

ISSN-0103-5576

TRAVESSIA

revista do migrante

75

Publicação do CEM - Ano XXVIII, nº 75, Julho - Dezembro/2014



Deportação

Armênios

Judeus

Emigração Espanhola

MIGRAÇÃO E RELIGIÃO

- dossiê -

Comigrar

Okinawanos

Escola

Cabo-verdianos

TRAVESSIA - Revista do Migrante

Publicação do CEM - Centro de Estudos Migratórios (Federação Internacional dos CEMs J. B. Scalabrini), de natureza interdisciplinar, que visa contribuir para o intercâmbio entre a ampla e diversificada produção do conhecimento e aqueles que atuam em movimentos sociais e pastorais junto aos migrantes.

Diretor do CEM

Paolo Parise

Editor

José Carlos Pereira

CONSELHO CIENTÍFICO

- Alfredo José Gonçalves (Pia. Soc. dos Miss. de S. Carlos/Scalabrini anos)
Carlos Bernardo Vainer (IPPUR/UFRI)
Dulce Maria Tourinho Baptista (PUC/SP)
Francisco Nunes (Casper Libero)
Giralda Seyferth (Musel. Nacional/PPGAS/UF RJ)
José Guilherme Cantor Magnani (USP)
José Jorge Gebara (UNESP)
Lelio Alberto Mármora (Universidad de Buenos Aires)
Lorenzo Principe (CSEH/Roma)
Marcia Anita Sprandel (Gt. Migrações Internacionais da ABA e CEMI/Unicamp)
Maria Aparecida de Moraes Silva (UNESP)
Oswaldo Mário Serra Truzzi (UFSCar)
Sidney Antonio da Silva (JFAM)

CONSELHO EDITORIAL

- Ana Cristina Arantes Nasser (USP)
Heinz Dieter Heidemann (USP)
Helion Póvoa Neto (NIEM e IPPUR/UF RJ)
José Carlos Pereira (SPM e Unicamp)
Léa Francesconi (USP)
Margarida Maria de Andrade (USP)
Marilda Aparecida de Menezes (UFPB)
Odair da Cruz Paiva (UNIFESP)
Sidnei Marco Dornelas (Assessor CNBB)

CENTRO DE ESTUDOS MIGRATÓRIOS

Rua Glicério, 225
Bairro Liberdade
01514-000 São Paulo / SP - Brasil
Fone: (11) 3340.6952

travessia@missaonspaz.org
cem@missaonspaz.org
www.missaonspaz.org

Capa - Sergio Ricciuto Conte

Impressão - Max Editora e Impressões Digitais Ltda - (11) 3379-7046

SUMÁRIO

Apresentação05

Dossiê Migração e Religião

A imigração armênia no Brasil e as comunidades em São Paulo07
Sonia Maria de Freitas

Homens judeus e relações de gênero na cidade de São Paulo25
Ethel V. Kosminsky

Culto aos antepassados okinawanos: dicotomias na construção da identidade okinawano-japonesa no Brasil.....63
Samara Konno

É como pertencer a um lugar que nunca foi seu. Deportados negociando imobilidade involuntária e condições de retorno a Cabo Verde75
Heike Drotbohm

Quando la frontera no es la única barrera: desafíos puestos a los niños inmigrantes en el espacio escolar89
Maria Zenaide Alves

A nova emigração espanhola: os rumos da emigração espanhola após a crise econômica.....103
Nilton Cezar Pereira Pinto

Participação e representação na 1ª Conferência sobre Migração e Refúgio no Distrito Federal115
Elizabeth Ruano; Tuíla Botega

Resenha - La Diaspora Haïtienne: Territoires migratoires et réseaux transnationaux (Cédric Audebert - Rennes (FR), Presses Universitaires de Rennes, 2012, 195 p127
Sidnei Dornelas

Religião e migração, identidade, sociabilidade e preconceitos, crises e políticas migratórias são temas abordados nesta edição de Travessia. Dentre os textos consta um dossiê “Religião e Migração”, que nos leva a mergulhar fundo nas memórias de imigrantes, trazendo à superfície questões sobre conflitos étnicos, relações de gênero, religiosidade, que ocupam um lugar chave na compreensão de dinâmicas de reorganização e reelaboração de identidades nos processos migratórios.

O texto que abre o dossiê recupera aspectos da memória social do genocídio do povo armênio, provocado pelo então Império Otomano, e que completa 100 anos em 2015. *Sonia Maria de Freitas* aborda aspectos dessa tragédia com enfoque na diáspora armênia. Ela mergulha na memória dos imigrantes e reconstrói elementos da história social dessa diáspora no contexto do genocídio. Sonia Freitas aponta para os costumes e religiosidade, como elementos de reorganização social e depositários da identidade dos armênios como grupo étnico no Brasil, especialmente em São Paulo.

Ethel V. Kosminsky aborda as relações de gênero entre imigrantes judeus, em São Paulo, a partir de ótica masculina. Ela revela distintas percepções das relações de gênero, considerando a posição social, a faixa etária e religiosidade dos imigrantes. Confirma certas semelhanças nas relações de gênero entre os judeus de classe média e média alta com famílias brasileiras de igual classe social. A partir das análises, Ethel aponta que “o masculino não é único”. Também chama a atenção para a permanente reelaboração da identidade étnica através de casamentos mistos, da incorporação de novos membros ao grupo, e das práticas religiosas.

Samara Konno completa o dossiê refletindo sobre o “culto aos antepassados okinawanos”, que evidencia dicotomias na construção da identidade okinawana japonesa no Brasil. Ela indica conexões entre o *sosen suuhai* – um culto aos antepassados – e a organização de instituições como família, comunidade, identidade e memória. Samara mostra que as dicotomias entre o culto okinawano e a hierarquia do culto japonês são “estratégicas na demarcação étnica” e na ressignificação de sua identidade no Brasil.

Os demais textos, a despeito de não comporem dossiê, dialogam entre si e permitem traçar análises articuladas entre políticas migratórias nacionais, transnacionais e identidade. Abordam sobre questões vitais na sociabilidade de um grupo ou comunidade, mas articulando-as com problemáticas mais abrangentes, como crises econômicas, sociais e políticas migratórias. É assim que *Heike Drotbohm* enfoca as dificuldades de (re) adaptação de migrantes cabo-verdianos deportados num contexto

em que a migração é percebida como um rito de passagem fundamental para o alcance de valores e prestígio social em Cabo Verde. Ela propõe uma abordagem sobre os significados sociais, econômicos e culturais dessa emigração e da deportação. Como ocorre ou não ocorre a (re) inserção dos deportados em Cabo Verde, considerando que o retorno involuntário representa fracasso no cumprimento daquele “rito”? Heike observa que a deportação engendra conflitos na sociabilidade local, ameaças de ruptura do rito e dificuldades de adaptação dos deportados em relação ao lugar a que eles pertencem, mas que não é vivido como sendo seu.

Maria Zenaide Alves nos convida a uma mirada sobre alguns fatores de exclusão de crianças filhas de migrantes no espaço escolar. Seu ponto de partida é a diversidade étnica e cultural, presentes nas escolas, como um reflexo dos movimentos migratórios. Ela enriquece o seu olhar participante com a discussão dos conceitos de “inclusão” e “exclusão” e sua relação com as pessoas em migração. Destaca ainda os “lugares” de exclusão que afetam as crianças de imigrantes na escola, e a proposta de “educação sem fronteiras” como um caminho de acesso à cidadania e justiça social.

