

A (RE)INVENÇÃO DE IDENTIDADES NO PROCESSO DE INTEGRAÇÃO DE IMIGRANTES LATINO-AMERICANOS

*Cristina Wulforst **

O estudo da migração como realidade sociocultural e suas implicações subjetivas está despontando como grande necessidade em escala mundial, considerando a intensidade dos fluxos migratórios e as características diferenciadas de décadas atrás. A globalização das migrações significa que cada vez mais países afetam-se e estão envolvidos simultaneamente nos processos de migração, o que impossibilita sua análise através de uma visão estritamente nacional, a qual sustenta as políticas migratórias.

A presença hispano-americana¹ no Brasil não é um fenômeno novo, mas tem mantido uma certa regularidade, mesmo a partir dos anos 30, quando a maioria dos países da região adotou políticas migratórias protecionistas (Silva, 2001 p. 490). O lento crescimento econômico latino-americano tem sido um dos principais propulsores para a decisão migratória, sendo que, segundo Bonassi (2000), a maioria das migrações dentro do Mercosul são forçadas, provocadas pela pobreza, conflitos, guerras internas, perseguições ideológicas e políticas dos regimes militares. Mas há ainda outros motivos que precisam ser considerados, como: a construção de um imaginário em relação à formação do Mercosul, que remete a uma suposta facilidade de mobilidade

entre os países integrantes; o transporte de baixo custo; oportunidade de trabalho e estudo e questões afetivas. Além disso, a construção de redes sociais passa a ser um dos fatores decisivos na escolha de um local para imigrar. Por conta disso, as teorias imigratórias reducionistas, como a classificação dicotômica por migração voluntária e involuntária, não se sustentam mais para explicar a complexidade dos movimentos migratórios, nos quais o involuntário e voluntário, o desejo e o não-desejo aparecem mesclados. Isto nos leva a perceber outros modos possíveis de subjetivar a experiência migratória e as “identidades” que ali podem ser (re)inventadas.

A partir dessa realidade e da pretensão de apontar algumas especificidades do processo migratório, as singularidades e o cotidiano dos sujeitos no processo de integração, desenvolvi uma pesquisa qualitativa realizada com seis imigrantes latino-americanos² residentes na área metropolitana de Porto Alegre. A técnica utilizada foi a História de Vida, sendo que a partir da intervenção com os imigrantes construí mapas dialógicos (Bernardes, 2004) de cada um dos imigrantes entrevistados, a partir dos quais foram mapeados nove eixos da análise das histórias de vida: o ser imigrante, a trajetória migratória, a questão lingüística, as redes sociais, a

atuação das Entidades Confessionais; relações identitárias e sentimento de pertença, relações com as instituições; os meios de comunicação e comunicação intercultural e o uso dos estereótipos. Neste artigo me aprofundo no eixo “relações identitárias e sentimento de pertença”, através da cartografia³ da trajetória desses imigrantes. Este eixo trata das diferentes maneiras que o imigrante subjetiviza sua experiência e da articulação de identidades em relação ao sentimento de pertença, repercutindo no controverso conceito de “identidade cultural”. Essa discussão remete à experiência da hibridização, conceito desenvolvido por García Canclini (2001), do qual me valho para contestar a lógica estática que o conceito de identidade cultural pode sugerir.

Embora a ênfase dada por mim recaísse na diversificação, usei alguns critérios para a seleção dos imigrantes, optando pelas nacionalidades e pela faixa etária com maior representatividade de imigrantes latino-americanos no Rio Grande do Sul: uruguaios, argentinos, peruanos e paraguaios entre 20 e 40 anos. A metade dos entrevistados encontra-se em situação irregular⁴ no Brasil, e a outra metade tem o visto de residência permanente adquirido através da união com cônjuge brasileiro.

As intervenções foram marcadas pela

confiança depositada nas longas entrevistas/conversas e na abertura das portas de suas casas – e de suas vidas – obrigando a um comprometimento ético de tomar as palavras, os gestos e os silêncios sem dissimular para aquilo que se quer ver, investigar e comprovar. Por isso, essa pesquisa tomou um “rumo” definitivo apenas após as intervenções em que as pessoas, suas histórias de vida e os locais orientaram o que seria importante estudar.

CARTOGRAFANDO TRAJETÓRIAS

Quando uma pessoa toma a complexa decisão de emigrar, ela passa a projetar toda sua esperança no outro país. Quando ela percebe que o “novo” de fato não “renova” sua realidade como esperado, surge uma intensa frustração. Para Kroeff (1997), se a realidade é excessivamente discrepante do sonhado, vem o desespero de ver perdidas suas esperanças e de não visualizar perspectivas de progresso. Elisa, Ricardo e Rosa explicitam esse sentimento:

“Se não fosse por ele[marido], eu não teria vindo, talvez viesse para tentar a sorte, mas daí já teria voltado. Mas nós também pensamos que seria mais fácil. A nossa fantasia era a seguinte: vamos para lá, Ricardo vai conseguir uma vaga, vai poder estudar, eu talvez também possa seguir estudando, e fazer um mestrado. Então comprariamos um carro, assim, fantasia Walt Disney, vamos voltar para o Uruguai quando quisermos. [...] Sinto que regredi muito aqui, lá tinha casa, estudava, trabalhava. E aqui não tem nada disso, tô limpando banheiro público, achei que seria muito diferente.” (Elisa)

“Vim com muitas esperanças de tudo dar certo aqui, não foi bem assim. Sou psicólogo, mas estou trabalhando numa pastelaria, e só.” (Ricardo)

“Pra mim Brasil era sempre um sonho, mesmo antes de conhecer meu namorado sempre quis vir pra cá, parecia que seria mais fácil, adorava tudo daqui. Mas, meu Deus, como é difícil [pausa]. Não achava que seria assim, não posso fazer nada, trabalhar, estudar, nada, e tenho tanta

vontade. Tudo que queria era poder dar aulas pra crianças, estudei magistério no Paraguai, mas não posso. Lá eu tinha pelo menos meus amigos, minha família.” (Rosa)

A esperança passa a ceder lugar para a insegurança, o desconhecido e as dificuldades da integração. Este impacto é acompanhado pelo sofrimento, incertezas e desilusões. Neste aspecto, cinco dos imigrantes entrevistados passam ou passaram por episódios depressivos e de isolamento, e quatro dizem sentir-se num estado que não é nem provisório nem permanente, tanto da sociedade que recebe quanto da de origem.

