do Grupo de Pesquisa Fronteiras e Alteridades, CNPq, UFRR Universidade Federal de Roraima, é membro do conselho deliberativo do Centro de Educação da Universidade Federal de Roraima, professor, enquadramento funcional: professor adjunto da Universidade Federal de Roraima, membro do Núcleo Estruturante Docente, NDe da Universidade Federal de Roraima). joao.paulino@ufrr.br

**THE LIVED EXPERIENCE OF NON-BEING: COLONIALITIES OF POWER
AND BEING IN THE PROCESS OF SOCIAL EXCLUSION OF MIGRANT
BEINGS IN BOA VISTA-RR**

ABSTRACT

The article proposes an analysis of discursive practices in conjunction with colonial processes and the colonialities of power and being, produced by colonial cultures and structures throughout the existence of the modern-patriarchal-capitalist-colonial-world-system (Grosfoguel, 2006). This has led to the development of questions about the subjectivity and social existence produced by the Brazilian and Venezuelan being, as well as how the structure of the narcissistic complex of superiority and inferiority has developed. Methodologically, it is the result of an ongoing master's research project with a qualitative approach, which is understood from the perspective of the participants in a natural environment and in relation to their context (Sampieri, 2014), which encompasses the typology of action research (Brandão, 2006), associated with the assumptions of decolonial approach research (Dussel, 1994, 1998; Fanon, 1961, 2008; Freire, 1967, 2022, 2023, Grosfoguel, 2006, 2022; Silva Neto, 2020). Participant observation and semi-structured interviews were used as research tools. The aim of this article is therefore to broaden the conversation on the road to decolonization, with regard to the lived experience of not being (Fanon, 2008).

KEYWORDS: coloniality; migration; decoloniality.

**LA EXPERIENCIA VIVIDA DEL NO SER: COLONIALIDADES DEL PODER
Y SER EN EL PROCESO DE EXCLUSIÓN SOCIAL DE SERES MIGRANTES
EN BOA VISTA-RR**

RESUMEN: El artículo propone un análisis de las prácticas discursivas en conjunción con los procesos coloniales y las colonialidades del poder y del ser, producidas por las culturas y estructuras coloniales a lo largo de la existencia del sistema-mundo moderno-patriarcal-capitalista-colonial (Grosfoguel, 2006). Esto ha llevado al desarrollo de preguntas sobre la subjetividad y la existencia social producida por el ser brasileño y venezolano, así como la forma en que se ha desarrollado la estructura del complejo narcisista de superioridad e inferioridad. Metodológicamente, es el resultado de un proyecto de investigación de maestría en curso con un enfoque cualitativo, que se entiende desde la perspectiva de los participantes en un entorno natural y en relación con su contexto (Sampieri, 2014), que abarca la tipología de la investigación-acción (Brandão, 2006), asociada a los supuestos de la investigación de enfoque decolonial (Dussel, 1994, 1998; Fanon, 1961, 2008; Freire, 1967, 2022, 2023, Grosfoguel, 2006, 2022; Silva Neto, 2020). Como instrumentos de investigación se utilizaron la observación participante y las entrevistas semiestructuradas. El objetivo de este artículo es, por lo tanto, ampliar la conversación en el camino de la descolonización, con respecto a la experiencia vivida del no ser (Fanon, 2008).

PALABRAS CLAVE: colonialidad; migración; descolonialidad.

Introdução

As disciplinas do programa de pós-graduação em educação (PPGE) da Universidade Federal de Roraima (UFRR), de um modo geral, têm repercutido intensamente em diversas áreas da minha vida. Processo que não acontece linearmente, tampouco tem fim na data que encerra as disciplinas, é um processo que tem acontecido. Dessa forma, o caminho percorrido até aqui já é suficiente para compreender que as leituras indicadas nas bibliografias dos planos de aula, extrapolam as paredes de uma sala de aula, ou de um monitor de computador. Foram textos diversos e reveladores, como os que inspiraram este artigo, que proporcionaram discussões e reflexões catárticas individuais e coletivas juntamente com os professores e com as colegas de aula. Pretende-se, portanto, com este artigo ampliar a conversa no caminho da decolonização e da interculturalidade, no que tange os assuntos migratórios.

Vejo a escrita deste artigo como um modesto esforço decolonial que se faz ao olhar o/a Outro/a, fugindo da estereotipia do ser ou melhor do não-ser criado ante a lógica das sociedades ocidentais e logo também das sociedades ocidentalizadas. Este trabalho desenrola horizontes sobre os processos migratórios na perspectiva decolonial em um contexto amazônico. Considerando que para produzir o pensamento decolonial, não basta pensar desde uma geografia, há que se pensar desde o pensamento crítico que se produz na zona do não-ser das relações de dominação e exploração do capitalismo racial, ou seja, desde a experiência dos condenados da terra (Grosfoguel, 2022, p. 52).

E o que significa pensar epistemologicamente desde o não-ser então? Significa, segundo Fanon (1961), que as categorias do ser, dos abastados, da classe dominante já não são suficientes para demarcar a realidade e para afirmar a verdade da experiência corporal e geopolítica dos que pensam desde o não-ser, desde aquele que visualiza a exterioridade de Dussel (1998), desde o/a Outro/a de

Paulo Freire (2022), desde o excluído/a de Grosfoguel (2022). Objetivando com isso, possibilitar ao colonizado a descoberta sobre o quão sua vida, sua respiração, as pulsações de seu coração não são diferentes das do colono, para descobrir, por fim, “que uma pele de colono não vale mais do que uma pele de indígena”. Essa é a descoberta que introduz um abalo essencial no mundo, e é o que se busca com o Giro Decolonial (Fanon, 1961, p. 34).

Quando se fala em migração, o senso comum aponta, entre outras justificativas para esses intensos processos migratórios, a esperança de melhores condições de vida, a valorização do próprio trabalho, além da fuga de uma situação de guerra, de perseguição, de fome e de insegurança. Em contrapartida, levanta-se a discussão acerca das consequências que a migração causa nos locais que recebem os migrantes. No entanto, ao analisar os processos migratórios da atualidade, como os dos países da América Latina e do Caribe que enfrentam o maior êxodo de sua história recente, percebe-se o longo caminho produzido pela modernidade, (re)produzido pela colonialidade que culminam nesses enfrentamentos. Daí a necessidade de um olhar mais crítico e cuidadoso sobre os sujeitos que constituem esses espaços fronteiriços, os migrantes e os sujeitos locais.

Segundo a Plataforma R4V³, mais de 7,1 milhões de venezuelanos vivem fora de seu país de origem e de acordo com os dados levantados por Bordallo e Ferreira (2023) “em 2023, o Brasil se tornou o terceiro principal destino dos migrantes venezuelanos na América Latina, com uma população de mais de 500 mil pessoas.” Além disso, a ACNUR⁴, apresenta a Análise das Necessidades de Refugiados e Migrantes (RMNA) para 2023 e mostra que muitas pessoas dentre refugiadas e migrantes da Venezuela ainda não têm oportunidades estáveis de

³R4V- Plataforma Regional criada pelas duas agências da ONU (ACNUR e OIM), em setembro de 2018. É um núcleo de esforços com estrutura de coordenação em nível nacional (Brasil, Colômbia, Equador, Peru e outros países envolvidos). <https://www.r4v.info/es/node/247>. Acesso em: 22 de jun de 2023.

⁴ Agência da ONU para Refugiados.

subsistência e educação, o que torna difícil a garantia de uma vida digna e acesso adequado aos direitos básicos, além de dificultar sua integração efetiva e sua contribuição para as comunidades de acolhida.

Não podemos esquecer que nesse cenário há uma parcela de migrantes que ainda são adolescentes em idade escolar, desbravando duras jornadas em um mundo totalmente diferente.

Visando expor as reflexões teóricas e os objetivos propostos, este artigo está dividido em três partes, além da introdução e das considerações finais. Na primeira parte, consta um diálogo pautado nas perspectivas de Ramón Grosfoguel (2022) e Enrique Dussel (1994, 1998), uma vez que estes investigam a Modernidade sob a ótica do pensamento decolonial. Na segunda parte, os autores dialogam sobre o Giro Decolonial e a Transmodernidade como possibilidade de superação da Modernidade eurocêntrica (Mignolo, 2007; Grosfoguel, 2022; Dussel, 1994, 1998; Fanon, 1961, 2008, Maldonado Torres, 2007), tendo em vista que o filósofo argentino-mexicano Enrique Dussel sinaliza um “atravessar politicamente” a Modernidade desde outros lugares de enunciação, desde a exterioridade do sistema dominante. Na terceira parte dividida em duas partes, na qual tratará de uma análise feita da entrevista semiestruturada⁵ realizada com a aluna venezuelana em uma escola estadual de Boa Vista, Roraima, intitulado “que tipo de subjetividade e existência social se produz desde o ser brasileiro e venezuelano?” e “Estrutura do complexo narcisista de superioridade e inferioridade.”

⁵A narrativa surgiu através da entrevista semiestruturada realizada para fins de pesquisa. Aconteceu na escola em que estuda e atua os sujeitos da pesquisa, a qual foi previamente autorizada pelo Comitê de Ética da UFRR, além de autorizada pelos responsáveis de Jô via assinatura no Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE)

A Modernidade sob a ótica do Pensamento Decolonial: uma contribuição de Enrique Dussel

Diante da extensa contribuição de Enrique Dussel no campo da ética, da filosofia política, da filosofia latino-americana e em particular por ser um dos fundadores da filosofia da libertação⁶, inicia-se essa seção fazendo uma breve reverência ao seu legado, uma vez que as linhas deste trabalho não permitam um espaço maior.

O autor argentino naturalizado mexicano sendo o arquiteto da corrente de pensamento Filosofia de la Liberación, assumiu um compromisso ético e político, cada vez mais concreto e crítico. A partir de um diálogo profundo com a ética do Discurso, o fator “exclusão” se torna o ponto de partida desse pensamento, abrindo-se assim a questão fundamental da corrente: como e por que não excluir o Outro? Isto dará também origem a uma pedagogia crítica, comunitária, popular e contra-hegemônica da libertação. Consequentemente, começa a surgir uma nova etapa para a filosofia da libertação, o Pensamento do Outro (Dussel, 1998a, p. 5)

É significativo destacar que Dussel (1998b) desenvolveu seu pensamento decolonial, a partir da própria formação eurocêntrica - M. Heidegger, P. Ricoeur, H. Gadamer, a primeira Escuela de Frankfurt; J. Derrida, E. Levinas, y tantos otros - e por tudo que veremos na continuidade do trabalho, não poderia ser de outra forma. Para o filósofo Antonino Infranca (2023) a genialidade de Dussel estava justamente na exoneração do sistema de valores eurocêntricos, ao mesmo tempo que explorava o método crítico da cultura europeia.

⁶Indica-se a leitura completa do nº180 da revista *Anthropos*, publicada em 1998. Neste exemplar consta três documentos essenciais para introduzir-se no tema Filosofia da Libertação. A revista traça as etapas e as ideias mais importantes, tanto pessoais como coletivas, que contribuíram para a formação de uma filosofia da libertação e suas mediações categóricas. Disponível em: <https://enriquedussel.com/txt/Textos_Libros_Sobre_ED/1998.Revista_Anthropos-Enrique_Dussel.pdf>

Dussel (1998a) revela em um relato autobiográfico para a revista *Anthropos*, que em uma noite escreveu a seu amigo historiador Esteban Fontana: “¡Algún día deberemos escribir la Historia de América Latina del otro lado, desde abajo, desde los oprimidos, desde los pobres!”. Era 1959, antes de muitas outras experiências que ainda passaria. (Dussel, 1998a, p. 17). E buscando esse objetivo, o autor sofreu resistência por parte das elites argentinas, aliada a uma verdadeira perseguição militar. Dussel (1998b) relata:

Comencé a escribir esta obra [Ética de la Liberación] en octubre de 1993, a los veinte años de haber sufrido en Argentina un atentado de bomba de la extrema derecha que destruyó parcialmente mi casa y mi biblioteca en Mendoza. Estaba en ese momento escribiendo Para una ética de La liberación latinoamericana (DUSSEL, 1998b, p. 14, grifo nosso)

É preciso ter claro que, como disse Dussel (1994, p. 53) é impossível “narrar aquí la larga historia de la ‘colonización’ cultural, económica y política de América Latina originária.” No entanto, tentaremos, apoiados no autor, remontar à origem do “Mito da Modernidade” (Dussel, 1994). Começaremos, então, pela alegação de Habermas e Hegel, sobre o “descobrimento da América” não ser um determinante constitutivo da Modernidade.

Dussel (1998b) apresenta dois paradigmas sobre a Modernidade, o primeiro, corresponde à posição dos autores supracitados, intitula-se como “horizonte eurocêntrico”, este sugere que mecanismos excepcionais inerentes a si mesmos, tornaram a Europa essencialmente superior a outras culturas. Sendo a Modernidade, pois, um fenômeno “exclusivamente europeu; que se va desarrollando desde la Edad Media y se difunde posteriormente en todo el mundo” (Dussel, 1998b, p. 50). Entretanto, as evidências históricas apontadas pelo autor mostram outro curso.

Na verdade, "la historia universal va del Oriente al Occidente. Europa es absolutamente el Fin de la Historia Universal. Asia es el comienzo" (Dussel, 1994, p. 15). O que conhecemos hoje, como "Europa Ocidental" até o século XV, em 1492, era um mundo periférico e secundário do mundo muçulmano. (Dussel, 1994)

Dessa forma, o segundo paradigma apresentado pelo autor, que é referente ao "horizonte mundial" em oposição ao horizonte eurocêntrico, considera que

La Modernidad, entonces, es un fenómeno que se va mundializando; comienza por la constitución simultánea de España con referencia a su «periferia» (la primera de todas, propiamente hablando, Amerindia: el Caribe, México y el Perú). Simultáneamente, Europa (con una diacronía que tiene un antecedente pre-moderno: las ciudades italianas renacentistas y Portugal) irá constituyéndose en «centro» {con un poder super-hegemónico que de España pasa a Holanda, a Inglaterra y Francia ...} sobre una «periferia» creciente (Amerindia, Brasil y las costas africanas de esclavos, Polonia en el siglo XVII; afianzamiento de Latinoamérica, Norte America, el Caribe, las costas de África y de Asia, y la Europa oriental en el siglo XV el Imperio otomano, Rusia, algunos reinos de la India, Sudeste asiatico y primera penetración en el África continental hasta la primera mitad del siglo XIX) (DUSSEL, 1998b, p. 51)

Isto permite uma nova visão mundial da Modernidade. Revela-se o "conceito" emancipatório, assim como o "mito" vitimizador e destruidor, de um europeísmo que se funda numa "falácia eurocêntrica" e "desenvolvimentista". Uma vez que, ir além da experiência do "descobrimento", revela sobretudo a história da "conquista", a qual foi vital na constituição do "ego" moderno, mas não somente como subjetividade, senão como subjetividade "centro" e "periferia" da história (Dussel, 1994, p. 21). A compreensão desse fato auxilia também no entendimento do processo de transformações que vem acontecendo na idade da globalização e exclusão que preocupantemente afeta as estruturas da sociedade, as condições de trabalho, a subjetividade coletiva, a produção cultural, bem

como a vida cotidiana e as relações entre o ser e o/a Outro/a (Dussel, 1994; Bauman, 2005)

Com isso, afirma-se que “la ‘colonización’ de la vida cotidiana del indio, del esclavo africano poco después, fue el primer proceso ‘europeo’ de ‘modernización’, de civilización, de ‘subsumir’ (o alienar), al Otro como ‘lo Mismo’” (Dussel, 1994, p. 49). Evidencia-se nessa passagem o uso contínuo da violência, em todas as formas, do físico ao espiritual para o sucesso da implementação do projeto moderno eurocêntrico. Indo contra esse pensamento fundamental do sistema hegemônico, a Filosofia da Libertação tem como orientação a afirmação da dignidade de toda pessoa como membro igual da comunidade, uma vez que cada pessoa, é sempre e simultaneamente outro/a.

Grosfoguel (2022) aponta algumas hierarquias de dominação constituintes da Modernidade, quais sejam: econômica, política, epistêmica, racial, cultural e patriarcal. A Modernidade é assim imbuída pela colonialidade. Nesse sentido, vejamos um exemplo que Paulo Freire traz para compreendermos melhor:

ficava proibido, na cidade do Recife, a partir de 10 de dezembro de 1831, fazer alguém ‘vozerias e gritos pelas ruas’, restrição que atingia em cheio os africanos e as suas expansões de caráter religioso ou simplesmente recreativo (FREIRE, 1967, p. 74).

O autor brasileiro finaliza dizendo que “esta foi, na verdade, a constante de toda a nossa vida colonial. Sempre o homem esmagado pelo poder”. Esta narrativa está relacionada com os termos colonialismo e colonialidade, considerado uma forma de perpetuar as hierarquias de dominação da Modernidade, no momento em que se entende “el colonialismo, el racismo y el poder como una dimensión histórico-estructural global” (Grosfoguel, 2022, p. 37), ou como Quijano chamou colonialidade do poder.

Colonialidade do poder é um conceito que procura integrar como parte do processo heterogêneo estrutural as múltiplas relações em que os processos culturais, políticos e económicos estão imbricados no capitalismo enquanto sistema histórico (Quijano, 1991; 1993; 1998 apud Grosfoguel, 2006).

A administração colonial, como se vê no relato, ainda existe mesmo após “o grito de independência” das colônias, em outras palavras “la situación de dominación colonial de los imperialismos occidentales no se había eliminado, sino que se había actualizado con nuevas formas” (Grosfoguel, 2022, p. 24).

O colonialismo, portanto, “denota uma relação política e econômica, na qual a soberania de um povo está no poder de outro povo ou nação, o que constitui a referida nação em um império” (Maldonado Torres, 2007, p. 131). A colonialidade, por outro lado, é a perpetuação dessa história colonial. Grosfoguel (2022) acrescenta ainda que, colonialismo significa “situaciones coloniales impuestas por la presencia de una administración colonial” e a colonialidade, o autor define como “el patrón de dominación colonial global constituido por las dieciséis jerarquías globales” e que tornam possíveis as “situaciones coloniales” nos dias atuais (Grosfoguel, 2022, p. 92).

Essas “situaciones coloniales” Grosfoguel (2006, p. 29) define como “la opresión/explotación cultural, política, sexual y económica de grupos subordinados racializados/étnicos por parte de grupos raciales/étnicos dominantes con o sin la existencia de administraciones coloniales.

Dessa forma, a Modernidade e a colonialidade são dois lados de uma mesma moeda. É a história da dominação/exploração de pessoas não-ocidentais. Assim como Mignolo (2003) afirmou, de um lado está a história da Modernidade europeia e, de outro, a história silenciada da colonialidade europeia. Trata-se, pois,

de una civilización con sus formas particulares de pensar, actuar y relacionarse con otros humanos y con el cosmos. Esta civilización moderna occidental es lo que los indígenas en todo el mundo nombran como una “civilización de muerte”, no solamente porque ha conllevado la muerte de millones de seres humanos, sino porque conlleva la muerte de todas las formas de vida (humanas y no humanas) (GROSGUÉL, 2022, p. 90).

Corroborando com essa fala, Ailton Krenak, que é ativista do movimento socioambiental e de defesa dos direitos indígenas, além de ser membro da Real Academia Brasileira de Letras. É um dos mais destacados líderes do movimento que surgiu durante o grande despertar dos povos indígenas no Brasil, que ocorreu a partir da década de 1970. Para o autor:

os seres que são atravessados pela Modernidade, a ciência, a atualização constante de novas tecnologias, também são consumidos por elas. Essa ideia me ocorre a cada passo que damos em direção ao progresso tecnológico: que estamos devorando alguma coisa por onde passamos (KRENAK, 2020, p. 52).

Krenak (2020, p. 23) ainda disse “isso que as ciências política e econômica chamam de capitalismo teve metástase, ocupou o planeta inteiro e se infiltrou na vida de maneira incontrolável.” De modo que, “em vez de imaginar mundos, a gente os consome” (krenak, 2020, p. 36). Daí, a urgência/necessidade do Giro Decolonial, de maneira a conduzir a humanidade para uma transmodernidade. Pois, “este giro decolonial pone en cuestión no solamente el sistema de explotación económica sino el proyecto civilizatorio de muerte de la modernidad occidental” (Grosfoguel, 2022; Silva Neto, 2020).

Portanto, é preciso refletir sobre o encobrimento da história da América Latina, agir para romper com os domínios da Modernidade, apesar de já vivenciarmos profundas transformações nas relações humanas. No entanto, a resposta a esse bloco de crises que o “sistema-mundo” enfrenta, não deve estar dentro dela

mesma, senão na exterioridade, no/a Outro/a, com os excluídos da globalização, para isso Dussel propõe a Transmodernidade.

A seguir aprofundar-se-á a Transmodernidade desenvolvida pelo filósofo argentino-mexicano Enrique Dussel.

Do Giro Decolonial: “hacia la Transmodernidad dusseliana”

Uma saída para o fim do mundo.

O que entendemos por Giro Decolonial? Em síntese, representa a ruptura com o projeto moderno/ocidental apresentado na seção anterior, através da inserção dos continentes latinoamericano, africano e asiático no debate pós-colonial. Para Grosfoguel (2022), o Giro Decolonial começa quando há uma mudança na forma de ver o processo de expansão colonial, permitindo que se visibilize todas as novas hierarquias de dominação que não existiam antes da chegada dos europeus, ou seja, percebe-se todas as mudanças civilizatórias decorrentes da colonização europeia.