Nilton Cezar Pereira Pinto apresenta precioso fragmento de um retrato da migração interna na Europa e para outros países. Seu foco é a “nova emigração espanhola” para a Alemanha, Suíça, e Brasil, no contexto da crise econômica de 2009. Trata-se de interessante reflexão sobre esses “retirantes às avessas”, para lembrar João Cabral de Melo Neto, em um processo histórico no qual a Europa, contraditoriamente, se evidencia como região de atração/repulsão de migrantes.

Elizabeth Ruano e Tuíla Botega apresentam uma síntese sobre as etapas da Conferência Nacional de Migração e Refúgio (COMIGRAR) realizadas no Distrito Federal-DF. A partir da observação participante e do exame de conceitos como “participação” e “representação”, elas compõem um painel de metodologias, discussões, critérios de participação e representação. Observam que a imigração, existente de fato, mas pouco perceptível no DF, ganha evidência social a partir da COMIGRAR, cujo objetivo central era produzir subsídios à elaboração de uma nova política migratória brasileira.

E Sidnei M. Dornelas completa o número com uma resenha do livro “La Diaspora Haïtienne” de Cédric Audebert. Trata-se de uma profunda abordagem sobre a imigração haitiana em vários países, inclusive o Brasil, mostrando que a mesma se vincula a precária estrutura política e social do Haiti, e está longe de se fixar em uma região. Ela se organiza em redes dinâmicas constituindo vários territórios.

A todos boa leitura!

José Carlos Pereira

A imigração Armênia no Brasil e as comunidades em São Paulo¹

*Sonia Maria de Freitas**

*Eu quero ver qualquer poder do mundo destruir esta raça...
Vá em frente, destrua a Armênia. Veja se pode fazê-lo.
Mande-os para o deserto, sem pão e sem água. Queime
seus lares e igreja. E veja se eles não riem, cantam e rezam
de novo. Quando dois deles se encontrarem em qualquer
parte do mundo, veja se não criam uma Nova Armênia.*

William Saroyan

No mês de abril de 2015, armênios e descendentes de diversos países celebraram o Centenário do Genocídio Armênio, praticado pela Turquia Otomana, e considerado o protótipo de genocídio moderno. A efeméride levou-nos a refletir sobre este fenômeno e outros genocídios que têm ocorrido ao longo dos séculos XX e XXI: Holocausto, ex-Iugoslávia, Ruanda. Na atualidade intensificam-se massacres de minorias étnicas em diversos países africanos, árabes, entre outros, que são verdadeiros crimes contra a humanidade. As ações de organismos internacionais têm sido morosas ou pouco eficazes.

Salientamos que a memória não se limita a registrar eventos do passado, como nos adverte Le Goff (1984: 24), “a memória, onde cresce a história, que por sua vez a alimenta, procura salvar o passado para servir o presente e o futuro”. Este trabalho tem por objetivo apresentar o contexto histórico que determinou a vinda de armênios para o Brasil, sobretudo para o estado de São Paulo, bem como apresentar a história dessa imigração e a conseqüente constituição deste grupo étnico, tendo como base a literatura disponível, mas, sobretudo, as narrativas e relatos dos próprios imigrantes e descendentes. Foram realizadas dezoito entrevistas, sendo doze com imigrantes e seis com descendentes, além de relatos sobre a trajetória de 32 famílias de imigrantes armênios.

Entre os entrevistados identificamos religiosos, profissionais liberais (pesquisador de mercado, advogado, arquiteto, engenheiro), professores universitários, marceneiros, tipógrafo, padeiro, alfaiate, mascate, comerciante e

* Doutora em História Oral pela USP
Pesquisadora aposentada do Museu da Imigração

restaurador de tapete persa e armênio, comerciantes e fabricantes de roupas, de calçados, de malas, de papel, de celulose e embalagens, entre outras atividades. Entre os informantes, dezesseis chegaram antes dos anos 1920, 27 chegaram na década de 1920, e sete na década de 1930. A maioria dos armênios de São Paulo veio - ou são descendentes de imigrantes - da Armênia Ocidental (hoje território turco) ou da Cilícia (norte da Síria). Entre outras cidades, nasceram em Sis, Diaberkir, Cesaréia, Alexandropol, Aintab, Albustan, Marach e, também em Beirute (Líbano) e Alepo (Síria).

Império Otomano: a convivência entre turcos e armênios

Durante o Império Otomano (1299-1922), os armênios tiveram uma coexistência pacífica com os turcos. Havia tolerância por parte do governo turco que lhes concedeu direitos religiosos e civis. Mas eles eram considerados uma espécie de cidadãos de segunda categoria. Não tinham os mesmos direitos dos turcos e estavam sujeitos ao pagamento de taxas frequentemente extorsivas. Os armênios prosperaram, e muitos ocuparam posições de destaque como banqueiros, financistas, comerciantes. Chegaram a ter uma situação semelhante a dos judeus na Europa, que constituíam uma minoria religiosa, mas muito ativa economicamente.

Os armênios reagiram à força econômica do mundo industrializado mais rapidamente que a maioria da população, e alcançaram uma presença econômica importante na Turquia, fora de proporção em relação à sua presença numérica. Embora integrados à economia do Império Otomano, os armênios eram culturalmente distintos. Moravam em bairros separados e era impensável um casamento entre turcos e armênios (Miller & Miller, 1993: 35).

A filha de armênios Haiganuch Sarian ilustra bem a questão lembrando-nos que o domínio turco era, a princípio, amistoso:

(...) então as minhas lembranças de infância vêm mais do que contavam os meus tios. Parece que houve um período em que o contato com os turcos era bastante amistoso, e isso não só entre armênios e turcos, mas entre outra comunidade que teve um destino muito parecido com o destino dos armênios, que é a comunidade grega da Turquia. Então, tanto gregos quanto armênios se entendiam bem com os turcos. A coisa começou a se tornar conflitante quando os turcos começaram a temer um pouco uma espécie de liderança intelectual e econômica armênia; aí então é que começaram certas perseguições, certas dificuldades, até culminarem com os acontecimentos

de 1915. Tanto, no começo, havia um convívio bastante amistoso entre armênios e turcos, que os armênios falavam [o idioma] turco em casa. Basta dizer que aqui em São Paulo há muitas famílias armênias que ainda têm o hábito de falar o turco em casa. Então junto com o armênio falavam o turco". (nascida em São José do Rio Preto, em 1938).²

Durante o século XIX, na cidade de Constantinopla (Istambul) formou-se um importante grupo de intelectuais armênios, que foram influenciados pelos ideais de liberdade e autodeterminação dos povos apregoados desde a Revolução Francesa de 1789. Ideais estes absorvidos por estudantes armênios que foram estudar na França, Alemanha, Itália e Estados Unidos. Os armênios viveram um despertar cultural, manifestado pela construção de escolas e bibliotecas, publicação de livros e jornais e o desenvolvimento da literatura no vernáculo. Khatchatour Apovian (1805-1848) é considerado o “pai da literatura armênia moderna”. Com ele teve início a escrita em linguagem popular, quando até então só a linguagem erudita era utilizada. O verso abaixo do poeta armênio Khatchatour Apovian ilustra bem o sentimento nacionalista:

*Mesmo que me acorrentem os pés,
amarrem minhas mãos,
tapem a minha boca,
meu coração gritará por liberdade.*

Esse nacionalismo intensificou-se e levou à criação de partidos políticos no final do século XIX – o Henchakian, Federação Revolucionária Armênia e o Rangavar. Os armênios começam a reivindicar autonomia e, em decorrência, os turcos passam a perseguir e a massacrar a população armênia.