Mesmo tendo o imigrante o desejo de fixar-se em definitivo, ele é considerado, pela sociedade de origem, sempre como alguém que não pertence de fato ao local receptor, alguém que estaria em eterno trânsito. Por isso, “tudo acontece como se a imigração necessitasse, para poder se perpetuar e se reproduzir, ignorar a si mesma e ser ignorada enquanto provisória, e, ao mesmo tempo, não se confessar enquanto transplante definitivo”. (Sayad, 1998, p. 51). É como se o imigrante estivesse por um período no “entre”, não se fixando nem no local de origem nem no de destino. Tal sentimento é relatado por Hall (2003), em sua experiência diaspórica:

“Eu conheço ambos os lugares [Jamaica e Inglaterra] intimamente, mas eu não sou completamente de nenhum desses lugares, e isso é a experiência diaspórica, distante o suficiente para experienciar o sentimento de exílio e perda, próximo o suficiente para entender o enigma de uma ‘chegada’ sempre adiada” (Hall, 2003, p. 52).

Pedro também relata sua experiência diaspórica, que transpassa o sentido estrito da dispersão de povos por motivos políticos ou religiosos, embora ele acredite que isso esteja relacionado com sua origem cigana. Em sua trajetória foi possível perceber o movimento e tentativas de viver com e através da diferença, compondo esta

experiência. Hall (2003), que vivenciou estes “devires diaspóricos”, associa a ela uma outra (re)construção identitária: da “identidade negra”, da qual ele não tinha ainda se dado conta até o momento da imigração para a Inglaterra. Esta é uma característica comum nos movimentos migratórios, nos quais há a possibilidade de perceber-se de outra maneira, atribuir-se outros significados e mesmo mudar decisões antes cristalizadas:

“Em cada lugar que morei, cada país, mudou alguma coisa em mim, não sou fixo em nenhum deles, mas amo todos, vejo as coisas de dentro e de fora.” (Pedro)

“Quando eu e meu marido viemos para cá, eu ficava braba com ele porque ele dizia ‘eu sou uruguaio e ela é argentina’, eu dizia ‘não, sou uruguaia, ponto’. Nasci na Argentina, porque nasci, pronto, mas me sinto muito identificada com o Uruguai. Senti isso mesmo, assim, quando vim para cá.” (Elisa)

“O quechua, por exemplo, me encanta, adoraria aprender, e as pessoas não sabem falar quechua. Os paraguaios falam guarani, desde crianças, e quando tem uma conversa e não querem que entendas, falam em guarani. No Peru não tem isso. Na Internet tem recursos para aprender, este é um compromisso que sinto comigo mesmo, aprender quechua. No Peru não tinha tanto essa vontade, a gente começa a notar coisas aqui que não se notava lá.” (Carlos)

Esses processos sempre estarão relacionados a uma ruptura, a desterritorializações do que se estava acostumado; para a reorganização, é preciso haver desmanches. Lya Luft faz uma analogia que expressa bem essas desterritorializações, que implicam também em sofrimento, como visto nas histórias de vida. Ela fala de “parir mudanças”. Dores do parto das mudanças. Dores do parto de nós mesmos. Gerar e parir são responsabilidades, e isso depende das escolhas que são feitas. Essa possibilidade de escolher assusta, angustia, e cada uma das pessoas entrevistadas mostrava isso através de palavras, gestos, tons de voz, olhares e lágrimas. Mudar dói. É a saída da

anestesia. Sabe-se que vai doer, e entendendo dor como vibratibilidade do corpo: só o corpo vivo dói. Esse é o paradoxo da dor.

Nesta perspectiva, surge a intensa significação do que é a trajetória migratória na vida dessas pessoas. As esperanças, as dores, as desterritorializações e reterritorializações neste percurso mostravam o impacto, as mudanças que esta experiência provoca, sendo cada uma totalmente singularizada e elaborada de modo diferente, assim como também o são os processos de integração. E nesse processo abre-se a possibilidade de (re)invenção de identidades. Apesar do sofrimento, há a descoberta de elaborações, de estratégias.

MOVIMENTOS MIGRATÓRIOS: UM OUTRO OLHAR SOBRE A IDENTIDADE

O conceito de identidade foi criado e explorado num e para um determinado período histórico – é uma invenção da modernidade. Portanto, precisa ser questionado ao pensá-lo nos dias atuais. A própria transição da lógica do público para o privado na modernidade implica diretamente no entendimento da identidade como algo individualizado, compartimentado, como passaram a ser a arquitetura, as relações e as famílias. Tal lógica se reflete na percepção da diversidade cultural. Na contemporaneidade, embora os espaços multiculturais se multipliquem numa velocidade inimaginável há séculos atrás, ainda são utilizados os velhos modelos para avaliar e lidar com as diferenças neles implicados. Desse modo, tendemos a nos afetar cada vez menos pelo diferente. A alteridade e o (re)conhecimento daquilo que não é espelho é um desafio na nossa Era Narcísica.

Uma das heranças dessa dificuldade de lidar com a diferença vem da edificação dos Estados-Nação modernos, em que a identidade se tornou um assunto

de Estado, passível de controle e regulamentação. Para tanto, foi preciso uma homogeneização para facilitar este controle, sendo que o Estado tende, portanto, a monoidentificação, “seja por reconhecer apenas uma identidade cultural para definir identidade nacional, seja por definir uma identidade de referência, a única legítima, apesar de admitir um certo pluralismo cultural da Nação” (1999, Cuché, p. 189).

Guattari (2000) também coloca a questão do controle dos sistemas sociais (que ultrapassa a do Estado) na sua crítica ao conceito de identidade. A identidade neste sentido parece ser uma “camisa de força”, amarrando o indivíduo/grupo naquilo que se supõe ser sua identidade, evitando movimentos potencializadores e de mudança. Isto parte de uma “modelagem” dos sistemas capitalísticos contemporâneos, sendo que “O que é produzido pela subjetividade capitalística, o que nos chega através da mídia, família, enfim, de todos os equipamentos que nos rodeiam, não são apenas idéias; não são a transmissão de significações através de enunciados significantes; nem são modelos de identidade[...]. São, mais essencialmente, sistemas de conexão direta, entre, de um lado, as grandes máquinas produtoras e de controle social e, de outro, as instâncias psíquicas, a maneira de perceber o mundo” (Guattari, 2000, p. 67).

Assim, Guattari nos faz pensar a identidade produzida por forças de controle, seja através de Instituições, seja através da nossa produção psíquica, ambas atravessadas pela subjetividade capitalística⁵. Desse modo, a identidade estaria a “serviço” da lógica dos sistemas capitalísticos contemporâneos, fechada em si mesmo e reconhecendo apenas aquilo que é igual.

Neste sentido, a identidade passa a ser vinculada ao reconhecimento. Quando a polícia pede a carteira de identidade de alguém é para identificá-lo, reconhecê-lo socialmente. O papel identifica. E como fica quando não se

tem um papel? Os migrantes sentem que “não papel” muitas vezes é o “não reconhecimento”. Porque a lógica do controle é a lógica da identificação – para ser alguém, tem que ter documento, tem que se identificar. O modo que os imigrantes subjetivizam essa experiência evidencia a intensa transversalização desse paradigma que remete a uma certa anulação de si mesmos:

“Sem os papéis parece que sou ninguém.”
(Elisa)

“Não tenho a documentação, me sinto como se fosse um nada.” (Rosa)

Demorou uns dois anos até sair os papéis, foi complicado, me sentia podado em tudo. Além da Polícia Federal ir na tua casa, é uma invasão. Eles te visitam de surpresa para saber se é realmente verdade que estás casado, se tem filhos. Numa tarde toca o interfone, atendo, e era a Polícia Federal. Eu olho assim apavorado, entraram mostrando os distintivos e começaram a fazer várias perguntas, como quando era o aniversário da minha esposa, queriam ver a casa. Eu fiquei sabendo de uma mulher, ela tinha um filho com um brasileiro, e ela nunca estava em casa, somente encontravam o marido, e eles perguntaram para ele “tem certeza que o filho é teu? É horrível.” (Luiz)

“O que eu sou aqui, sem os papéis? Parece que se perde a dignidade.” (Ricardo)

Outros autores não chegam a rechaçar o termo identidade, como o fazem os esquizoanalistas, mas criticam a concepção de identidade, pois ela remete à idéia de imutabilidade, esfera e rigidez (Alsina, 1999; Hall, 1997; García Canclini; 2001; Grimson, 2001). Ribeiro (2002) também critica o conceito de “identidade”, pois esta é a forma mais comum da literatura referir-se ao assunto o que demonstra o esforço homogeneizador típico deste rótulo. Por isso ele prefere utilizar a expressão “modos de representar pertencimento” que aponta para uma pluralidade mais aberta. É também neste sentido que Hassanain propõe a “implosão das identidades monolíticas, para que tanto a identidade pessoal quanto a cultural se enriqueçam pluralizando-se”. (Hassanain apud Alsina, 1999, p. 57).

Por isso há que reivindicar as possíveis semelhanças com os outros grupos e as diferenças com o próprio grupo, e singularizar as experiências, mesmo sendo elas coletivas.

“Quando vivemos nossa existência, nós a vivemos com as palavras de uma língua que pertence a milhões; nós a vivemos com um sistema de trocas econômicas que pertence a todo um campo social; nós a vivemos com representações de modos de produção totalmente serializados. No entanto, nós a iremos viver e morrer numa relação totalmente singular com esse cruzamento” (Guattari, 2000, p. 70).

A crença social de que um grupo de seres humanos pertencentes a um Estado Nacional possui uma cultura homogênea é extremamente enraizada e poderosa. Ela está em todos os discursos, principalmente na mídia. A este respeito, Ribeiro (2002) na sua análise sobre os imaginários construídos pelos argentinos e brasileiros, alerta que as conceitualizações homogeneizantes de grupos e sociedades que se manifestam em frases do tipo “os argentinos são...”; “os brasileiros sempre...” devem ser superadas, pois a identidade coletiva é apresentada no singular e um conjunto coletivo é reduzido a uma personalidade cultural. Essa mudança é um difícil desafio, uma vez que a concepção da “comunidade imaginada” é historicamente construída e fomenta sentidos que são apenas reproduzidos, não criados.

Grimson (2001), neste sentido, coloca a impossibilidade de uma definição “objetiva” da identidade de qualquer grupo humano e de um indivíduo, a não ser pelos estereótipos. As classificações identitárias não são “naturais”, não estão determinadas nem pelo “sangue” nem pelo lugar de nascimento e são produtos de incessantes construções, imaginários e invenções. Isto porque o primeiro elemento de toda identificação é seu caráter relacional: ao mesmo tempo em que se estabelece um “nós” se define um

“eles”. A nação, gênero, classe e etnia podem constituir em diferentes contextos de interação parâmetros perceptivos que definem relações sociais entre “nós” e os “outros”. Nessa relação, a construção da identidade cultural se dá através da negação do outro, e não pela alteridade.

A este respeito Hall (2003) coloca que o conceito da identidade cultural foi definido como fortemente centrado, um ponto estável de referência, um tipo particular de etnicidade, localizado num lugar, numa história específica. Para Alsina (1999), é duvidoso e restritivo que um sujeito possa ser identificado apenas através de uma cultura. Por isso a identidade cultural nos levaria a levantar características incontestáveis das culturas e tenderia ao olhar etnocêntrico. O desafio é pensar neste conceito no plural, referindo-se a identidades culturais múltiplas, diversas, cambiantes e transversais.

Dessa maneira o conceito de identidade, tanto a “individual” quanto a “cultural” foi se essencializando e cristalizando, até o momento em que nos deparamos com a possibilidade de desterritorializações e reterritorialização de lugares, de sentidos, de verdades. A migração é um forte indício disso, que, assim como a identidade, é uma experiência de construção que implica em movimento, produção e intensidade. Os imigrantes apontariam para a (re)invenção de suas “identidades” e estariam, se permitirem a afetação, transitando entre os devires que o seu movimento permite. Portanto, não se pode falar em identidades “puras”, pois a característica das identidades culturais é a hibridização (Alsina, 1999; García Canclini, 2001), em que também a tradição e o pós-moderno se mesclam, não apenas nas artes ou nos contatos interculturais, mas no cotidiano das pessoas, nas festas⁶, etc. Nesse sentido, o processo de hibridização é uma estratégia desenvolvida por alguns imigrantes. Logo, as peculiaridades implicadas na discussão a respeito da

diversidade cultural e processos de hibridização mostram a necessidade da ressignificação do conceito de identidade, entendendo-a como processualidade, mutação e diferentes modos de ser/estar no mundo.

PROCESSOS DE HIBRIDIZAÇÃO COMO (RE)INVENÇÃO DE IDENTIDADES

Pensar os processos de imigração e integração em termos de sentimento de pertença pode remeter à possibilidade de várias pertenças, que não se limitaria à sua identidade cultural originária, abrindo espaço para hibridizações na perspectiva da alteridade. Ou seja, o contato entre as culturas propicia invenções de novos modos de ser e de sentir-se “pertencente”. E isso é (também) uma possibilidade no processo de integração.

A idealização e valoração do país que se deixou mostra o quanto o sentimento de pertença está no nível afetivo, embora nem sempre a origem corresponda a este sentimento, como é o caso de Elisa (nascida na Argentina mas também se considera uruguaia). A idealização pode ocorrer por uma sensação de falta de referências no novo país, de um estranhamento, sendo que as referências conhecidas criam outra intensidade e afetividade:

“Bá, amo o meu País. Isso mudou, não era tanto, porque vejo que é um país muito sofrido, que tem uma má imagem, sinto pena dele, porque Paraguai é uma coisa pequenina ao lado do Brasil, então parece um nenê para mim.” (Rosa)

“Ser peruano é ser herdeiro de uma cultura maravilhosa, pena que é preciso sair do país para ver isso. Meu país tem uma história muito rica, uma cultura muito rica, me sinto muito feliz de fazer parte dela. Estou muito mais orgulhoso do que nunca do meu país estando aqui, valorizo muito mais meu país e minha cultura. Quando estava lá não tinha esse sentimento.” (Carlos)

“Eu falei com uma amiga outro dia, de lá, e ela me disse que estou idealizando o

Uruguai. Me disse “acorda, lembra como era aqui”, e eu dizia “não!”. Há uma canção de um uruguaio que diz, que fala dos imigrantes, que fala de todas coisas que as pessoas sentem falta: “sentes falta da nossa gente que te falam sem te depreciar; sentes falta da ida do Porto, do mar e te lembras das coisas pela metade, se esquece do que passavas antes de ir-te”. A escuto muito. Então é assim, as coisas boas te lembram de tudo, as coisas ruins, apagas. E mais quando passas muito tempo sem ir. Porque quando vais seguido pelo menos vês. Mas quando passa muitos meses, tu idealiza.” (Elisa)

Enuncia-se, portanto, o desejo de identificar-se fortemente com a cultura que se deixou, da idealização deste campo simbólico que os fazem sentir “alguém” e sentir-se “pertencendo” a algo. O país passa a ser uma “imagem”, de forma parecida da imagem que se fazia do país de destino. Para Luiz havia uma idealização, uma imagem do Brasil antes de migrar, pois não havia “vivido” a nova cidade, fundamental para um sentimento de integração. Agora, deixou de ser uma imagem:

“Não é mais uma imagem nem negativa nem positiva, é que deixa de ser uma imagem, aí que está. É isso mesmo, deixa de ser uma imagem. Se torna uma realidade. Deixa de ser uma simbologia, deixa de ser verão, praia, férias, que não se trabalha, estuda e se é sustentado pelos pais. Não tem crise. Então deixa de ser aquela imagem, e daí acontece o contrário, tu passa a idealizar teu país.” (Luiz)

A imagem padronizada e idealizada do país de destino tende a diluir-se no processo de integração, sendo que, ao mesmo tempo, pode aumentar a idealização do país de origem e suas referências em relação a ele. É comum ver um resgate mais intenso das tradições, que antes não tinham tanto sentido, sendo uma das estratégias mais comuns a fim de sentir-se pertencendo mesmo na distância. Isto porque a distância e o deparar-se com novas realidades e conflitos acentua a idealização, como um sentido de referência que é resgatado para “ordenar” novamente o caos. Mas aos poucos pode ir surgindo a possibilidade

de sentir-se pertencendo a mais que um lugar, mesmo que a sensação seja de “bagunça”.

Como diz o protagonista do filme “Albergue Espanhol”, ao deixar Barcelona: “Ao chegar, é tudo virgem. Mas um dia você terá morado nessa cidade, andado por essas ruas e ido ao fim das perspectivas... Conhecido prédios, vivido histórias com as pessoas. Tendo morado nessa cidade, terá passado 10, 20, 1000 vezes por essas ruas. Depois de um tempo, percebe que tudo também é seu. Porque você viveu ali[...] E, no final das contas, descubro que sou francês, italiano, espanhol...Sou tudo. Sou essa bagunça.”

Tal sentimento se aproxima da discussão que García Canclini faz da hibridização, ao perceber o intercultural como constitutivo do cultural. O autor define hibridização como os “processos sócio-culturais nos quais se estruturam práticas sociais discretas, que existiam de forma separada e se combinam para gerar novas estruturas, objetos e práticas” (García Canclini, 2001, p. 14), e refere ainda o conceito como “[...] produtos das tecnologias avançadas e processos sociais modernos e pós-modernos”. (García Canclini, 2001, p.22). O conceito de hibridização, que enfatiza a processualidade, colaborou para sair dos discursos biologicistas e essencialistas da identidade, da autenticidade e da pureza cultural, os quais sustentavam as conceitualizações clássicas de cultura e de conceitos como o monoculturalismo. É um processo que depende da criatividade individual e coletiva. Porém, a hibridização não acontece apenas através da coexistência harmoniosa, mas também está presente no confronto e na tensão, que não devem ser entendidos como conflitos negativos, mas percebidos desde uma perspectiva de reconhecimento das diferenças e elaboração das interseções multiculturais. Nesse sentido a concepção de hibridização cultural de García Canclini é pós-moderna⁷ “na medida em que relativiza aquelas metas que impediram

de pensar o descontínuo e o multitemporal” (García Canclini, 2001, p. 23).

Este sentimento de pertença múltipla, relacionado ao se permitir “viver” uma cidade ou país, foi trazido por alguns imigrantes, quando falavam a respeito de suas emoções mistas a respeito das Olimpíadas, mostrando a impossibilidade da homogeneização identitária, embora muita vezes se dê o confronto pela opção de uma:

“Eu não olho nada das olimpíadas. No futebol, na minha casa em Uruguai é uma confusão. É que é assim, minha mãe faleceu na Argentina, e meu pai casou com uma Argentina, que está no Uruguai com ele. Lá em casa, te imagina, a esposa do meu pai torce pela Argentina, meu pai pelo Uruguai, quando jogavam um contra o outro eu ia embora, me trancava no quarto. Se perde Argentina fico com lástima da Argentina, se perde o Uruguai penso ‘coitado do Uruguai’. Não, não quero ver nada, deixa quieto.”(Elisa)

“Eu não quero assistir os jogos, tenho pavor, me sinto muito nervosa, eu tremo, meu coração parece que vai sair. Não sei quando que teve que jogar Paraguai e Brasil, foi em Assunción o jogo e eu estava lá. Aí meu namorado me ligou e falou que queria que desse empate, porque a metade do coração dele é paraguaio. EU nem sei pra quem torcer.” (Rosa)

“Nas olimpíadas torço pelo Brasil. Se é Brasil contra Peru, nesse caso sou acético, não torço, porque Peru é um zero a esquerda nas Olimpíadas, nos esportes, muito ruim. Agora estão iniciando, mas na tradição, é muito ruim. Isso reflete na auto-estima do peruano, a auto-estima do peruano é muito baixa. A auto-estima do brasileiro é muito mais alta.” (Carlos)

“Bá, aí tu me pegou [questionado por quem torce nas Olimpíadas]. Eu fiquei muito feliz que nós [brasileiros] ganhamos do vôlei dos americanos. Não gosto dos americanos, por mil coisas, pela arrogância, pelo jeito que tratam o pessoal, os argentinos não gostam nada. E quando o Brasil joga contra eu torço até dizer chega. Mas quando o Brasil joga com a Argentina, me dá um sentimento. Me dá um sentimento que digo “bá, gosto tanto do Brasil”, mas um dia desses eu soltei um grito, bá, um goloço que deu, que a Argentina ganhou do Brasil, e eu pedia perdão pros cara. Dizia, “bá, tu me desculpa, mas tava

afogado, saiu pra fora". Que confusão!"
(Pedro)

Algumas respostas revelam uma construção híbrida de identidades a partir dessa questão. Para outros, é um modo de reafirmação da auto-atribuição identitária. Carlos coloca uma questão interessante, ao associar esporte com auto-estima, o que pode ser um dos motivos para até mesmo surgir um sentimento de angústia, sofrimento. Aparecia, como no caso de Rosa e Elisa, a estratégia de evitar olhar tais jogos justamente para evitar confrontações, como se fosse uma lei pertencer a apenas uma identidade cultural, mostrando o quanto os sentimentos de pertença, que podem ser múltiplos, estão implicados no afeto.

Ao se falar de um investimento afetivo que se relaciona com o sentimento de pertença, como é o caso das Olimpíadas, surgia uma certa reflexão, manifestada sob silêncios, pausas ou até explicitamente por afirmações como "nem tinha pensado nisso". Pedro, que durante toda a entrevista falava o quanto se sentia integrado ao Brasil, ao mesmo tempo afirmando que "não me sinto nem argentino, brasileiro, cigano, gaúcho, nada", ficou refletindo a respeito da pergunta, surpreendendo-se consigo mesmo.

Naquele momento, parece que ele sentiu-se "permitido" em falar de seus sentimentos dos dois países (Argentina e Brasil), de sua emoção quando a Argentina joga, o grito "saiu pra fora". Chamou-me a atenção o verbo que ele usou, "afogado". O que poderia estar afogado? Suas referências, identificações, sentimentos em relação a um lugar que ele diz não sentir-se pertencente? São os paradoxos que mostram que não é preciso apenas pensar num modo de ser, de identificar-se, embora isso possa provocar uma certa ansiedade e conflito – afinal, parece que é preciso escolher o que se é, ou brasileiro ou argentino, como se um excluísse e outro.

São alguns momentos, num plano além do lógico e racional, em que se evidencia o transitar entre dois ou mais modos de "ser e pertencer". Ao mesmo tempo que Pedro deixa claro a sua identificação com a Argentina nos jogos, colocando o quanto isso era emocionante, também se refere a "nós" quando o Brasil ganhou dos americanos. Ou seja, foram ocasiões em que são enunciados os processos híbridos, que vão além da pergunta "de que origem, ou de que nacionalidade és?", sendo que dessa forma a resposta tende a vir automaticamente por ela ser institucionalizada. Por isso optei em colocar o local de nascimento dos imigrantes ao invés da nacionalidade, pois este nem sempre corresponde ao que a pessoa sente "ser". O sujeito cria seu processo de pertença a cada cultura.

Embora essa perspectiva nos permita olhar através de diversos ângulos os movimentos migratórios e suas implicações, é preciso atentar para não reduzir a discussão do conceito de identidade e da heterogeneidade em benefício da hibridização. Tal postura pode também levar a fundamentos para o desenvolvimento de políticas segregacionistas e, paradoxalmente, à homogeneização. Este conceito jamais deve ter um viés reducionista, em que tudo e todos são "hibridizáveis". A partir disso, Escoteguy afirma que as identidades híbridas estilham categorias estáveis de identidade, mas precisa ser abordado com cuidado, pois se "aplicado indiscriminadamente para descrever o destino das identidades sob a globalização, a hibridização perde sua força analítica e política como um conceito que descreve circunstâncias particulares e locais" (Escoteguy, 2001: 179).

Visando este risco, García Canclini (2001) alerta que os estudos sobre hibridização não devem se limitar a descrever mesclas interculturais. É preciso lhe dar um poder explicativo: interpretar (não apenas comparar) as relações de sentido que se reconstruem

nas mesclas. Ou seja, é preciso precaução no uso deste conceito, pois ele pode transformar-se numa metáfora cultural esvaziada de conteúdos e sentidos, justificando todas as "mesclas" e "perdas" de referências culturais durante um processo de integração. O processo de hibridização é apenas uma das (re)invenções possíveis na integração.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Apesar da mescla de elementos de várias culturas, das diversas situações de interculturalidade, das diferentes formas de apropriação, combinação e transformação de elementos simbólicos, ainda subsistem os movimentos de afirmação do local. Hibridizar não significa subjugar o local ao global. Mas, com o movimento migratório, desenvolvem-se, também, diferentes maneiras de apropriação de elementos de várias sociedades, combinando-os e transformando-os. Logo, a questão é como se reconstruam os modos de ser/estar no mundo em processos de hibridismo cultural, sem negar aquilo que faz sentido para o sujeito.

Na imigração, as pessoas enfrentam situações que desafiam o sentido de quem são. Eles desafiam os diferentes devires, que ultrapassa a fixação em uma identidade. O indivíduo que faz parte de várias culturas produz sua própria identidade fazendo uma síntese original a partir destes diferentes materiais. O resultado é uma identidade sincrética, dicotômica; não se trata de "adicionar", pois não são duas identidades, e sim, é outra e é singular. Nessa trajetória, os símbolos têm um importante papel.

"Eu preservo essas coisas, como tenho em casa, muitas coisas de cigano, tradições que passo pros meus filhos, essas coisas eu gosto, tenho um quadro do tango aqui, como também em casa, gosto do nosso folclore. Tenho bandeira aqui, tenho bandeira em casa, tenho em casa bandeira do Brasil e da Argentina. Meu sonho ainda é ter em casa uma coisa pra levantar a bandeira do Brasil e da Argentina, os dois

juntos. Uma vez eu fui na casa de um colega, ele tinha as duas bandeiras, achei muito legal. Isso te alegra, te deixa feliz." (Pedro)

O símbolo tem uma função dinâmica, representativa e integradora, que auxilia o ser humano a ultrapassar o evidente e concreto, que expressam uma infinidade de sentidos e significados que nem sempre são aceitos racionalmente. Pedro mostra, através do modo que lida com seus símbolos, processos de hibridização entre várias culturas e a integração na sociedade receptora. Ele diz não ser brasileiro nem argentino. Porque não é mesmo, é um entre, são vários, que transcende "ser apenas isso, uno". A esse respeito, Alleau afirma:

"Um símbolo não significa: ao contrário evoca e focaliza, reúne e concentra, de forma analogicamente polivalente, uma multiplicidade de sentidos que não se reduzem a um único significado, nem a apenas a alguns" (Alleau, 1982, p. 11).

Ele pode ser um modo de entender a hibridização e sua complexidade, atuando nos processos de integração, que nem sempre podem ser expressos concretamente. Na barbearia de Pedro, por exemplo, chama a atenção um grande quadro com uma foto de dançarinos de tango. Em cima da bancada, tem uma Bíblia aberta, uma bandeira do Brasil e um Buda. Ele integra-se a diferentes modos de crença, confirmando que não há necessidade de abandonar coisas que faziam sentido antes da integração na sociedade brasileira. Quando me remeto a estes objetos, ele ainda acrescenta:

"Eu gosto desse negócio de se pilchar, olha aqui, eu tenho botas. Eu gosto de chegar em casa e botar uma bombacha, e me sentir meio gauchinho. Quando me fardo assim, as pessoas me dizem "que gaúcho diferente", mas digo o que vou fazer, não posso ser um "gaúcho-gaúcho", nem consigo ser. Ai boto uma alpargata, gosto muito disso. Mas me sinto brasileiro." (Pedro)

Ele afirma que continua cultivando sua cultura de cigano, de argentino e

outras que foi "colhendo" nas suas viagens, mas diz sentir-se integrado no local onde vive: "*me sinto totalmente dentro daqui, como se fosse radical (sic) daqui*".

Porém, Carlos explicita um aparente paradoxo a partir de duas afirmações:

"Me sinto um pouco brasileiro, aprendi a cultura daqui, a fazer coisas que se faz aqui, que nem tomar chimarrão. [...] Não me sinto integrado. Para mim integração é compartilhar as tradições, os costumes. Para mim acho bonito as danças gaúchas, chimarrão, mas não tem sentido para mim. Eu sei que eu não sou integrado, que não sou parte disso. Também não pretendo. Para ser integrado precisa se saber os códigos. Um exemplo é aquilo que te falei, de ligar e não dizer quem está falando., perguntar de cara "quem é". Não quero assumir esses códigos, quero manter minha identidade peruana. Não quero mudar." (Carlos)

Refiro-me a um aparente paradoxo porque esta é a visão comum: no momento em que a pessoa se percebe como "brasileira", sente-se integrada. Carlos mostra que isso não é uma regra. Mas, por outro lado, os costumes e certos hábitos, além de serem uma forma de comunicação, fazem um papel que remete a um sentimento de pertença ao local, que pode ser uma das estratégias para sentir-se integrado, como no caso de Pedro. Além disso, é preciso sempre considerar o desejo da não integração, como colocou Elisa. São as diferenças que precisam ser respeitadas.

Nesse sentido, é imprescindível a abordagem da diferença no discurso sobre a identidade e integração. Alsina (1999) afirma que se reivindica muito o direito à diferença, sendo que por trás deste pode se esconder uma concessão dos grupos dominantes, sendo que a luta pela semelhança também deveria entrar em questão. Isto porque o "direito à semelhança não deve se referir ao grupo de pertença, e sim com outros grupos culturais. Sempre que se fala de identidade cultural se planta a semelhança com o próprio grupo e a diferença com o outro" (Alsina, 1999, p. 75). A este respeito, Grimson (1999),

a partir de uma análise da realidade dos bolivianos residentes em Buenos Aires, faz uma interessante colocação: ele não opõe igualdade e diferença, sendo que sempre fala dos ambos conceitos atravessando-se. Como afirma Boaventura Santos, "Temos direito a reivindicar a igualdade sempre que a diferença nos inferioriza e temos direito de reivindicar a diferença sempre que a igualdade nos descaracteriza (Santos apud Grimson, 1999, p. 64).

Assim, a igualdade não está oposta à diferença e sim à desigualdade, e a diferença não se opõe a igualdade e sim à padronização. Os partidários da diferença argumentam que a igualdade é uma ilusão por ela não abranger as especificidades étnicas, históricas e identitárias. Se se é cego às diferenças, a igualdade pode servir para ocultar uma realidade discriminatória. Isto remete à dificuldade que o pensamento dicotômico têm diante de um pensamento complexo e mestiço, que não pode aceitar a disjunção entre igualdade e diferença (Alsina, 1999). Dessa maneira, tanto a diferença excludente quanto o igualitarismo homogeneizante podem ser discriminatórios. Trata-se de aceitar que somos iguais e diferentes, e é por essa perspectiva que as hibridizações podem favorecer a integração e a interculturalidade.

Ao pensar em integração, é preciso considerar as relações interculturais a partir dessa complexidade, sendo que no lugar da sociedade nacional, com seus dilemas e as suas perspectivas, aparece a sociedade global, com os seus dilemas e suas perspectivas, sendo a imigração apenas uma delas (Ianni, 1993). Um desses dilemas é a integração do "outro", na qual não se trata da renúncia de "identidades" para a possibilidade da integração, e sim da possibilidade de (re)inventar outros modos de ser e comunicar-se na sociedade receptora. Os processos de integração não precisam se reduzir à identificação com um local, ao contrário, eles dependem também da

hibridização, das relações rizomáticas em diversos solos.

A integração remete, portanto, a processos de singularização e negociação por parte do imigrante com a sociedade/cultura de origem e a receptora, e, mais especificamente, entre os vários âmbitos que a envolvem (político, social, cultural e econômico). Ela deve, fundamentalmente, ser entendida e trabalhada a partir da ótica caleidoscópica da alteridade, em perceber como estabelecemos as relações com “o outro”, com o considerado “estrangeiro”. Desse modo, é possível incorporar “o outro” como parte constitutiva de nosso modo de ser. Como diz Fernando Pessoa, é “outrar-nos”. Isto permite levar à criatividade, à abertura de novas realidades, ao reconhecimento do outro, à renegociação de nossas relações, à interação sem preconceitos, à relativização de nossos valores, enfim, à humanização.

* *Cristina Wulffhorst é Psicóloga Integrante dos grupos de pesquisa: Mídia e Multiculturalismo – PPG em Ciências da Comunicação/UNISINOS e do Projeto de Cooperação Acadêmica Brasil-Espanha (CAPES-MECD) – UNISINOS/UAB.*

NOTAS

1 - No Brasil, segundo o Censo 2000, há mais do que 680 mil imigrantes, sendo que dos latino-americanos os grupos preponderantes são os paraguaios (28,8 mil), argentinos (27,5 mil) e uruguaios (24,7).

2 - Seus nomes foram alterados e todos deram seu consentimento para esta publicação. *Luiz*, 28 anos, nascido na Argentina, há 7 anos em Novo Hamburgo; *Pedro*, 33 anos, nascido na Argentina, há 19 anos em Novo Hamburgo, de origem cigana; *Carlos*, 27 anos, nascido no Peru, há 4 anos em São Leopoldo; *Rosa*, 24 anos, nascida no Paraguai, há três meses em Porto Alegre; *Elisa*, nascida na Argentina mas morou 10 anos no Uruguai, há nove meses em Porto Alegre e *Ricardo*, 33 anos, nascido no Uruguai, há um ano em Porto Alegre.

3 - Aproximo-me do conceito de cartografia para explicar o processo das intervenções com os imigrantes. Numa cartografia o que se faz é acompanhar as linhas que se traçam, marcar os pontos de ruptura e de enrijecimento, analisar os cruzamentos dessas linhas diversas que funcionam ao mesmo tempo. Há a recusa do lugar “protegido” da neutralidade do observador,

e este emerge indissociavelmente ao objeto pesquisado (Guattari, 2000).

4 - São sete os tipos de permanência concedidos aos estrangeiros: concessão de permanência definitiva a asilado ou refugiado; concessão de permanência ao titular de visto temporário na condição de técnico ou pesquisador de alto nível e cientista estrangeiro; concessão de permanência ao estrangeiro que perdeu a condição de permanente por ausência ininterrupta por período superior a dois anos; concessão de permanência definitiva, com base em cônjuge brasileiro; concessão de permanência definitiva com base em filho brasileiro, concessão de permanência definitiva com base em reunião familiar e transformação do registro provisório em permanência definitiva. Esta última é a mais freqüentemente pedida pelos estrangeiros que não preenchem nenhum dos requisitos anteriores, sendo que esta competência é do Departamento de Polícia Federal. São a estes documentos que me refiro ao falar da “não regularização” ou falta de documentação, evitando reproduzir o discurso policialesco através do termo “ilegal”.

5 - Czermak e Neves definem a “subjetividade capitalística” como sendo “a produção de base do sistema capitalista e sua força se deve ao fato de que ela se produz tanto em nível dos opressores quanto ao nível dos oprimidos, não permanecendo apenas no plano de representação (consciência), mas, também, em planos semióticos heterogêneos, em que a própria produção inconsciente é reduzida a um processo de subjetivação dominante e cristalizada a partir do poder” (Czermak e Neves, 1991, p. 46).

6 - Grimson (1999) analisa as festas de bolivianos realizadas em Buenos Aires citando exemplos nos quais este tipo de hibridização é identificada.

7 - García Canclini não concebe a pós-modernidade como uma etapa que substituiria o mundo moderno, mas como “uma forma de problematizar os vínculos equivocados que este – o mundo moderno – armou com as tradições que quis excluir ou superar para constituir-se” (García Canclini, 2001, p. 23).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALLEAU, René
(1982) *A ciência dos símbolos*. Lisboa: Edições 70.
- ALSINA, Miquel Luiz
(1999) *La Comunicación Intercultural*. Barcelona: Anthropos Editorial.
- BERNARDES, Jefferson
(2004) *O debate atual sobre a formação em psicologia no Brasil – permanências, rupturas e cooptações nas políticas educativas*. São Paulo: PUC/SP, (Tese - Programa de Estudos de Pós-Graduação em Psicologia Social).

- BONASSI, Marguerita
(2000) *Canta América sem fronteiras! Imigrantes latino-americanos no Brasil*. São Paulo: Loyola.
- CUCHE, Denys
(1999) *A noção de cultura nas ciências sociais*. Bauru: EDUSC.
- CZERMAK, Rejane; NEVES, Rosane A. das
(1991) “Comunicação e produção da subjetividade”. In: GUARESCHI, Pedrinho Alcides (coord.). *Comunicação e Controle Social*. Petrópolis: Vozes.
- ESCOTESGUY, Ana Carolina D.
(2001) *Cartografia dos estudos culturais – uma versão latino-americana*. Belo Horizonte: Autêntica.
- GARCÍA CANCLINI, Nestor
(2001) *Culturas híbridas: estratégias para entrar y salir de la modernidad*. Buenos Aires: Paidós.
- GRIMSON, Alejandro
(2001) *Fronteras, migraciones y Mercosur: crisis de las utopías integracionistas*. Disponível em <<http://www.apuntes-cacyp.org/N7-Grimson>> Acesso em: 24/8/2004.
- GRIMSON, Alejandro
(1999) *Relatos de la diferencia y la igualdad: los bolivianos en Buenos Aires*. Buenos Aires: Felafacs.
- GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely
(2000) *Micropolítica: Cartografias do Desejo*. 6ª ed. Rio de Janeiro: Vozes.
- HALL, Stuart
(1997) *Identidades Culturais na pós-modernidade*. Porto Alegre: DP&A.
- HALL, Stuart
(2003) *Da diáspora: Identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte, Editora UFMG.
- IANNI, Octavio
(1993) *A sociedade global*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- KROEFF, Paulo
(1997) “Aspectos psicológicos da imigração”. *La voz Latinoamericana*. Asociación Latinoamericana Tricantina. Madrid, ano 1, nº 3, junho.
- RIBEIRO, Gustavo Lins
(2002) “Tropicalismo e europeísmo: modos de representar o Brasil e a Argentina”. In: FRIGERIO, Alejandro e RIBEIRO, Gustavo Lins (orgs.) *Argentinos e Brasileiros: encontros, imagens e estereótipos*. Petrópolis: Vozes.
- SAYAD, Abdelmalek
(1998) *A imigração ou os paradoxos da alteridade*. São Paulo: Edusp.
- SILVA, Sidney A. da
(2001) “Hispano-americanos no Brasil: Entre a cidadania sonhada e a concedida”. In: CASTRO, M. G. (coord.) *Migrações Internacionais: Contribuições para Políticas*. Brasília, CNPD, p.490.