Por isso a discussão em torno do conceito “decolonialidade”, resulta útil. Pois, ainda é preciso transcender a suposição de certos discursos acadêmicos e políticos, segundo o qual vivemos em um mundo descolonizado e pós colonial após o fim das administrações coloniais e a formação dos Estados-nação na periferia:

La primera descolonización (iniciada en el siglo XIX por las colonias españolas y seguida en el XX por las colonias inglesas y francesas) fue incompleta, ya que se limitó a la independencia jurídico-política de las periferias. En cambio, la segunda descolonización —a la cual nosotros aludimos con la categoría decolonialidad— tendrá que dirigirse a la heterarquía de las múltiples relaciones raciales, étnicas, sexuales, epistémicas, económicas y de género que la primera descolonización dejó intactas. Como resultado, el mundo de comienzos del siglo XXI necesita una decolonialidad que complemente la descolonización llevada a cabo en los siglos XIX y XX. Al contrario de esa descolonización, la decolonialidad es un proceso de resignificación a

largo plazo, que no se puede reducir a un acontecimiento jurídico-político (GROSGUÉL, 2022).

Walter D. Mignolo (2007) defende a tese de que o pensamento decolonial surgiu na própria fundação da modernidade/colonialidade como sua contrapartida e isso aconteceu nas Américas, no pensamento indígena e no pensamento afro-caribenho; continuou depois na Ásia e em África. Nesta seção, os autores Ramón Grosfoguel (2022), Enrique Dussel (1998) e Fanon Frantz (1961) dialogam sobre o Giro Decolonial e a Transmodernidade como possibilidade de superação da Modernidade eurocêntrica.

Esse diálogo partirá da visão que Ailton Krenak (2020) e Enrique Dussel (1998) trazem das culturas dos povos originários, que possuíam perfeito equilíbrio e harmonia com a natureza na qual viviam, mas que foram brutalmente apagadas pela Modernidade, até a construção do projeto utópico transmoderno. Em virtude de acreditar que essa visão representa o alcance do giro decolonial na prática, neste caso, abre-se uma conversa a partir de culturas e pensadores silenciados.

Krenak fala desde a Amazônia, cenário de exploração, dominação e extermínio, lugar de sujeitos subdesenvolvidos, atrasados e selvagens. Começaremos, pois, pela ânsia da humanidade em colonizar outro planeta. Ter essa possibilidade levantada em pleno século XXI, tendo ainda, a mesma noção de expansão desenvolvimentista assim como em 1492, é ter a certeza que a “civilização de morte” almeja seu fim.

Krenak (2020) articula as diferentes narrativas indígenas sobre a origem da vida e as suas transformações aqui na Terra. A mensagem de que “todos nós já fomos alguma outra coisa antes de sermos pessoas” - peixes, árvore, rio - atravessa narrativas de povos como o Ainu, que vivem no norte do Japão e na Rússia, dos Guarani, dos Yanomami, dos parentes que vivem no Canadá e nos Esta-

dos Unidos. “Os ameríndios e todos os povos que têm memória ancestral carregam lembranças de antes de serem configurados como humanos” (Krenak, 2020, p. 29).

São essas memórias compartilhadas com a natureza que promovem a “civilização da vida”. Para o autor, “nesse momento, os genes que compartilhamos com as árvores falam conosco e podemos sentir a grandeza das florestas do planeta. Esse sentimento torna a mobilizar pessoas para a ideia, que já ficou banalizada, de proteger as florestas” (krenak, 2020, p. 29).

Na mesma linha, Silva Neto (2020, p. 134) ao citar Dussel, nos lembra que nas culturas originárias da América Latina, formadas por sujeitos ditos “selvagens”, silenciados e ignorados pela cultura moderna/eurocêntrica, nesta cultura o ser humano tem um respeito sagrado pela Terra-mãe. Dussel põe que,

En las culturas originarias de América Latina, como la azteca, maya, quechua, tupi-guaraní, [yanomami] etc., el ser humano guarda por la Tierra Madre un respeto sagrado. La experimenta como el mundo dentro del cual el ser humano es solo una parte, hijo/a de la Madre que lo alimenta, lo ha generado y que exige cuidado y veneración porque de ella procedemos (por la evolución de la vida, que es un fenómeno terrestre) y a ella volveremos. Si hubiera un diálogo intercultural entre miembros de mundos culturales distintos (analógicamente) y se comunicaran el significado de la indicada «naturaleza», habría que tener en cuenta esta distinción polisémica (DUSSEL, 2020, p. 87 apud Silva Neto, 2020, p.134).

Neste ponto, nos deparamos com os principais problemas produzidos pela civilização ocidental, primeiro é o problema econômico de exploração de classe, segundo é o problema da dominação racial e terceiro é o problema da destruição ecológica do planeta. Esses são problemas dos quais a civilização ocidental não pode solucionar, já que são inerentes à estrutura dela mesma. O sujeito não ocidental nessa estrutura não-humano, não é digno, não tem alma.

Pois, “a violência colonial não tem somente o objetivo de garantir o respeito desses homens subjugados; procura desumanizá-los” (Fanon, 1961, p. 9). De tal forma, que estes não se enxerguem mais como sujeitos capazes de pensar, de querer e de sonhar. É, então, “a expressão do opressor “habitando” e dominando o corpo semivencido do oprimido” (Freire, 2022b, p. 79). Sobre isso, Grosfoguel (2022) reflete que,

el humanismo occidental tiene un concepto de lo “humano” corrupto, porque excluye como subhumano o no humano a la mayoría de la humanidad. Es un concepto de lo humano al que no solamente no debemos aspirar, sino que debemos erradicar hacia la creación de un “nuevo humanismo”. [...] Un ‘nuevo humanismo’ tendría que contemplar lo humano como un más allá de estas coordenadas de dominación de la modernidad, es decir, como transmodernidad (DUSSEL, 1994 apud Grosfoguel, 2022, p. 63)

Nessa perspectiva, conclui-se que “a descolonização é sempre um fenômeno violento” (Fanon, 1961, p. 25), pois não é algo fácil, tranquilo e pacífico. Já que a decolonização exige uma substituição daquilo que conhecemos, exige o aparecimento de uma nova nação. O processo de decolonizar-se pode ser sentido em diferentes níveis, mas nunca passa despercebido daquele que se compromete eticamente com a busca do desvelamento da verdade. Bem como coloca Fanon (1961):

A descolonização jamais passa despercebida porque atinge o ser, modifica fundamentalmente o ser, transforma espectadores sobrecarregados de inessencialidade em atores privilegiados, colhidos de modo quase grandioso pela roda viva da história. Introduce no ser um ritmo próprio, transmitido por homens novos, uma nova linguagem, uma nova humanidade. A descolonização é, em verdade, criação de homens novo (FANON, 1961, p. 26).

Uma nova humanidade que é concebida a partir da exterioridade do sistema dominante, fundamentada à guisa da Filosofia da Libertação, primando pela dignidade, valor e conhecimento do/a Outro/a, instaura um novo tempo histórico mundial, a Transmodernidade (Dussel, 1994; 1998). Esse é, pois, o caminho para completar o projeto incompleto e inacabado da decolonização do século XX. A Transmodernidade tem como prerrogativa as relações horizontais entre as culturas, o alcance do diálogo horizontal entre pensadores críticos de cada cultura com outras culturas (Grosfoguel, 2022). Tal qual a filosofia da libertação, que somente pode vir de pensadores críticos de cada cultura em diálogo com outras culturas.

No entanto, é preciso ressaltar que para se emparelhar este projeto utópico é necessário transformar os sistemas de dominação e exploração, bem como é imperativo promover sequências práticas dentro do seu campo de atuação, no caso desta pesquisadora que se situa no campo da educação, a proposta é a Práxis Intercultural Decolonizada, que esta sendo tratada com profundidade na pesquisa de mestrado.

Que subjetividade e existência social se produz desde o ser brasileiro e venezuelano?

À medida que compreendemos como a modernidade afeta as relações humanas, em variados níveis de entrosamento e hierarquias, decidiu-se primeiramente pela contextualização da Modernidade na perspectiva decolonial, a fim de que o questionamento e tema dessa seção faça sentido para o leitor: que tipo de subjetividade e existência social se produz desde o ser brasileiro e venezuelano?

A lacônica análise a seguir da entrevista com uma aluna venezuelana se

baseará na obra *Pele negra, máscaras brancas*⁷ de Frantz Fanon, devido ser um livro fantástico que fala por si mesmo, que contribui para uma avaliação mais geral da ontologia à luz da colonialidade e da luta pela decolonização.

A obra é um estudo clínico que analisa as diferentes posições que o preto adota diante da civilização branca. Mas também nos possibilita transplantar a arquitetura do trabalho para a temática deste, quais posições o migrante venezuelano adota diante da comunidade local roraimense e vice-versa.

Fanon (2008) literalmente põe em xeque a maneira como entendemos o mundo e também provoca um desconforto na nossa consciência que aguça ansiosamente o nosso senso crítico, de maneira que ao entrevistar Jô⁸, evidenciou-se para mim, primeiro como pessoa e depois como pesquisadora, o funcionamento das normas sociais configuradas de acordo com a estrutura do sistema-mundo, pela qual segue delegando quais espaços o/a Outro/a deve/pode ocupar. Pois como enfatiza-se logo no prefácio assinado por Lewis R. Gordon “o racismo e o colonialismo deveriam ser entendidos como modos socialmente gerados de ver o mundo e viver nele (Fanon, 2008, p. 15). Destaca-se quatro pontos da narrativa de Jô, que foi se mostrando na voz da própria entrevistada. De maneira crescente há uma abertura na fala dela, no que tange às experiências ligadas às línguas espanhol e português - que vão além da falta de compreensão do idioma - e que marcam a existência do ser migrante.

Para Jô a existência do ser migrante é marcada por:

Uma estranha com uma língua estrangeira; a aprendizagem dificultada; o caso da mulher no IFRR⁹, a dor pelo pai (Pesquisa de Campo: entrevista com Jô, 2023).

⁷Título original: *Peau noire, masques blancs*, publicado em 1952.

⁸Jô é o apelido com o qual ela quis ser identificada nesta narrativa. Está relacionado ao nome. Além de, por questões éticas, será garantido anonimato da participante.

⁹Sigla para Instituto Federal de Roraima. Doravante (IFRR)

Para entender como tais construções ocorrem, o caminho lógico é examinar a linguagem, de acordo com o Fanon (2008) é através dela que criamos e vivenciamos os significados. Nesta perspectiva, orientamos a análise das práticas discursivas em articulação com os processos coloniais e com as colonialidades do poder, do saber e do ser, mais especificamente do ser e do poder, produzidos por culturas e estruturas coloniais no sistema-mundo-patriarcal-capitalista-colonial-moderno (Grosfoguel, 2006).

Diferenciando, a colonialidade do poder, como dito anteriormente, se refere à inter-relação entre as formas modernas de exploração e dominação, já a colonialidade do saber tem a ver com o papel da epistemologia e das tarefas gerais da produção de conhecimento na reprodução dos regimes coloniais de pensamento, por último a colonialidade do ser refere-se à experiência vivida da colonização e ao seu impacto na linguagem (Maldonado Torres, 2007, p. 127).

Mignolo torna isto claro nas suas reflexões sobre o assunto:

La ciencia (conocimiento y sabiduría) no puede separarse del lenguaje; los lenguajes no son sólo fenómenos ‘culturales’ en los que la gente encuentra su ‘identidad’; estos son también el lugar donde el conocimiento está inscrito. Y si los lenguajes no son cosas que los seres humanos tienen, sino algo que estos son, la colonialidad del poder y del saber engendra, pues, la colonialidad del ser. (MIGNOLO, 2003a, p. 669 apud Maldonado Torres, 2007, p. 127)

Este é o ponto a partir do qual Fanon (1961; 2008) começa a elaborar o que pode ser considerado o aparato existencial do “sujeito” produzido pela colonialidade do ser, ou seja, os condenados da terra.

A elaboração da colonialidade do ser exige uma clarificação da experiência vivida do/a negro/a, do/a colonizado/a, do excluído/a, do não-ser. Fanon (2001) compara a experiência vivida do condenado a um estado de morte incompleta. Para ele, “a morte sempre ameaçadora materializa-se na fome generalizada, no desemprego, num elevado nível de mortalidade, num complexo de inferi-

oridade e na ausência de esperança no futuro” (Fanon, 2001, p. 115 apud Maldonado Torres, 2007, p. 147).

Jô, nasceu no dia 4 de novembro de 2006. Tem 17 anos agora, estava concluindo o 1º ano do ensino médio quando a entrevista foi realizada. Morava na Venezuela, cidade de Porto Ordaz e veio para o Brasil no dia 28 de agosto de 2018. Quando perguntada sobre as dificuldades ao chegar à cidade de Boa Vista, Jô não fugiu à regra das respostas dos migrantes e citou a língua como a maior delas:

O idioma. Eu cheguei aqui fazendo o sexto ano. Fiz o sexto ano, passei tudo. Tipo, tive aquela dificuldade com o idioma, mas sempre perguntei. Sempre fui assim, de perguntar para meus professores, alunos, o que eles sabiam. Aí consegui fazer as minhas coisas. É um pouco diferente da Venezuela, porque lá até o sexto ano só tu vê uma só professora, aqui no sexto ano já vi inglês, já vi português, já vi muito... (Pesquisa de Campo: entrevista com Jô, 2023)

Quando questionada se demorou para aprender a falar a língua portuguesa, a aluna disse: “Eu nem falo, professora. Eu nem gosto.” Eu disse a ela que achava que ela já estava falando, então Jô disse “de falar com brasileiro assim, é pouco. Porque eu me acho palhaça. Só falando uma língua que não é minha. Eu não consigo, acho que eu tô falando errado, sei lá.”

Na linguagem está a promessa do reconhecimento. Para Fanon (2008) dominar a linguagem, um certo idioma, é assumir a identidade da cultura. Como dito, não se trata apenas de uma narrativa sobre as dificuldades de usar uma língua estrangeira, Jô, deixa bem marcado em suas falas que não se sente brasileira, que não se sente no direito de usar a língua dos brasileiros, e que, portanto, possui dificuldades de aprender esse novo idioma, o que consequentemente atinge várias áreas da vida da adolescente. Todavia, tal promessa não se cumpre.

Perguntei a ela se conseguia pensar em momentos bons que teve na escola, como resposta tive: “pode ser na sua aula que é bom, né? A gente fala a nossa língua né. Aí eu fico rindo, né? Os brasileiros falando. Tipo, aí é quando eu olho eles falam errado e até engraçado, imagina eu falando a língua deles.” Como já dito, “atribuímos uma importância fundamental ao fenômeno da linguagem [...], uma vez que falar é existir absolutamente para o outro” (Fanon, 2008, p. 33). A gramática revela o sentido opositor entre os sujeitos Eu/Eles, ou melhor, o Meu/Deles. Da classe dos pronomes possessivos, aprendemos que indicam a relação de posse entre as pessoas do discurso e as coisas possuídas. Alguns exemplos são: meu, minha, teu, tua, seu, sua, nosso, nossa, vosso e vossa.

Deixando de lado os ares de apostila gramatical da língua portuguesa, atentemo-nos à afirmação de Fanon (2008), para o autor “falar uma língua é assumir um mundo, assumir uma cultura.” Isso significa suportar o peso de uma civilização. É um processo que vai além de empregar uma certa sintaxe ou saber a morfologia de uma palavra ou outra e talvez encontre um sentido no aprendizado da língua. Impera nas falas de Jô a preocupação com a oratória “correta” da língua portuguesa e como as aulas de língua espanhola funcionam com um escape do redemoinho que a língua estrangeira causa na aluna. Talvez, e isso me deixa intimamente esperançosa e animada com a minha docência, ao mesmo tempo que me provoca aborrecimento pela sujeição dócil da aluna migrante, Jô vê nas aulas de espanhol uma oportunidade para existir.

Angustiosamente Jô almeja a aquisição de uma variação da língua portuguesa, a norma culta padrão. Talvez sem compreender com clareza as motivações, logo na próxima seção essa questão ficará mais evidente, a aluna segue o curso de todo povo colonizado, tomando “posição diante da linguagem da nação civilizadora, isto é, da cultura metropolitana” (Fanon, 2008, p. 34). O que os brasileiros e venezuelanos têm em comum é a aquisição da língua de seus explo-

radores. O Brasil com a colonização portuguesa e a Venezuela com a colonização espanhola. As línguas, portanto, estão diretamente ligadas a lugares de enunciação e a um contexto hegemônico ou subalternizado que constituirão sujeitos dominadores e dominados.

Sendo as práticas discursivas racializadas, estas são uma forma de corroer a existência do/a Outro/a, é por isso, peça basilar dos processos de hierarquização violentos e naturalizados por meio das relações de poder sustentadas pela colonialidade do poder, do saber e do ser (Maldonado Torres, 2007; Grosfoguel, 2006). Outra constante das relações raciais que perpassam a língua decorre do fato de que a própria língua portuguesa, especialmente a norma padrão culta ansiada pela aluna, nunca esteve acessível para todos/as os/as brasileiros/as, pois esta marca um lugar de privilégio da classe dominante.

Assim como sublinha Fanon (2008), de vez em quando, dá vontade de parar. É duro investigar sobre a realidade. O processo decolonial é violento. Mas é necessário e estamos só no começo.

Parafraseando ao autor antilhano, o migrante venezuelano que quer ser brasileiro, o será tanto mais na medida em que estiver assumindo o instrumento cultural que é a linguagem (Fanon, 2008, p. 50). Assim Jô se encontra em um impasse no qual deve escolher entre duas línguas, duas identidades ou duas culturas, ou ela é venezuelana e fala espanhol ou é brasileira e fala português (?!). No entanto, como alega Bauman (2001) na modernidade líquida, não só as colocações individuais, mas também os nichos ou espaços de identificação sociocultural a que os indivíduos podem ter acesso e nos quais podem querer fixar-se, estão a derretendo em um ritmo acelerado. Possivelmente é o que causa a sensação de desconforto na tarefa de construir uma outra identidade.

Ao ser perguntada sobre se fala em espanhol nas outras aulas, Jô disse que só fala com os colegas venezuelanos. Mas que é diferente. “Eu digo que se eu

estudasse lá na Venezuela, fosse melhor. Por conta do idioma. Pelo menos [para fazer] uma prova. Pois tem palavras que eu nunca vi daqui. Aí como que eu vou saber? Colocando aqui todas essas palavras?”. Então relatou um ocorrido com o simulado de português, no qual possuía uma palavra que ela não conhecia, a qual impossibilitava sua compreensão plena da questão. Complementa dizendo que o recreio é a melhor parte da escola e justifica a preferência por conseguir espairer a cabeça das aulas mais “pesadas”, com conteúdo mais complexos como física ou química.

Quando perguntada sobre se havia momentos ruins, a aluna disse que há muito preconceito dos colegas mesmo, disfarçados de brincadeiras. Jô informa que “sempre tem algum brasileiro que fica perguntando. Tu é estrangeira, não sei o que, qual a palavra? Ele tem uma palavrinha aqui.” Eu complemento a fala dela com a suposta palavra “Veneca?!”, a aluna faz sinal de afirmativo com a cabeça e continua falando “eles ficam falando, se xingando os outros só pela nacionalidade.” No entanto, Jô finaliza dizendo que tenta entender como brincadeira e não leva para o coração, ou seja, tenta não dá importância para os comentários. Nesse entremeado da existência social que se produz desde o ser brasileiro, Jô é então subjetivada como estrangeira, veneca, logo, não brasileira. Portanto, marcada por uma diferença colonial.

A diferença colonial, de uma forma geral, é o produto da colonialidade do poder, do saber e do ser (Maldonado Torres, 2007, p. 147), que inaugura a estrutura do complexo narcisista de superioridade e inferioridade das sociedades ocidentais e ocidentalizadas.

Estrutura do complexo narcisista de superioridade e inferioridade

Continuamos com a análise da entrevista da aluna venezuelana Jô, mas sentiu-se necessidade de iniciar uma nova seção para marcar o terceiro ponto da

narrativa dela: o caso da mulher no IFRR, seguido a dor pelo pai. Visto que revela a experiência ligada às línguas espanhol e português que marcaram a existência do ser migrante:

Eu lembro sempre de quando eu fui fazer a prova do IF. E eu fui lá e os professores me incentivaram para mim ir. Aí eu fui lá fazer a prova e eu lembro que tipo, como a gente ficou online muito tempo, quando eu vi a prova tinha aquelas palavras que eu não entendia. Ai meu Deus! Mas eu respondia que eu sabia assim e a que não, chutei. Aí quando eu saí, tava ali uma senhora, tava aquele monte de aluno. Eu vi eles, muitos deles com dinheiro assim. Bom, aí eu pedi pra uma senhora aí o celular pra ligar pra meu pai. Aí a senhora falou em português, acho que falei bem porque a mulher emprestou, eu liguei e quando eu falei espanhol pra meu pai no celular dela, ela olhou pra mim feio e ela, sei lá, ela ficou... “Ai meu Deus, meu celular”. Sei lá, aí eu fiquei, meu Deus, não sei lá, aí eu cortei [a ligação]. Ela nem queria pegar o celular, ela pediu pra filha dela pegar o celular. Aí ela pegou o capacete e foi embora assim. Aí eu fiquei, o que eu fiz? Nesse momento eu disse, mano, essas coisas não são pra mim, não (Pesquisa de Campo: entrevista com Jô, 2023).

Depois do acontecido, Jô desistiu de acompanhar o edital e se matricular na instituição. Nas palavras dela: “depois daquilo com aquela mulher, eu disse não. E com aquele pessoal que tem dinheiro, que seguramente são desse jeito.” A promessa do reconhecimento pelo domínio da linguagem não se cumpriu. Mesmo quando o idioma foi “dominado”, resultou na ilegitimidade. Na sequência desta passagem, Fanon (2008) explica o funcionamento do narcisismo. A citação se faz importante para a compreensão da situação pela qual passa Jô, sendo assim:

[...] o racismo dos negros contra o negro é um exemplo da forma de narcisismo no qual os negros buscam a ilusão dos espelhos que oferecem um reflexo branco. Eles literalmente tentam olhar sem ver, ou ver apenas o que querem ver. Este narcisismo funciona em muitos níveis. Muitos brancos, por exemplo, investem nele, já que teoricamente preferem uma imagem de si mesmos como não racistas/xenofóbicos, embora na prática ajam frequentemente de forma contrária (Fanon, 2008, p. 15).

Correlacionando a Bauman (2017) e também a Freire (2022), que ao empregar a categoria de oprimido, afirma-se que “o opressor se desumaniza ao desumanizar o oprimido” (Freire, 2022, p.138). Sobre a ação impetuosa de desumanizar, Bauman (2017) explica a relação com a condição miserável em que se encontra o opressor/a população:

para os indesejáveis [opressores] que suspeitam ter chegado ao fundo do poço, a descoberta de outro fundo abaixo daquele em que eles próprios foram lançados é um evento de lavar a alma, que redime sua dignidade humana e recupera o que tenha sobrado de autoestima. A chegada de uma massa de migrantes sem teto, privados de direitos humanos não apenas na prática, mas também pela letra da lei, cria a (rara) chance de um evento assim. Isso ajuda muito a explicar a coincidência da recente migração em massa com o crescente sucesso da xenofobia, do racismo e da variedade chauvinista de nacionalismo; e o sucesso eleitoral, ao mesmo tempo espantoso e inédito, de partidos e movimentos xenofóbicos, racistas e chauvinistas, e de seus belicosos líderes (Bauman, 2017, p. 18, grifo nosso).

Explicando, Fanon (2008), Bauman (2017) e Freire (2022) falam sobre a mesma a condição em que se encontra o opressor que moldado na estrutura-colonial-racial, busca a ilusão dos espelhos que oferecem um reflexo eurocêntrico, desfazendo-se dos seus pares oprimidos. O que eles, a classe dominante da sociedade capitalista, querem é que a classe dominada, os/as Oprimidos/as, os/as excluídos/as, os/as condenados/as da terra pensem é que não há mais motivo para sonhar, não há mais pelo que se ter esperanças e tão pouco acreditar que é possível transformar a realidade concreta (Freire, 2022b). Logo, Jô realmente não deveria se preocupar em ocupar uma vaga que não era para ela no IFRR.

Essa situação de exclusão social atesta a perpetuação dos processos de colonialidade. Como frisado por Silva e Piseta (2019) o migrante é hostilizado a partir da mediação de atores dominantes e de práticas discursivas que ressaltam a diferença colonial fundada em um ou mais atributos: comportamentos culturais, idioma utilizado para se comunicar, práticas religiosas, traços fenotípicos,

entre outros. Assim, a imposição de uma classificação racial/étnica da população que sustentou a criação do padrão mundial do poder capitalista, segue até os dias atuais orientando as experiências, as identidades e as relações sociais, além de operar em todos os planos, esferas e dimensões, materiais e subjetivas, da existência quotidiana à escala social (Quijano, 2007).

Tão articuladamente é empreendida a hierarquização da sociedade que para “livrar-se [da cólera], os oprimidos se atacam entre si: ‘as tribos batem-se uma contra as outras, por não poderem atacar de frente o verdadeiro inimigo’” (Fanon, 1961, p. 12). Logo,

[...] a migração é vista como uma ofensa ao cidadão nacional e o migrante carrega uma culpa intrínseca por esse primeiro erro: o de migrar. Nesse sentido, é esperado do migrante um comportamento aquém daquele permitido ao próprio cidadão nacional: deve ser mais polido, deve ter boas maneiras e deve ser neutro em relação às questões políticas. Uma vez transgredido esse estado de amistosidade que o migrante deve respeitar, ele é culpado duplamente: por uma possível infração e pelo crime original de deslocar-se ao território que não lhe pertence” (Sayad, 2004 apud Silva e Piseta, 2019).

Fanon (2008) compara esse comportamento ao de um primogênito com a chegada de um irmão. Tem-se medo do/a Outro/a por causa do seu potencial apropriador. “Eles estão em toda parte, infestam os bancos, as bolsas, o governo. Reinam sobre tudo. Em pouco tempo o país lhes pertencerá. São aprovados nos concursos antes dos brasileiros. Logo ditarão as leis em nosso país” (Fanon, 2008, p. 138). Por isso, estamos aqui tentando entender como a modernidade juntamente com a colonialidade produziu o complexo narcisista de superioridade e inferioridade no antimigrante.

Ao falar com o pai sobre essa história, Jô ficou mais surpresa, pois ele disse à ela que ainda não tinha passado por uma situação assim, porque não saía muito de casa, mas o pai frequentemente enfrentava tais preconceitos. Jô exclamou:

mou “meu Deus, como ele consegue?”. Para Fanon (2008, p. 133), “o preto, diante da atitude subjetiva do branco, percebe a irreabilidade de muitas proposições que tinha absorvido como suas. Ele começa então a verdadeira aprendizagem. E a realidade se revela extremamente resistente...” Jô conseguiu “fugir” dessa realidade enquanto sua existência se desenvolvia no meio dos seus, mas ao primeiro olhar xenofóbico, ela sentiu o peso da nacionalidade.

O autor antilhano constata a diferença que há entre a relação da vida familiar com a vida nacional do sujeito branco, que é inversamente desproporcional a do sujeito negro.

Na Europa, e em todos os países ditos civilizados ou civilizadores, a família é um pedaço da nação. A criança que deixa o meio familiar reencontra as mesmas leis, os mesmos princípios, os mesmos valores. Uma criança normal, crescida em uma família normal, será um homem normal. Não há desproporção entre a vida familiar e a vida nacional. Inversamente, se se considera uma sociedade fechada, ou seja, protegida do fluxo civilizador, encontramos as mesmas estruturas descritas acima. [...] Ora, e isto é muito importante, constatamos o inverso no caso do homem de cor. Uma criança negra, normal, tendo crescido no seio de uma família normal, ficará anormal ao menor contacto com o mundo branco (Fanon, 2008, p. 128-129).

Assim, os processos de colonialidade que constantemente degradam o ser migrante no mundo público, também invadem o interior de seu lares, estampam-lhe em seu subconsciente que “não é mais um homem, não é mais uma mulher”, nas palavras de Fanon (1961) “a vergonha e o temor vão fender-lhe o caráter, desintegrar-lhe a personalidade”. A verdade, pois, é que o colonizado sonha está no lugar do colono. Mas esse é um contexto que serve somente aos interesses da classe dominante e não é a única visão que desejamos depreender da epistemologia decolonial, dessa forma, corroboramos com Freire (2023, p. 41) na tentativa de superar a contradição opressores-oprimidos, “na verdade, se admitíssemos

que a desumanização é vocação histórica dos homens, nada mais teríamos que fazer, a não ser adotar uma atitude cínica ou de total desespero”.

Para isso, evocamos a pedagogia do oprimido, que é, pois, liberadora de ambos, do oprimido e do opressor:

E esta luta somente tem sentido quando os oprimidos, ao buscar recuperar sua humanidade, que é uma forma de criá-la, não se sentem idealisticamente opressores, nem se tornam, de fato, opressores dos opressores, mas restauradores da humanidade em ambos (FREIRE, 2023, p. 41)

Não é o que o oprimido não saiba que é oprimido, mas sua percepção de si e dos outros está imersa na própria engrenagem da estrutura dominadora, sendo assim, “a prática da liberdade só encontrará adequada expressão numa pedagogia em que o oprimido tenha condições de, reflexivamente, descobrir-se e conquistar-se como sujeito de sua própria destinação histórica” (Freire, 1997, p. 11). Pois, como indaga o autor “quem, melhor que os oprimidos, se encontrará preparado para entender o significado terrível de uma sociedade opressora? Quem sentirá, melhor que eles, os efeitos da opressão? Quem, mais que eles, para ir compreendendo a necessidade da libertação? Libertação a que não chegarão pelo acaso, mas pela práxis de sua busca; pelo conhecimento e reconhecimento da necessidade de lutar por ela” (Freire, 2023, p. 43)

Considerações finais

A partir dos diálogos apresentados e da análise discursiva realizada em articulação com os processos coloniais, demonstrou-se como as relações raciais, sustentadas pelas colonialidades do poder e do ser perpetuam as diferenças coloniais e estruturam a forma como se estabelecem as identidades.

Em um duplo movimento histórico, a Modernidade se originou e se mundializou a partir da América, alienou culturas, histórias e corpos desde seus pri-

meios dias, além do emergente poder capitalista tornar-se global e eurocentrado. A medida que a colonialidade e a modernidade continuam a ser instaladas até hoje como os eixos constitutivos deste padrão particular de poder (Quijano, 2007).

É através das práticas discursivas que o ser migrante é marcado e excluído socialmente. Em um pacto generalizado, colonos e colonizados, aqueles que querem também ser colonos, acabam por produzir a subjetividade do/a Outro/a, do ser migrante. Nessas sociedades, governadas pelos interesses de grupos, classes e nações dominantes, a “educação como prática da liberdade” postula, necessariamente, uma “pedagogia do oprimido” (Freire, 2023).

A decolonialidade funciona, portanto, como um projeto político de transformação e criação que possibilita vislumbrar outros caminhos. Busca-se a partir deste trabalho refletir e agir para que a Transmodernidade seja concebida como uma ferramenta, um processo e um projeto que se constrói desde o/a Outro/a, desde a exterioridade (Dussel, 1998b)

Uma cultura tecida com a trama da dominação, por mais generosos que sejam os propósitos de seus educadores, é barreira cerrada às possibilidades educacionais dos que se situam nas subculturas dos proletários e marginais. Ao contrário, uma nova pedagogia enraizada na vida dessas subculturas, a partir delas e com elas, será um contínuo re-tomar reflexivo de seus próprios caminhos de liberação; não será simples reflexo, senão reflexiva criação e recriação, um ir adiante nesses caminhos: “método”, “prática de liberdade”, que, por ser tal, está intrinsecamente incapacitado para o exercício da dominação.

Assim, transforma-se as estruturas, instituições e relações sociais, e a construção de condições de ser, pensar, saber, aprender, sentir e viver de forma diferente. Pela Jô, pela educação.

Referências

ACNUR - Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados. Disponível em: <<https://www.acnur.org/portugues/2023/09/12/mais-de-quatro-milhoes-de-refugiados-e-migrantes-da-venezuela-lutam-para-acessar-necessidades-basicas-nas-americas/>> Acesso em 09 de fev de 2024.

BAUMAN, Zygmunt. Modernidade líquida / Plínio Dentzien (Trad.) - 1.ed. - Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

_____. Estranhos à nossa porta / Carlos Alberto Medeiros (Trad.) - 1.ed. - Rio de Janeiro: Zahar, 2017.

DUSSEL, Enrique. Enrique Dussel una filosofía de la liberación. El grito doliente de la otredad como dimensión del sentido y significado de una actual realidad histórica. In: Revista Anthropos Huellas del conocimiento, Proyecto A: Barcelona, 1998a.

_____. Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión. Madrid: Trotta, 1998b.

_____. 1492 El encubrimiento del Otro: Hacia el origen del " mito de la modernidad". Plural, 1994.

FANON, Frantz. Os condenados da Terra. José Laurêncio de Melo (Trad.) - Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1961. p. 275

_____. Pele negra, máscaras brancas. Renato da Silveira (Trad) - Salvador : EDUFBA, 2008. p. 194

FERREIRA, Davi; BORDALLO, Emanuelle. Número de imigrantes venezuelanos no Brasil bate recorde em meio à disputa com Guiana e incerteza sobre futuro. O Globo, Rio de Janeiro, 14 de dez de 2023. Disponível em: <<https://oglobo.globo.com/mundo/noticia/2023/12/14/numero-de-imigrantes-venezuelanos-no-brasil-bate-recorde-em-meio-a-disputa-com-guiana-e-incerteza-sobre-futuro.ghtml>> Acesso em: 09 de fev de 2024.

FREIRE, Paulo. Educação como prática da liberdade. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967. 150p.

_____. Pedagogia da Esperança: Um reencontro com a Pedagogia do Oprimido / Paulo Freire. – Notas: Ana Maria Araújo Freire Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2022.

_____. Pedagogia do Oprimido. – 85 ed –Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2023. 256p.

GROSFOGUEL, Ramón. De la Sociología de la descolonización al nuevo anti-imperialismo decolonial. Cidade do México: Akal. 2022.

_____. La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global. Tabula Rasa, núm. 4, enero-junio, 2006, pp. 17-46

INFRANCA, Antonino. A crítica da modernidade e eurocentrismo em Enrique Dussel. In: A terra é redonda. Disponível em: <<https://aterraeredonda.com.br/omito-da-modernidade/>> Acesso em 10 de fev de 2024.

KRENAK, Ailton. A vida não é útil. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

MALDONADO TORRES, Nelson. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSFOGUEL, R. (Orgs.) El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Universidad Central-IESCO, Siglo del Hombre Editores, 2007. p. 127-167

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder y clasificación social, In: CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSFOGUEL, R. (Orgs.) 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. p. 93-126

SILVA, Karine de Souza; PISETA, Ivan Vieira. Dois Pesos e Duas Medidas: a projeção da colonialidade nas políticas de migração e de cidadania da União Europeia. 2019. Karine de Souza Silva¹ Ivan Vieira Piseta Revista de Estudos e Pesquisas sobre as Américas V.13 N.1 2019 ISSN: 1984-1639, 2019.

SILVA NETO, João Paulino da. Saberes dos povos indígenas Maya e Yanomami: desafios epistêmicos no processo de descolonização / João Paulino da Silva Neto. – Boa Vista: Editora da UFRR, 2020. 158p.