Entre os anos 1915/18, houve o genocídio de 1,5 milhão de armênios pelo Império Otomano. A prática do genocídio como arma de expansão territorial foi aprimorada pelos nazistas no holocausto dos judeus na Segunda Guerra Mundial. O governo turco, que se aliou à Alemanha na Primeira Guerra Mundial, acusou os armênios de estarem passando para o lado dos inimigos russos no Leste. Foi esse o pretexto para que fosse dada a ordem para a deportação e a matança dos armênios. Talaat Paxá, ministro do Interior do Império Otomano e um dos líderes do movimento nacionalista Jovens Turcos, que controlava o governo otomano desde 1908, ordenou:

O governo decidiu aniquilar inteiramente todos os armênios que moram na Turquia. Por mais trágico que possa parecer o recurso da aniquilação, é preciso dar um fim à existência deles, sem consideração por mulheres, crianças ou doentes, sem dar ouvidos aos sentimentos e à consciência. 15 de setembro de 1915. Ministro do Interior Talaat” (BASÍLIO, 1994, p.244)³.

No final do século XIX e início do XX, houve movimentos migratórios de armênios, em virtude da onda de massacres. As cidades de Marach e Sis tornaram-se pólos desta população em trânsito. Os soldados turcos invadiam as aldeias, as vilas e as cidades, incendiando as casas de armênios, obrigando-os à longa peregrinação através dos desertos da Síria e Mesopotâmia. Desta maneira eram condenados à morte. Muitos sobreviventes foram agrupados em campos de refugiados mantidos pela Liga das Nações e milhares de crianças órfãs recolhidas em orfanatos mantidos pelas igrejas católicas e protestantes no Líbano.

Cenas da violência e do genocídio turco foram presenciadas por embaixadores de alguns países:

Até os embaixadores dos Estados Unidos, da França e da Inglaterra ficaram contra os turcos, porque eles mandaram dizimar mesmo. Muita gente. Eles mataram crianças, mulheres. Mulheres jovens, eles levavam, como escravas, concubinas. Muitas mães mataram o próprio filho, as filhas para não entregar para eles. E o meu pai disse, que quando fugiam - quando ele contava eu chorava – no caminho, para poder escapar, muitas mães sufocavam os bebês para poder salvar os maiores, porque se choravam os turcos sabiam onde estavam escondidos. (Varvarisa Nersessian, Araçatuba, 1930).⁴

Os armênios não viveram o massacre passivamente. Ao contrário, eles resistiram travando longas batalhas contra os turcos e causando muitas baixas como as de Zeitun, Sassun, Van. As mulheres de Zeitun eram guerreiras e lutavam ao lado dos homens. A bravura armênia é lembrada quando, na montanha costeira de Mussa-Dagh, quatro mil soldados resistiram durante 40 dias a um grande número de soldados turcos. Alguns imigrantes que vieram para o Brasil chegaram a integrar a resistência, tornando-se guerrilheiros. Fotografias e até as armas usadas durante a guerra foram a nós apresentadas como prova da veracidade de seus depoimentos, como o de Yeranouhi Mavian.

Além daquela população desenraizada dos campos de refugiados e dos orfanatos, Roberto Grun aponta que

os armênios que moravam em diversos pontos do antigo Império Otomano começam a emigrar maciçamente, temendo novos massacres e fugindo não só da turbulência política e econômica, como também do serviço militar obrigatório no Exército Turco, que acabava de instituir a conscrição universal (GRUN: 1992, p.17).⁵

Ao saírem da Turquia os armênios se refugiaram, inicialmente, em lugares da mesma área geográfica, como na Síria e, depois, no Líbano que naquele tempo constituíam um só país. Para se ter uma ideia da grande concentração de armênios nesses países, que ainda hoje contam com uma população armênia significativa, na cidade de Kessab, na Síria, por exemplo, 80% da população era armênia.⁶

Durante a década de 1920, os armênios emigraram para diversas partes do mundo, principalmente para a Europa, América do Norte e América do Sul. Hoje, além da República da Armênia, eles são encontrados principalmente nos Estados Unidos, Rússia, França, Líbano, Síria, Turquia, Irã, Polônia, Canadá, Azerbaijão, Geórgia, Ucrânia, Argentina, Austrália, Alemanha, Bulgária e Brasil.

Memórias e trajetórias dos Armênios do Brasil

No Brasil, os imigrantes armênios fixaram-se principalmente nos Estados do Rio de Janeiro, Mato Grosso do Sul e São Paulo. Para a cidade do Rio de Janeiro se dirigiram cerca de 100 famílias, entre elas 58 são provenientes do Líbano (Beirute), Egito, Grécia, Armênia, Turquia (Istambul), Líbia, França, Argentina (Buenos Aires), Irã, Itália e Estados Unidos. Desse total, 44 famílias chegaram após a Segunda Guerra Mundial. Ali se dedicaram à atividade comercial: comércio de bijuterias nas ruas da Alfândega e Senhor dos Passos, comércio e lapidação de pedras (cristal de quartzo), ourivesaria, joalheria e construção civil. Os descendentes dos armênios tornaram-se profissionais liberais (médicos, químicos, geólogos, dentistas, engenheiros), oficiais da marinha, entre outras.⁷

No atual Estado do Mato Grosso do Sul, os armênios chegaram na década de 1920. Ali se tornaram mascates no Interior do Estado, atingindo a região de garimpo de Corguinho-MS e Rochedo-MS. Encontramos famílias armênias principalmente na cidade de Campo Grande-MS, onde participaram da formação do comércio no centro da cidade com mais de 16 estabelecimentos comerciais.⁸

No Estado de São Paulo, alguns armênios chegaram no final do século XIX e primeira década do século XX, mas a maioria veio em meados dos anos 1920 (1925 e 1926). Registra-se também uma pequena leva, vinda após a Segunda Guerra Mundial.

Como os sírios e libaneses, os armênios que vieram no final do século XIX dedicaram-se ao comércio ambulante e, em poucos anos, conseguiram fazer fortunas. Entre os que aportaram naquele período destacam-se as famílias Gasparian, Keutenedjian, Rizkallah Jorge Tahanian. As duas primeiras investiram no setor têxtil, possuindo fábricas e lojas de tecidos, como o Lanifício Varan, Gasparian & Fileppo.

Na memória desses imigrantes permanece o importante papel desempenhado por Varan Keutenedjian e por Rizkallah Jorge Tahanian. Varan hospedava os recém-chegados em sua chácara Cruzeiro do Sul, no bairro da Penha. Rizkallah é considerado um grande benemérito da colônia. Bem estabelecido com o seu próspero negócio – a Casa da Bóia – ele ajudava os recém-chegados, acolhendo-os num casarão que possuía na esquina da rua Anhangabaú (atual 25 de Março) com a Barão de Duprat, ou no prédio da sua loja, ou

(...) Na própria casa dele, lá em cima, em cima da Casa da Bóia, ele dava abrigo, chamava os parentes, amigos e coligados aos amigos, e dava hospedagem. Muitas vezes até dava trabalho, trabalho lá na fábrica, na loja". (Antonio Jorge Rizkallah Neto, São Paulo, 1932).⁹

Embora tenha sido uma imigração eminentemente urbana, alguns armênios vindos nos anos 1910 e 1920 foram para a lavoura de algodão e de café. A família de Garabed Hocharian chegou ao Brasil em 29 de agosto de 1925, junto com 25 famílias, num total de 108 pessoas. Permaneceram cinco dias na Hospedaria de Imigrantes em São Paulo, de onde partiram para a colheita de café na fazenda Canaã, na região de São Simão.¹⁰

Nesse estado estabeleceram-se como comerciantes na região da Noroeste (Araçatuba, Lins, Birigui, São José do Rio Preto, Garça), em Ribeirão Preto, Osasco, Ferraz de Vasconcelos e na cidade de São Paulo.

A comunidade de Osasco-SP e do bairro Presidente Altino

Atraída pelos baixos preços dos terrenos, uma parcela dos armênios instalou-se no município de Osasco-SP, no bairro de Presidente Altino, na época locais distantes da capital paulista. Ali trabalharam na Cerâmica Hervy e no Frigorífico Wilson. Dedicaram-se também à criação de gado leiteiro e à produção de iogurtes e coalhadas, que vendiam em São Paulo-SP. Em 1928, esses imigrantes compraram um terreno com o objetivo de construir uma igreja. Levantaram as paredes e para concluí-la receberam ajuda de Varan Keutenedjian, que também abrigava famílias de imigrantes. Em 1932, ainda com o chão de terra batida, foi celebrada a primeira missa na igreja São João Batista, localizada na Rua Carlos da Costa Ramalho Junior, a primeira igreja armênia do Brasil que no início também abrigou a escola armênia. A emoção da inauguração da igreja é narrada por Archaluz Kurkdjian, cujos pais integraram a comissão responsável pela construção:

Foi tudo com muito sacrifício, inclusive os pais da gente tiravam até da boca dos filhos para poder construir essa igreja. Levou muito tempo... para estar com a situação financeira boa, aí eles fizeram uma comissão [...]. a gente tinha muitos parentes que moravam na capital, como ia ser inaugurado, vieram muitos parentes e amigos, no sábado, porque no domingo ia ter a primeira missa. Presidente Altino era um lugar de veraneio pra eles, porque ninguém tinha onde passear, então era uma festa vir para Osasco, para Presidente Altino". (nascida em São Paulo-SP, em 1935).¹¹

Em 1942, a comunidade fundou a Sociedade Esportiva e Cultural-Mocidade Armênia de Presidente Altino-SEC-MAPA com o objetivo de realizar atividades sociais, culturais e esportivas. A Sociedade manteve uma escola que, além das disciplinas obrigatórias, ensinava a língua e a história da Armênia.

A comunidade de Ferraz de Vasconcelos

Em meados de 1930, entre um grupo de armênios de São Paulo circulou a notícia da existência de uma cidade com topografia similar a Marach, sua terra natal, e que com uma única passagem de trem Maria-Fumaça lá se chegava. Relatou-nos Sergio Semerdjian, neto de um dos integrantes do grupo.¹² Dessa maneira, um patrício levou o outro, formando cerca de 23 chácaras de 6.000 a 10.000 m², uma ao lado da outra, com plantação de uva, pêssego e maçã, no bairro Romanópolis daquela localidade. Trouxeram a experiência milenar de cultivo da videira, tradição da Armênia. A viticultura nasceu entre a Armênia e a Pérsia, na ampla região delimitada pelos mares Negro, Cáucaso e Cáspio, e, pelos maciços do Ararat e do Taurus. De acordo com Cruz e Souza (1969: 16):

[...] ao encontro da documentação arqueológica e de outras pesquisas científicas, vêm as mais pitorescas tradições bíblicas consagrar como nascedouro do cultivo da videira as encostas do Ararat, onde Noé, baixando da arca à terra, ali amanhou a parra, abusou do vinho que fez de seus frutos e foi escarnecido pelo filho ingrato – rezam os versículos 20 e 21, capítulo IX, Gênesis”.

Da Armênia, a viticultura se espalhou por toda a Ásia Menor, Trácia, Península Balcânica. Em direção ao sul, foi para a Síria, Egito, Creta, e, depois, transportada pelos fenícios, chegou a Roma, Gália e outros povos do mediterrâneo.

Hoje, no município de Ferraz de Vasconcelos, há uma rua no bairro Romanópolis denominada Armênia. Entre os proprietários das chácaras estavam, dentre outros, os Arakelian, Dadian, Danielian, Pilavjian, Tchakmakian, Ervazian, Asdourian e Semerdjian. Essa última família mantém a sua chacara em atividade que também foi transformada em museu.

Os Armênios na capital paulista

Em São Paulo-SP, os armênios concentraram-se inicialmente nos bairros da Luz, Santana e na região do mercado Central. Hoje, são também encontrados nos elegantes bairros dos Jardins e Moema. Trabalharam como mascates, pequenos comerciantes, operários, mas se dedicaram principalmente ao comércio. A professora aposentada de arqueologia da USP e filha de imigrante, Haiganuch Sarian, falou da vocação do armênio para o comércio:

(...) os armênios não têm vocação só para o comércio, porque eles se sobressaem em vários outros ofícios. Agora a vocação para o comércio é uma vocação nata, em todo o Oriente Médio, não são apenas os armênios. Os sírios, os libaneses, os egípcios, todo o Oriente Médio e Próximo têm essa vocação mercantil; os gregos também. Isso

vem da mais alta Antigüidade. O comércio e as trocas na Antigüidade armênia e no Médio Oriental chegou a ser muito desenvolvido, a tal ponto que, os herdeiros do comércio mesopotâmico ou do comércio de Urartu e do comércio dos hititas foram os fenícios. Os fenícios eram grandes mercadores e grandes negociantes, então isso é uma coisa que está realmente na natureza [dos povos] do Oriente Médio e Próximo.¹³

O comércio ambulante não foi abandonado pelos imigrantes dos anos 1920, como relata Karnig Bazarian:

(...) comecei como mascate. Vendia bugigangas, coisas na mão: gravatas, miudezas tal coisa. Em dia de chuva, saía na rua, se não vendesse 2 pares de meia, eu não almoçava, fazia economia. À noite eu trabalhava ... daí eu viajava, de noite viajava com caminhão para não gastar ônibus, de dia trabalhava na zona de Buri, Guareí, Sarapui, Capão Bonito. Tenho mais de 40 afilhados naquela zona, eu fui muito conhecido lá em Itapetininga... Na mala levava meias, além de gravatas, meias, blusas, tudo o que pertencia para senhoras, cintas, essas coisas. É mascatear... de cidade em cidade, e depois domingos e feriados [ia a] algumas festas, abria barraca lá, vendendo tudo que tivesse (...). (Karnig Bazarian, Marach, Armênia Turca, 1908).¹⁴

O predomínio armênio na confecção de calçados

Registra-se a presença de armênios no ramo de confecção de roupas, mas os armênios na capital predominaram no ramo de confecção e comércio de calçados. Existe um mito no grupo de que os armênios que chegaram nos anos 1920, vindos da região da antiga Cilícia, eram hábeis artesãos em couro, principalmente de “babuchas” (chinelos) e de selas. Os depoimentos confirmam a concentração de armênios no ramo de calçados que, segundo Grun, era um

(...) ramo mole, de baixa composição orgânica de capital e sem barreiras para entrada, onde é fácil se instalar, em termos estritamente econômicos, principalmente dispondo de conhecimento do ofício e o (...) aproveitamento de uma oportunidade de um vazio existente na sociedade urbana paulista em formação. (GRUN; 1992: 56 e 92).

No Calendário Armênio publicado em 1941, impresso na Tipografia Massis, por Garabed Amiralian, identificamos 48 patrocinadores pertencentes a este grupo étnico. Deste total, 24 (50%) eram fabricantes de calçados; 15 (31%) tinham confecção e comércio de artigos masculinos como camisas, pijamas, gravatas, chapéus, bonés e indústria e comércio de tecidos e fios. Os demais, 9

patrocinadores (18%), comercializavam tapetes, secos e molhados, amortecedores de carro, venda e conserto de rádio, cutelaria e borracha, comércio e fabricação de sombrinhas, loja de douração e prateação, e um cirurgião dentista.

A maioria desses armênios abriu fábricas de calçados na rua Pagé (hoje comendador Afonso Kherlakian), rua 25 de Março, rua Mauá, rua Anhangabaú, rua Senador Queiroz e rua Barão de Duprat.

Segundo relatou-nos Sergio Semerdjian, do ramo de calçados e neto de Ohannes Semerdjian, seu avô quando chegou a São Paulo, em 28 de dezembro de 1928, foi morar na rua Santo André, zona do mercado central, onde alugaram um sobrado com outras famílias e começaram a fabricar uma dúzia de chinelos de lã por dia, sendo o material comprado do cotonifício Varan Keutenedjian¹⁵. Ohannes cortava, montava e vendia pelas ruas e a avó Haiganuch Kumruian costurava. Em pouco tempo de trabalho, ele comprou uma máquina nova de costura que foi atirada pela sacada, porque a sua esposa lhe falou que “graças a ela, ele havia comprado aquela máquina”. Em dois anos montou uma pequena fábrica - Chinelo Ohanes Semerdjian & Filhos - na rua Pagé e, em 1933, alugou no n. 5 da mesma rua uma propriedade de 100 m², de Abrão Beirute, amigo dos armênios da região. A partir de 1940, essa fábrica foi denominada Chinelos Sarkis e por último, em março de 1947, a fábrica mudou-se para prédio próprio de 1000 m², passando a chamar-se Chinelos Mercì. O pai de Sergio, Sarkis, e seu tio Hadji montaram a primeira fábrica de máquinas para calçados denominada Indústria Paulista de Máquinas para Calçados Ltda., no início da década de 1950. A família continua com a fábrica e comércio de calçados até hoje.

Os imigrantes se concentram na confecção de calçados. Seus filhos e netos (primeira e segunda gerações de descendentes) se dedicam mais à venda do que à confecção de calçados. Semerdjian e Chofakian, do ramo de calçados, afirmam que existem mais de 200 lojas e mais de 50 fábricas nas mãos deste grupo étnico. Algumas lojas se expandiram formando redes constituídas por mais de 30 delas. Apenas para citar algumas: Casas Alegria, Casas Mundial, DIC, Besni, Babuch, Calçados Clóvis, Jean Daniel, etc. Outra característica dos descendentes, diferentemente de seus antepassados que atendiam à população de baixa renda, seguiram a tendência atual do comércio e se estabeleceram nos shopping centers e em bairros de classe média alta da Capital. A Zoomp e a Khelf se destacam na confecção de roupas finas.

O papel da igreja na manutenção da armenidade

Os imigrantes armênios em São Paulo são evangélicos, católicos e ortodoxos que constituem a maioria. A Igreja Evangélica Armênia da av. do Estado, 1191, construída em 1933, é a mais antiga da cidade e já havia sido oficializada em 1927. Os evangélicos também construíram a Igreja Evangélica Filadélfia, da av. Pe. Pereira de Andrade, 545 e a Igreja Evangélica Irmãos Armênios, na rua Maria Curupaiti, 117. A igreja Armênia Católica São Gregório Iluminador, fundada em 1935, está situada na av. Tiradentes, 718.

A Igreja teve – e ainda tem - um papel fundamental para o armênio na diáspora, na manutenção de uma consciência nacional e étnica¹⁶. Nas décadas de 1960 até o final da década de 1980, o patriarca (papa) Vasken viveu os piores momentos da Igreja, em função do domínio soviético e das dificuldades para se articular com as Igrejas da diáspora. Para o arcebispo Datev Karibian, da Igreja Apostólica Armênia do Brasil, situada na av. Santos Dumont, 55, que recebe os armênios ortodoxos,

(...) durante séculos, a igreja junto com o governo armênio e junto com o povo armênio conviveu com o destino da armenidade. Foram perseguidos, atacados, e usurpados pelos povos inimigos, pelos povos do Oriente e do Ocidente. A Armênia foi dominada pelo Império Romano, pelo Império Bizantino, pela Pérsia seldjúcida e pelos árabes, etc. Em toda essa trajetória, a igreja também sofreu bastante. Mas graças à igreja Armênia! Porque a Nação Armênia manteve a sua nacionalidade e a sua cultura, através da sua língua e dos seus costumes. E foi assim que até hoje, [há] quase 2 mil anos existe o cristianismo na Armênia. Mas oficialmente, a Igreja Armênia existe há 1.700 anos.¹⁷

O mesmo arcebispo relatou a origem da Igreja Apostólica Armênia e a sua importância para a comunidade, lembrando ainda que o povo armênio vivia sob o paganismo e que Armênia foi a primeira nação a adotar o cristianismo como religião do Estado em 301 (a Grécia adotou em 309 e Roma, em 327).

Na cidade de São Paulo-SP, a primeira igreja apostólica armênia São Jorge, foi construída na av. Senador Queiroz, na altura do n. 35. Em 21 de março de 1937 houve a sagração da pedra fundamental pelo padre Gabriel Samuelian e a inauguração em 10 de abril de 1938. A igreja foi consagrada pelo arcebispo prelado Karekin Khachadurian, em 24 de setembro de 1938. A última missa foi celebrada no dia 02 de maio de 1943. Sua demolição teve início em 10 de maio de 1943, devido às obras de alargamento da avenida.¹⁸

A segunda igreja, também denominada São Jorge, foi construída na av. Santos Dumont (antiga av. Tiradentes), n. 55, tendo sua pedra fundamental sido lançada e sagrada pelo padre Gabriel Samuelian e padre Yeznig Vartanian, em 25 de março de 1945. A abertura oficial ocorreu em 03 de abril de 1949 e a consagração pelo arcebispo prelado titular Karekin Khachadurian, em 24 de abril de 1949, de acordo com a Ata de Reunião da Diretoria da Igreja, de 16 de março de 1949.¹⁹ Na construção das duas igrejas, o apoio de Rizkallah Jorge foi fundamental, relatou-nos seu neto, Antonio Jorge Rizkallah Neto).²⁰

Organização da comunidade em São Paulo

A comunidade armênia em São Paulo criou cerca de 30 entidades e instituições. Entre elas destacam-se: o Clube Armênio de caráter mais cultural e social, a Sociedade Beneficente de Damas Brasil-Armênia-HOM, a União Geral Armênia de Beneficência-UGAB, e a Sociedade Beneficente e Cultural Marachá.

Sociedade Beneficente de Damas Brasil-Armênia-HOM

A Sociedade Beneficente de Damas Brasil-Armênia H.O.M (Hai Ognutium Miutum) é uma entidade de damas, com sede em Boston (EUA) e filiais em vários países, entre eles a Armênia. Realiza trabalho voluntário com os armênios e não-armênios necessitados de vários países, desde a sua fundação em 1910. No Brasil, a H.O.M, fundada na cidade de São Paulo em 21 de janeiro de 1934, mantém uma filial Arpí e a uma sucursal Massis em Osasco e conta com cerca de 600 sócias.

A União Geral Armênia de Beneficência-UGAB

Em meados da década de 1960, os armênios de São Paulo já estabelecidos social e economicamente, vislumbraram a oportunidade de trazer para o Brasil os princípios ugabianos que já tinham se espalhado por vários países.²¹ Assim, em 1º de setembro de 1964, um grupo formado por 23 armênios reuniu-se na Indústria de Calçados Merci, pertencente à família Semerdjian e ali plantaram a semente da UGAB. Desde seu início, essa entidade – como as suas similares de outros países – tem por objetivo principal a formação física e intelectual das futuras gerações, bem como dar assistência social aos carentes²².

Por vários anos a diretoria se reunia nas residências e escritórios dos diretores, mas a partir de 27 de novembro de 1967, a UGAB se instalou em sede própria no edifício Guarany, no parque Dom Pedro II, onde permaneceu até 1974. A partir dessa data foi transferida para a rua Natingui, 1545, onde foi construído o Complexo Educacional, Social, Esportivo e Cultural Alex Manoogian. Nesse espaço, construiu-se o edifício educacional Escola Paren e Regina Bazarian e ginásio de esportes Hagop Mavian.

Entre as publicações da entidade destaca-se a revista *Nor Ani*, com vários números editados a partir de 1982 e o Informativo *IRIS*, órgão de circulação mensal, editado desde 1982. Ambos voltados à história e à cultura armênias, além de divulgar assuntos de interesse da coletividade.

Sociedade Recreativa Marachá

A Sociedade Recreativa Marachá foi idealizada e oficialmente organizada na casa de Karnig Bazarian, na rua Augusta, 780, conforme a ata da primeira reunião, ocorrida em 20 de julho de 1947, com a presença de 14 pessoas. Mas uma reunião realizada no salão do Centro Armênio, em 15 de novembro, já contava com 95 pessoas. Em 1949, a Sociedade foi instalada na rua 25 de março, 1.129. A construção da sede própria na rua Santos Dumont, 42, teve ajuda da comunidade e até da Fundação Calouste Gulbenkian²³ (milionário nascido em Scutari em 1869, na atual Turquia, que era chamado de - “*Mr. Five Percent*”, - o senhor 5%”, porque ele se associou aos petroleiros e, tendo parte em cada poço que abria, obtia 5% de todo o petróleo descoberto. Ele tornou-se um mito para os armênios).²⁴ De acordo com Karnig Bazarian, a Marachá tinha por objetivos:

as atividades culturais, artísticas, esportivas e filantrópicas, tais como ajudar os necessitados, celebrar missas anualmente em intenção dos mártires tombados em Marach, no massacre de 1920, bem como reunir a geração dos filhos da Marachá, organizar piqueniques, bailes, audições, etc. (Bazarian: 1988: 38 e 41).

As publicações mais freqüentes da comunidade são os boletins das igrejas. Com exceção da obra de Roberto Grun, *Negócios & Famílias (1992)*, sobre a relação entre a atividade econômica desse grupo e seu substrato cultural, não há um trabalho acadêmico voltado para a memória/história da imigração armênia no Brasil. Diferentemente, nos Estados Unidos, onde a comunidade armênia é estimada em 1.5 milhão, já foram publicados mais de 60 livros e artigos sobre esse tema. Em Los Angeles, Califórnia, onde se concentram mais de 300 mil armênios e descendentes, a coletividade conta com a edição de um jornal diário, além de instituições/fundações.²⁵

Armenidade

Partidos políticos surgiram fora da Armênia, e em todas as comunidades dos diferentes países eles foram – ainda são - muito atuantes. Embora nenhum deles tenha conquistado a unanimidade, ainda mantêm as suas representações nas coletividades da diáspora²⁶. Um motivo de união é a celebração do dia 24 de abril, data do início do genocídio, quando se realiza um ato ecumênico diante do monumento construído pela comunidade, em frente a Estação Armênia do Metrô, no bairro da Luz. Outra atividade supra-partidária é o Comitê Brasileiro para a Reconstrução da Armênia (Fundo Armênio), que arrecada doações em dinheiro para a Armênia. Criado por lideranças e entidades para socorrer as vítimas do terremoto ocorrido na Armênia em 7 de dezembro de 1988, esse fundo, denominado *SOS Armênia*, funcionou de 1989 a 1990. Com a independência da Armênia em 1991, passou a ser denominado Fundo Armênio e continuou ajudando nas dificuldades internas e na Guerra do Gharabagh²⁷. As entidades armênias dos diversos países criaram uma comissão com trabalho permanente junto a Organização das Nações Unidas (ONU) e os governos para que o massacre cometido em 1915 seja reconhecido pelo governo turco, bem como seus territórios sejam devolvidos. Entre eles a região do Monte Ararat – o maior símbolo armênio e também a região mais fértil e produtiva – que se encontra em território turco anexado em 1917.

Para alguns informantes, o casamento interétnico, ocorrido principalmente na segunda geração de descendentes, é apontado como um problema na manutenção da armenidade. Para outros, embora muitos descendentes da segunda geração não falem a língua, eles não perderam o sentimento de pertencer ao grupo étnico. Para Chahinian, a língua não é mais um fator

preponderante e o conceito sobre o que é um armênio está sofrendo mudança. Ele tem observado que muitos filhos de armênios estão buscando suas origens e se voltando para a coletividade e que:

*(...) as entidades armênias do mundo inteiro estão participando ativamente na reconstrução da Armênia... netos de armênios até do exterior estão hoje dentro do país, trabalhando, produzindo e ajudando no progresso da Armênia”.*²⁸

Identidade Armênia no Século XXI

Passados quatorze anos da realização da presente pesquisa, relatou-nos a professora universitária Sossi Amiralian, que a coletividade armênia hoje é muito mais dinâmica na organização de eventos e há uma maior interação dentro do próprio grupo e contatos com outros grupos étnicos. Aponta também uma maior integração e assimilação, havendo um maior interesse no ‘resgate’ na armenidade entre as novas gerações: com viagens à Armênia, eventos esportivos, estudos em diferentes áreas, convívio com famílias armênias.

Conforme tentamos demonstrar, o genocídio armênio foi a principal causa da diáspora deste grupo étnico que se espalhou por vários países. As memórias aqui apresentadas demonstram o drama, a perseverança, as lutas pela sobrevivência, a coragem de continuar resistindo para manter a sua identidade, e, pelo reconhecimento do genocídio armênio até hoje negado pela Turquia. Os armênios criaram o Conselho Nacional Armênio da América do Sul-CNA, entidade mundial com 88 escritórios em diversos países, incluindo o Brasil, que se dedica exclusivamente na defesa dos interesses armênios e à luta pelo reconhecimento do genocídio e o Comitê TRO - Comitê Armênio da Organização Revolucionária Tashnagstutun. Mais de 20 países reconhecem o genocídio armênio. O Estado brasileiro ainda não reconhece. Apenas os Estados de São Paulo (1989, 2003), Paraná (2013), Ceará (2006), e as cidades de São Paulo-SP (2007), Campinas-SP (2011), Osasco-SP (2013), Fortaleza-CE (2005), São José do Rio Preto-SP (2006) reconhecem o genocídio.

Destaco ainda o papel desempenhado pelas redes sociais e, principalmente, pelo Portal Estação Armênia dedicado a eventos, notícias, culinária, história e memória, disponível no link <http://estacaoarmenia.com.br/18289>.

As memórias do genocídio são dolorosas, traumáticas, muitos se emocionaram ao narrá-las, mas não houve resistência em falar sobre o assunto. Ato de bravura de familiares guerrilheiros foram lembrados com muito orgulho. Na atualidade, o reencontro de famílias separadas pelo genocídio, e que se espalharam pelo mundo, tem sido facilitado pelos meios de comunicação como o correio, o telefone, Internet. Relatou-nos Panios Kelian, que foi encontrado pela lista telefônica por George seu parente que vive na Califórnia.

Galeria de retratos



Refugiados armênios em Aleppo, Síria. 1919.

Fonte: The Armenian Genocide Museum-Institute



Crianças armênias repatriadas para Adana, Turquia, 1918. Em 1920, muitas delas foram mortas ou deportadas novamente.

Fonte: The Armenian Genocide Museum-Institute



1915 - Armênios deportados: um grupo de mulheres, crianças e idosos fogem numa estrada de terra sem nenhum abrigo contra as intempéries. A mulher, à frente, carrega uma criança nos braços e a protege do sol com um xale; quase não se vê nenhum outro pertence ou alimento sendo carregado. Local: Império Otomano, na região da Síria. Crédito: Armenian National Institute, cedida por Sybil Stevens (filha de Amin T. Wegner, soldado alemão que registrou o Genocídio Armênio). Wegner Collection. Deutches Literaturarchiv, Marbach & United States Holocaust Memorial Museum.



1915, crianças armênias órfãs a céu aberto, todas com roupas surradas e muitas cobrindo a cabeça como proteção contra o sol do deserto. Local: Império Otomano, na região da Síria. Crédito: Armenian National Institute, cedida por Sybil Stevens (filha de Amin T. Wegner, soldado alemão que registrou o Genocídio Armênio). Wegner Collection. Deutches Literaturarchiv, Marbach & United States Holocaust Memorial Museum.

Notas

1 Este artigo é uma síntese de texto sobre a imigração armênia, apresentado em minha tese de doutoramento defendida na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, da Universidade de São Paulo, em 2001. A pesquisa, que contou com o apoio da comunidade armênia, foi realizada quando integrei a equipe do Museu da Imigração de São Paulo.

2 - Depoimento à autora em 30/6/2000.

3 - (Trecho de documento encontrado na cidade de Aleppo, Síria, após a derrota turca em 1918).

4 - Depoimento à autora em 14/7/2000.

5 - Depoimento de Panios Kelian à autora em 27/6/2000.

6 - Informação obtida através da relação de imigrantes armênios residentes no Rio de Janeiro, fornecida pela Sociedade Beneficente das Senhoras Armênias daquela cidade.

7 - Ver Migração: de como árabes e armênios se instalaram em Campo Grande. In : Arca. Arquivo Histórico de Campo Grande. n. 3. dez. 1992.

8 - Depoimento à autora em 01/8/2000.

9 - Dados confirmados no Livro de Registro de Imigrantes da Hospedaria de Imigrantes - agosto de 1925. Acervo: Museu da Imigração. São Paulo, SP.

10 - Depoimento à autora em 04/8/2000.

11 - Relato à autora em 13/9/2000.

12 - Depoimento à autora em 30/6/2000.

13 - Depoimento à autora em 25/7/2000.

14 - A Casa da Bóia, da família Rizkallah, fornecia os insumos (borracha, cola, salto, linha). As lojas de couro eram de propriedade de italianos instalados na av. Rangel Pestana. (Grun, op. cit. p. 48)

15 - Grun (1992) chama a atenção para o fato das organizações religiosas terem sido “depositárias da tradição e cultura da etnia, ainda no Oriente Médio, onde a nação armênia estava privada de um estado nacional pelo menos desde o século XIII”.

16 - Depoimento à autora em 11/7/2000.

17 - Cf. VARTANIAN, Padre Yeznig. A coletividade Armênia no Brasil. Informações traduzidas e fornecidas à autora pela Diocese da Igreja Apostólica Armênia do Brasil.

19 - Traduzida e fornecida à autora pela Diocese da Igreja Apostólica Armênia do Brasil.

20 - Depoimento já citado.

21 - Fundada em 1906, estabelecendo caráter apolítico e condenando toda discriminação religiosa, a UGAB obteve credibilidade e apoio de toda a armenidade no mundo.

22 - Relato cedido à autora por Regina Bazarian, diretora da UGAB, em 22.9.2000.

23 - Calouste Gulbenkian doou 70 milhões de libras e uma valiosa coleção de arte, artefatos e documentos históricos para criação de uma fundação internacional de incentivo à cultura e à educação. A Fundação, que leva seu nome, está sediada na cidade de Lisboa, Portugal, onde é possível conhecer a valiosa coleção.

24 - Depoimento de Benjamin Distchekenian à autora em 05/7/2000.

25 - Ver Miller & Miller, 1993.

26 - De acordo com Chahiniam, após a independência da Armênia em 1991, os partidos passaram por reformulações estabelecendo novas diretrizes e rumos. Depoimento à autora em 28/9/2000.

27 - Região ocupada pelo Azerbaijão que historicamente pertencia aos reinos armênios. É constituída por maioria étnica armênia e por maioria cristã ortodoxa, além de contar com preciosos complexos arquitetônicos dos séculos XIII e XVII, e mosteiros, fortes e templos da Antigüidade e da Idade Média. Conferir Gharabagh é Armênia - Armênia é Gharabagh. São Paulo. Associação Cultural Tekeyan. Fev. de 1988.

28 - Depoimento de Hrair Chahinian à autora em 28/9/2000.

Fontes: depoimentos orais

Varvarisa Nercessian, filha de armênios, nasceu em Araçatuba, em 1930.

Sofia Gasparian, nasceu em Alexandropol (Armênia russa), em 1911.

Manuk Mardirossian, nasceu em Haini/Diarbekir, Turquia, em 1909.

Haiganuch Sarian, filha de armênios, nasceu em São José do Rio Preto, em 1938.

Archaluz Kurkdjian, filha de armênios, nasceu em São Paulo, em 1935.

Krikor Chofakian, nasceu em Sis, Armênia turca, em 1908.

Victoria Chofakian, nasceu em Sis, Armênia turca, em 1912.

Karnig Bazarian, nasceu em Marach, Armênia turca, em 1908.

Antonio Rizkallah Neto, neto de armênios, nasceu em São Paulo, em 1932.

Benjamin Distchekenian, filho de armênios, nasceu em São Paulo, em 1930.

Lucy Esther Jafferian, filha de armênios, nasceu em São Paulo, em 1936.

Yeranouhi Mavian, nasceu em Beirute, no Líbano, em 1925.

Datev Karibian, nasceu em Alepo, Síria, 1937.

Panios Kelian, filho de armênio, nasceu em Piraju, São Paulo, em 1936.

Sossi Amiralian, nasceu em Beirute, Líbano, em 1933.

Victoria Donelian, nasceu em Smirna, Turquia, em 1912.

Angel Seraidarian, nasceu em Cesaréia, atual Turquia, em 1908.

Stepan Hrair Chahinian, nasceu em Alepo, Síria, em 1947.

Bibliografia

ALEM, Jean Pierre. *A Armênia. Trad. Arakcy Kafajian Martins Rodrigues*. São Paulo: Difusão Européia do Livro/DIFEL, 1961. (Coleção Saber Atual)

ARCA. Ver Migração: de como árabes e armênios se instalaram em Campo Grande. In : *Arca*. Arquivo Histórico de Campo Grande. n. 3. dez. 1992.

ASBAREZ: *Armenian Daily Newspaper*. Los Angeles. Saturday, v. 92, n. 11,216. April 22, 2000.

PASCHOAL, Erlon (Trad.). *Um genocídio em julgamento: O processo Talaat Paxá na República de Weimar*. Trad. Erlon J. Paschoal. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994.

BAZARIAN, Jacob. *A trajetória de um patriota armênio: A vida e as atividades do comendador Karnig Bazarian*. São Paulo: Edição do Autor, 1988.

COMUNIDADE ARMÊNIA DE OSASCO. *Armênia: um país soberano que ressurge das cinzas*. Osasco. Junho de 1992.

_____. *Armênia: o povo que renasceu das cinzas. Revista comemorativa do 50º aniversário da Igreja Apostólica Armênia São João Batista de Osasco* [s/d]

FREITAS, Sônia M. de. *História Oral: possibilidades e procedimentos*. São Paulo: Imprensa Oficial/Editora Humanitas/FFLCH-USP, 2002.

ASSOCIAÇÃO CULTURAL TEKEYAN. *Gharabagh é Armênia-Armênia é Gharabagh*. São Paulo: Associação Cultural Tekeyan. Fev/1988.

GRUN, Roberto. *Negócios & Famílias: armênios em São Paulo*. São Paulo: Editora Sumaré, 1992. (Série imigração; v. 3).

- LE GOFF, Jacques. Memória. In: *Enciclopédia Einaudi*. Lisboa: Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 1984, v. 1 – Memória e história.
- MILLER, Donald E.; MILLER, Lorna Touryan. *Survivors: an oral history of armenian genocide*. Los Angeles. University of California, 1993.
- ARQUIVO HISTÓRICO DE CAMPO GRANDE-MS. Migração: de como árabes e armênios se instalaram em Campo Grande. In: *Arca*. Arquivo Histórico de Campo Grande. n. 3. dez. 1992.
- SOCIEDADE RECREATIVA MARACHÁ. Sociedade Beneficente e Cultura Marachá da coletividade armênia no Brasil, São Paulo, *O Marachá*, ano 2, n. 10, nov. 1982 e ano 13, n. 13, nov. 1983.
- REVISTA ARMÊNIA*. São Paulo, ano 3, n. 16, maio-jun. 1969.
- SAPSEZIAN, Aharon. *História da Armênia: drama e esperança de uma nação*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1988.
- _____. *Literatura Armênia: uma introdução*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994.
- SHAHINIAN, Haig. *Conceitos básicos da Organização Democrata Liberal Armênia*. São Paulo. Associação Cultura Tekeyan, 1984.
- SAROYAN, William. Inspire e expire. New Yor: Random House. 1936, pp. 437-38. Disponível em https://en.wikipedia.org/wiki/The_Armenian_and_the_Armenian Acessado em 20/05/2015.
- SOCIEDADE RECREATIVA MARACHÁ: 26 anos de serviço da cultura e do progresso dos marachtsi da coletividade armênia do Brasil, São Paulo, *O Marachá*, 1947 – 1973. São Paulo, [197 - ?]. Edição comemorativa
- SOUZA, Julio Seabra Inglez de. *Uvas para o Brasil*. São Paulo: Melhoramentos, 1969.
- TRUZZI, Oswaldo M. Serra. *Patrícios: Sírios e Libaneses em São Paulo*. São Paulo: Hucitec, 1997.

RESUMO:

Este estudo tem por objetivo buscar o contexto histórico que determinou a vinda de armênios para o Brasil, sobretudo para o estado de São Paulo, bem como apresentar a história dessa imigração e a conseqüente constituição deste grupo étnico, tendo como base as narrativas e relatos dos próprios imigrantes e descendentes. Partindo do registro de suas memórias, na perspectiva de reconstruir parte da história social do processo imigratório para São Paulo, este artigo procura evidenciar a história dos armênios, particularmente os traços culturais e de que maneira este grupo étnico (re) construiu e vivenciou a sua identidade no país adotivo.

Palavras-chave: genocídio armênio , imigração armênia no Brasil, memórias

ABSTRACT:

The present study seeks to find the historic context that determined the influx of Armenians to Brazil, especially to the state of São Paulo, as well as to present the history of this immigration and the consequent constitution of this ethnic group, based on the narratives and testimonies from the immigrants themselves and their descendants. Based on the record of their memories, from the perspective of rebuilding part of the social history of the immigration process to São Paulo, this article intends to substantiate the history of the Armenians, particularly the cultural traces and how this ethnic group (re)built and experienced their identity in their adoptive country.

Keywords: armenian genocide, armenian immigration to Brazil, memories

Homens judeus e relações de gênero na cidade de São Paulo¹

*Ethel V. Kosminsky**

Judeus na cidade de São Paulo

Os dados do censo de 1940 mostram que mais de 80% da população judaica no Brasil se concentrava no estado de São Paulo, na cidade do Rio de Janeiro (antigo Distrito Federal) e no estado do Rio Grande do Sul, respectivamente em número de 20.379 pessoas; 19.473 pessoas; e 6.619 pessoas. Na cidade de São Paulo, a maior parte - procedente da Europa Oriental - se concentrava no bairro do Bom Retiro (Lesser, 1995: 317). Os dados do Censo Nacional de 1991 indicam um total de 86.417 judeus no Brasil, dos quais 38.843 estabelecidos no município de São Paulo (Decol, 2000).

A partir do final da década de 1940, os imigrantes judeus (lojistas e fabricantes), que haviam ascendido socialmente, perceberam as desvantagens de residir em um bairro misto, industrial-comercial e ao mesmo tempo residencial, muito embora, naquele tempo, o “alto” do Bom Retiro já fosse nitidamente de classe média (Febrot, 1990:221). Muitos mudaram-se então para o bairro de Higienópolis e para os Jardins (Kosminsky, 2002).

Para aqueles que não haviam ascendido socialmente, o Bom Retiro havia se tornado demasiado caro. Para muitos a Vila Mariana, um bairro de classe média pobre, na época, surgiu como uma alternativa.

Nem todos os judeus, porém, mudaram-se do Bom Retiro. