

Imigrantes invisíveis: a História Oral como paradigma da luta contra o colonialismo cultural

Autor:

Zilda Márcia Gricoli Iokoi

Área do Conhecimento:

História

Área Específica:

Deslocamentos populacionais

Ano:

2008

Publicação:

Imigrantes invisíveis: a História Oral como paradigma da luta contra o colonialismo cultural

Por Zilda Márcia Gricoli Iokoi[1]

I- Migrações : impossibilidade do moderno

Para se compreender o fenômeno das migrações internacionais é preciso considerá-lo como um movimento contínuo de deslocamentos populacionais centrados nas necessidades, nas curiosidades sobre o que está atrás do horizonte, nas trocas e nas guerras. Num tempo em que os espaços se encurtam, em que o saber local é constantemente retroalimentado pelo conhecimento global, o trânsito humano vem ganhando um dinamismo singular. As migrações constituíram as cidades que são hoje gestoras do processo, real ou imaginário, da globalização[2]. Os Migrantes revelam os limites do funcionamento dos sistemas sociais, as margens, os pontos de exclusão, sua condição de extrema estigmatização social, conformando a imagem do que a cidade rejeita. As migrações permitem a análise pormenorizada da lógica da ordem urbana[3]. Seu paradoxo é ser parte da cidade e o migrante ser considerado intruso, forasteiro, pertencente a outro lugar. Dessa situação surge o questionamento sobre quem pode e deve ser reconhecido como de fora, se a cidade é constituída exatamente pelos sempre recém chegados. Mas, as metrópoles são marcadas pelas diferenças, lugares onde o discurso dominante, dos políticos, da mídia e também dos acadêmicos tornam o fenômeno da imigração um problema[4].

Quando elas são individuais, não comunitárias, os deslocados aparecem como o não urbano, o incivilizado, aquele que pode ser estereotipado por carregar seus signos culturais, especialmente quando eles pertencem ao setor subalternizado do trabalho. São Paulo, hoje a maior metrópole brasileira, foi formada nesse processo e reproduz os estigmas das imigrações no tempo presente. Neste texto vamos observar o sentido de migrações de latino americanos oriundos do Peru, do Paraguai, da Argentina e principalmente da Bolívia para a cidade. Homens, mulheres e jovens compõem a força de trabalho nas oficinas de costura do setor industrial tradicional – do Centro da cidade e sua expansão em direção às zonas Norte e Leste da capital paulista.

Para analisar o fenômeno, que é histórico e envolve as populações tradicionais da América Latina precisei retomar a crítica aos processos de descolonização política que se produziu sem a descolonização intelectual. Isto porque o que se pretendia no século XIX, não era superar a opressão colonial, uma vez que ela era real para os

excluídos, mais não para as elites locais que usufruíam das parcerias, acordos ou cooperação com os interesses metropolitanos. Ao se definir a ruptura com as antigas metrópoles pela formação autônoma de Estados Nacionais, não se pensou em níveis desses processos, uma vez que, a independência econômico-política devia também produzir a descolonização intelectual. Entretanto, os modelos seguiram a mesma dinâmica do moderno e, deste modo, a reprodução ou regulação do sistema. Estimulada por Thompson[5], pergunto qual a radicalidade das lutas anti-coloniais no século XIX e as realizadas nas décadas de 1960/1970 em África?

Para as lutas de libertação política iniciadas no último período não restava qualquer alternativa senão negociar entre os dois blocos hegemônicos da Guerra Fria, destacando-se como adversário principal o colonialismo europeu articulando-se, paradoxalmente à política exterior dos Estados Unidos que formulava projetos de recolonização em outros moldes. Também não se conseguia compreender o Bloco Soviético como outro tipo de imperialismo. A necessidade de libertação dos países sob seu controle[6], ou seja, a descolonização em África e Ásia foi semelhante a do século XIX. Como o processo se fez por similitude, a descolonização intelectual deveria ter incorporado as minorias afro-caribenhas e indígenas, populações cujas memórias haviam sido ignoradas tanto pelo império cristão, como pelos liberais e pelos marxistas. Deste modo, desde o século XIX, os movimentos anti-coloniais apenas interessaram às elites emergentes nas colônias e nenhuma ruptura foi realizada no que se refere ao modo de produção mercantil capitalista. Mais ainda, a inteligência dos grupos coloniais, conformou-se com as exclusões anteriores descartando as experiências culturais dos povos locais, em nome de fundamentos eurocêntricos, da modernidade e do silêncio sobre o vivido, não submetido a essa lógica. A complexidade política do período exige uma reflexão mais pormenorizada.

No período da guerra fria três foram as possibilidades das lutas anti-colônias: o neoliberalismo; a teologia da libertação e a teoria da dependência. Nessas três vias, silenciaram-se as populações tradicionais e, deste modo, reproduziram-se a colonialidade. A consciência sobre esses ocultamentos fez com que se reconsiderasse as formas culturais desprestigiadas ao longo dos séculos afirmando-se como crítica das noções de totalidade - ou seja - os humanos, excedentes populacionais não incorporados ao projeto moderno, passaram a ser reveladores dos limites da própria modernidade. Assim como a Revolução Francesa não assimilaria os *sans coullots*, hoje multidões em todos os continentes estão também fora da modernidade. Deste modo, o modelo europeu/americano não pode resolver os problemas da miséria e do emprego nos países do terceiro mundo distanciando esses sujeitos, em sua maioria, da relação saber/poder. As migrações em grande parte são parte desse processo, do mal estar social.

O primeiro movimento de deslocamento do saber foi realizado por Frantz Fanon, em relação a Argélia. Em sua obra *Os condenados da Terra*[7], questionou o modo como o ocidente decidiu psicoanalisar e representar o povo argelino, um povo falante do árabe ou do berber, cuja religião é o Islã e sua história do Magrebe. Valores, símbolos e signos de uma civilização não podem ser transpostos, sem alterar a lógica da outra, sem que a primeira não seja submetida a um outro código, distinto, sem comunicação. A colonialidade do saber é portanto, o lado escuro da modernidade do saber. No

processo de descolonização, o que se faz é pôr em destaque a colonialidade do saber sob a égide da modernidade, ou construir um saber proveniente das experiências coloniais. Fenômenos como a escravidão, transplantados de diferentes tempos e lugares, oposição entre civilização e barbárie são parte desse processo. Na segunda metade do século XX, projetos de descolonização do saber surgiram tanto na África como na América Latina. O grupo do Sul da Ásia, Vietnã e Cambodja, colocou o problema no campo da história, assim como Fanon havia colocado no campo da psicanálise e Mignolo no da filosofia[8].

Interessamos aqui prosseguir na análise pelo caminho aberto pela socióloga boliviana Silvia Rivera Cusicanqui[9], que indica três eixos para o entendimento do pensamento crítico nos Andes e na América Latina. O primeiro é a atualização do conceito de colonialismo interno conjugando duas genealogias nacionais e disciplinares (a sociologia de Pablo Gonzáles Casanova e Rodolfo Stavenhagen) e a historiografia econômica da Argentina (Sergio Bacú, Enrique Tander e Juan Carlos) no debate da transição do feudalismo para o capitalismo. Ao demonstrar que o tema da transição não tem sentido na América, pois nem Tawantinsuyu nem Anahuac eram sociedades feudais, nem viviam na idade média, entre a antigüidade clássica e um presumido renascimento, os autores chamam a atenção para a necessidade de entendimento do outro e do ouvir os relatos em sua integridade. Observar os modos de vida, respirar o ar local, analisar as planícies e os relevos, buscar nos códices os segredos de uma cultura milenar que foi objeto de desejo e das conquistas européias. Deste modo, como se tratava de outra história e outros espaços, a tese das independências tais como concebidas pelas elites crioulas, foi uma forma de colonialismo interno que gerou a colonialidade do poder, principio e lógica das desigualdades inseparáveis da modernidade[10]. Decorrentes dessa discussão emergiu a crítica de F. Fukuyama sem o fim da história e da pós modernidade. Esse dilema foi colocado justamente por quem o negava. Francis Fukuyama[11] abriu o debate com a provocação sobre o fim da história.

O conceito de pós colonialismo e pós modernismo é aqui utilizado como reflexão crítica sobre a modernidade e a colonialidade do poder, especialmente pelo dialogo que se pôde abrir com certa literatura ligada as ex-colônias inglesas e por derivação da língua, a alguns pensadores nos Estados Unidos. A consciência da reprodução dos fundamentos modernos nos processos de reformas nos países coloniais indicou a necessidade de reencontro com os elos anteriores da modernidade em suas singularidades, desde o século XVI ao XVIII, nos Andes e na Índia. A busca de Rivera em sendas e sendeiros, nas ciências sociais andina demonstrou o potencial epistemológico da história oral. Ao se perguntar as razões dos cientistas sociais não terem antecipado a emergência do Sandeiro Luminoso e o porquê das dificuldades em entendê-los, a socióloga encontrou a raiz do colonialismo interno, devido a cegueira epistêmica e ética que havia se imposto ao método e aos princípios da autoconstrução da modernidade e da colonialidade.

A história oral adquiriu assim, um potencial epistemológico, uma contribuição radical, ao se reconhecer que não são as fontes, sua veracidade ou a falta delas o que interessa. Deve-se antes de tudo criticar a razão instrumental que tem predominado nas ciências sociais e a justificativa científica do conhecimento e da compreensão

social. Rivera afirma que não é o método que garante um conhecimento adequado ou confiável, mais sim o que o cientista escolhe ou dispensa na investigação realizada. A história oral permitiu que se reunissem intelectuais indígenas e mestiços na recuperação de fenômenos sociais onde falavam os outros. Invisíveis e excluídos passaram a registrar em relatos orais seu modo de formular as narrativas históricas diante da lógica evolucionista e científicista do colonialismo do saber. Os Relatos mostram outras autoridades, os fundamentos epistêmicos, ritos, mitos, desencantamentos do mundo, da natureza, do modo de tirar dela a morada e a sobrevivência[12].

La historia oral en este contexto es, por eso, much mais que una metodologia “participativa” o de “accion” es un ejercicio colectivo de desalienacion, tanto para el investigador como para su interlocutor. Si em este proceso se conjugam esfuerzos de interacción consciente entre distintos sectores, y se la base del ejercicio es el mutuo reconocimiento y la honestidad em cuanto al lugar que se ocupa em la “cadena colonial” LOS RESULTADOS SERÁN TANTO MÁS RICOS[13].

Ao recuperar a experiência humana, o processo de sistematização da narrativa assume a forma de uma síntese dialética entre dois ou mais pólos ativos da reflexão e da conceituação, não mais entre ego conhescente e um outro passivo, mais entre dois sujeitos que refletem juntos sobre as experiências e sobre a visão que cada um tem do outro. A história e a experiência histórica dos sujeitos relacionadas por estruturas de poder e, neste caso, pela colonialidade do poder, ao suplantar a dimensão dos sujeitos de conhecimento constituem nova modalidade de sujeitos a conhecer ou a compreender. Assim, a tradição oral não é apenas fonte, ela mesma é produção de conhecimento. O contador é equivalente ao cineasta social, ao filósofo, ou ao crítico social.

Mignolo compara a proposta de Rivera ao que fez o sub-comandante Marcos no processo revolucionário Zapatista. Ele realizou a dupla tradução tanto no relacionamento da cosmologia marxista que se introjeitou na cosmologia ameríndia, assim como esta realizou fusão com o marxismo. Na dupla tradução desapareceu a distinção entre sujeito de conhecimento e sujeito a ser conhecido. Michel Lowy tratou deste processo em Redenção e Utopia[14], procurando demonstrar como o messianismo judaico e a mística revolucionária, realizaram fusão no romantismo alemão e nas lutas libertárias na América Latina. Mandar, obedecendo, ou caminhando lentamente como caracóis, marcamos nossos solos em busca de nossa integridade homem/devir/utopia, diz Marcos.

A história oral é assim, uma epistemologia que tende a eliminar as diferenças, já que estas são de origem colonial. Ao eliminar as diferenças desvenda-se também a colonialidade do poder. Finalmente, ao desvendar a colonialidade do poder recuperam-se os debates sobre os direitos civis, a democracia liberal e a democracia Ayllu. Destes debates, os direitos passam a ser cortejados entre o seu alcance nas democracias liberais e, a permanência da colonialidade. Direitos civis, cidadania, racismo e gênero são diferenças abertas na pós-modernidade e identificadas a partir do dizer do outro – o mesmo. Mais ainda, a narrativa dos excluídos abre as veredas dos segredos, dos fetiches, dos não realizados sonhos e utopias nas lutas de libertação modernas. Observemos o caso dos migrantes andinos em São Paulo.

II : Historia Oral e a geopolítica do conhecimento

“Estaban trabahando en Bolívia y el trabajo iba mal, como también tengo esposa y escutamós en el radio que en el Brasil si precisava de persona para trabajo, que si pagava bien, que nosotros gañaríamos uns USD200 por mês. Quando legamos aqui no foi bien asi y nos quedamos confusos en este momento. ... Partimos de La Paz hasta Cochabamba y llegamos a Santa Cruz de la Sierra. Un primo ofereció una pasagen hasta Assunción del Paraguay por USD65,00. Em Paraguay um hombre se ofereció para nos jevar a travessia dela frontera por USD150,00. Outra persona cobro USD120,00. Habia especulación, nosotros servíamos para las redes de explotación de los pobres. Pero ali permanecimos por uma semana. La plata se acabando. Despues de 15 dias todos estabam fracos e sin diñero. En el Brasil, entramos en una oficina de costura e nan podriamos salir a la rua. Ficamos cerrados e por medo nada hicimos.[\[15\]](#)

A narrativa de Pedro é comum entre os deslocados latino americanos que têm feito a travessia das fronteiras em busca de melhores condições de vida, movidos pelos sonhos gestados na lógica da modernidade. Este relato, entretanto, não se refere ao fracasso de pessoas que não podem viver com o conforto e o progresso modernos. Ao invés disso, as migrações apontam o sentido imperial da modernidade e a permanência da colonialidade nas relações sociais ainda existentes neste momento histórico.

No dia 18 de dezembro de 2006, foi aprovada a “Convenção Internacional sobre a Proteção dos Direitos de Todos os Trabalhadores Migrantes e Membros de suas Famílias”. Diversos países das Américas celebram o Dia Mundial do Imigrante. No entanto, mais do que celebrar, as mobilizações mostram que há muito por fazer para exigir a promoção e o respeito aos direitos humanos e à cidadania universal dos migrantes. Exemplo da dura e triste realidade migratória aconteceu na véspera desse acontecimento, quando 102 pessoas que partiram da África em “cayucos” (caiaques) tentando chegar às Ilhas Canárias, Espanha, morreram após percorrer mais de 1200 quilômetros no mar, para chegar as ilhas. Desde que se intensificaram os fluxos migratórios da África, rumo a Europa, nos últimos seis anos, calcula-se que morreram mais de 6 mil imigrantes afogados nas águas do Atlântico e mais de 200 mil foram devolvidos aos países da África.

A busca de uma vida melhor dos africanos do Marrocos, África subsahariana – Malí, Serra Leoa, Guiné e Senegal, em contingentes massivos, teve inicio há mais de dez anos e foi registrado por Sebastião Salgado no projeto Êxodos. A princípio através das “pateras” (barcos) que partiam de seu país, atravessavam o Mediterrâneo e chegavam à Espanha. Aos poucos, porém, foram colocadas nas cidades de Ceuta e Melilla, norte de Marrocos, câmeras de vigilância, radares e patrulhas no Mar Mediterrâneo. Mas, nada disso tem impedido o fluxo migratório. Trata-se de um fluxo populacional que se intensificou nas duas últimas décadas em decorrência das profundas alterações nos processos produtivos e pela ampliação dos chamados excedentes populacionais.

Assim como Pedro, esse migrantes revelam a outra face da globalização neoliberal. De um lado a distribuição dos fluxos produtivos em diferentes cidades do planeta e de outro o mito das possibilidades de vida confortável para as populações periféricas

nos países centrais. Os imigrantes aspiram a proteção dos organismos internacionais como as Nações Unidas para o reconhecimento da cidadania global, mas ao migrarem em busca de salários e sobrevivida eles expressam a lógica da exclusão social rompendo com os fetiches do capitalismo. Riqueza e poder na lógica do império global só para poucos.

Ser imigrante ainda é ser visto como um problema para a segurança nacional é ser desqualificado étnica e moralmente, já que na maioria das vezes ele pertence a população pobre. No caso dos bolivianos que se dirigem para São Paulo, as narrativas indicam que numa mesma região da cidade camadas de processos produtivos e populações em movimento são a chave para a análise do fenômeno globalização e da exclusão. Os migrantes que chegam ocupam a velha região industrial do centro da cidade e são instalados nas oficinas de costura da Barra Funda, do Brás, Bom Retiro ou do Pari. Eles representam a terceira etnia a se submeter à invisibilidade e aos trabalhos forçados em alguns bairros, pois são fruto do tráfico humano realizado pelos coitotes – ou preadores de mão de obra.

Trata-se de uma rede relacionada tanto ao fluxo de contrabando e do narcotráfico como ao comércio de roupas, inicialmente realizados pelos mascates (sírios – libaneses) que vendiam de porta em porta, as confecções produzidas pelos judeus instalados nesta área da cidade desde a década de 1930. Os mascates foram substituídos por coreanos nas décadas de 1970-1980 e, devido ao progresso do setor ou a sonegação fiscal, muitos deles tornaram-se donos de oficinas e passaram a recrutar bolivianos para realizar o trabalho em regime de compulsão. Hoje, bolivianos exploram seus compatriotas, apropriando-se de seus documentos pessoais, cobrando pesados tributos para a travessia e fazendo-os reféns por ameaças de denúncia à Polícia Federal brasileira.

A situação descrita por Pedro provoca o questionamento sobre quem pode e quem deve ser reconhecido como imigrante nos espaços urbanos, já que esse é um lugar marcado pela mobilidade, pelo instável e pelo que esta constantemente se estruturando. O fenômeno migratório representa o alimento indispensável para que a cidade possa se desenvolver[16] e assim não se pode tratar o migrante como um problema, já que ele é a solução para garantir a sobrevivência da cidade. Ao invés disso, a colonialidade do saber os apresenta como responsáveis pela deteriorização dos espaços, como estranhos, intrusos, os forasteiros. Eles são associado a problemas a serem resolvidos e são desqualificados por manifestações racistas onde não existe raça. Considerados como raça ou etnia os imigrantes só ganham visibilidade negativa quando interessa a sua desqualificação como justificativa da deteriorização urbana.

Nesta perspectiva, o estrangeiro é o imigrante que ocupa posições de mando para se contrapor ao imigrante trabalhador que é tido incivilizado. As diferenças sociais entretanto não escondem as manifestações preconceituosas. Um narrador afirma:

...”vou me casar com uma africana, mas ela “é jornalista, culta, inteligente e trabalhadora. Minha família é um pouco racista, no começo não gostou da idéia, mais até que está aceitando pelo fato de ser uma negra como ela.”

Naturalizando as desigualdades e negando o direito à cidade os discursos sobre os imigrantes residentes nas principais metrópoles reafirmam e vitimizam muitos, num

racismo sem raça. Este foi o processo narrado por Dom Carlos, um técnico em eletricidade que chegou ao Brasil como refugiado político. Como muitos dos migrantes nos anos de 1980, esses profissionais puderam se instalar no mercado de trabalho industrial ainda ativo naquele período. Para matar a saudade de casa aproximou-se de outros bolivianos que se reuniam na Praça Padre Bento, centro da imponente Igreja de Santo Antônio do Pari, a praça passou a ser ocupada aos domingos à tarde. Mas, como o afluxo de latinos americanos cresceu, os problemas com os vizinhos não tardaram a surgir: tratados como invasores, passaram a serem considerados sujos, bêbados, vagabundos, ladrões. Iniciou-se no bairro um movimento para restaurar a ordem e a tranqüilidade perdidas.

Mesmo tendo sido o bairro formado por imigrantes que chegaram em condições equivalentes, o desprezo, a negação do passado e o sentido colonizador tornou as relações insuportáveis e, Dom Carlos passou a buscar junto ao poder público um espaço para reunir seus compatriotas. Em junho de 2002, transferiram-se para um pequeno canto próximo dali, local que denominaram Praça Kantuta, nome de uma pequena flor do altiplano, símbolo pátrio por Ter as cores vermelho, amarelo e verde, cores da bandeira boliviana. Como o local é muito precário, as reuniões com comidas, músicas, mercadorias típicas do país são vendidas aos sábados à tarde, com debates e danças. Este local é freqüentado pelas camadas baixas, trabalhadores que conseguiram sair das oficinas que os prendiam num regime de escravidão, por fugas, casamentos com brasileiras ou por serem beneficiados com a anistia para os indocumentados em 2002.

Os que pertencem ao ramo dos proprietários ou profissionais liberais são acolhidos pelo Serviço Pastoral dos Migrantes e reúnem-se na Igreja de Nossa Senhora da Paz. Neste espaço apresentam-se grupos folclóricos que reinventam suas tradições sempre com o objetivo de estabelecer elos de pertencimento com os que estão próximos, ou como caminho para procurar os que ficaram. Nada de novo na história dos imigrantes, se não fosse por uma característica que os distingue: os latinos de origem rural têm um modo de organização baseado nas relações comunais e no respeito ao outro pelo cumprimento da palavra empenhada. Com isso, mesmo sendo ludibriados pelos coiotes, eles se submetem a cumprir compromissos de trabalho, procurando pagar as dívidas ou devolver em serviços o que receberam: um prato de comida num local insalubre dentro das oficinas de costura, na maior parte das vezes, trabalhando seis meses sem qualquer remuneração. Este sentido do reconhecimento do outro e da necessidade do respeito é recorrência das comunidades aldeãs e da mística andina, já que, a patchamama (a mãe terra) e o sol, a fertilidade, pertence a todos cujo direito a vida é salvaguarda da própria vida. Vem do passado, dos tempos imemoriais o sagrado sentido do viver^[17]. Fora da lógica colonial, o desvendamento desse processo só é possível pela História Oral, conversas cujo tempo é o das lembranças longas, onde o falar e descrever os signos e símbolos das culturas pretéritas são momentos de forte emoção, de códigos que supõem um outro modo de narrar que a escrita não dá conta.

Saber sobre esses processos permite perceber o enorme fosso que o colonialismo cultural abre no isolamento e na separação entre os humanos. Desqualificados culturalmente eles são parte da cadeia produtiva que os sugam como ferramentas

produtoras de riquezas nos mais diferentes países e, se não os deixam falar, nada se saberá dos limites reais da modernidade. Assim, o paradigma da história oral torna-se ferramenta na construção de um outro tempo já que hoje está estabelecido como utopia que um outro mundo é possível.

[1] Historiadora, diretora executiva do LEI (Laboratório de Estudos sobre a Intolerância da Universidade de São Paulo) Brasil. Texto a ser apresentado no International Oral History Association – Guadalajara. 2008.

[2] CASTELLS, M. *Sociedade em Rede*. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1999

[3] CAVALCANTI, L. Imigrante na cidade – Paradoxos e Pleonasmos. IN: *Travessia*. Janeiro/Abril. 2005. P21.

[4] SASSEM, S. *The Global City: New York, London , Tokyo*. Princiton University Press. 1991

[5] THOMPSON, E.P. *Senhores & caçadores : a origem da lei negra* . Rio de Janeiro : Paz e Terra, 1987

[6] Ver WALLERSTEIN, I. The Collapse of Liberalism. IN: *After Liberalism*. New York. The New Press. 1995. Pp. 232,251. O autor definiu três correntes ideológicas formadas depois da Revolução Francesa – conservadorismo, liberalismo e socialismo – envolvendo dois movimentos imperialistas: o neo-colonialismo europeu no início da Revolução Industrial e o império à margem do ocidente, marcado pelo cristianismo ortodoxo.

[7] FANON, F. *Os condenados da Terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

[8] MIGNOLO, W.D. *Capitalismo y geopolitica del conocimiento: eurocentrismo y filosofia de la libertación en el intelectual contemporâneo*. Buenos Aires: Ediciones del Siglo 2000

[10] RIVERA CUSICANQUI, S. y BARRAGÉN, R. *Debates Postcoloniales. Uma introducción a los estudios de la subalternidad*. La Paz: ILDIS, 1993

[11] FUKUIAMA, F. *Fim da história e o último homem*. Rio de Janeiro : Rocco, 1992

[12] RIVERA, S. C. Política e ideología en el movimiento campesino colombiano : el caso de la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos. Bogotá: *Edição Imprensa Geneva*; [Bogotá] : UNRISD: CINEP, 1987.

[13] RIVERA, S.C. idem, ibidem.

[14] LÖWY, M. *Redenção e Utopia. O Judaísmo Libertário na Europa Central*. São Paulo: Cia das Letras.1989

[15] Pedro depoente junto ao Centro de Apoio ao Migrante foi apresentado à autora e fez suas narrativas de viagem. Nome fictício devido a condição de ilegalidade na época.

[16] CASTELLS (1999)

[17] ver *Costurando Sonhos* (Documentário Produzido pelo Laboratório de Estudos sobre a Intolerância da Universidade de São Paulo). Setembro de 2007 sob a coordenação da autora em: diversitas.fflch.usp.br.

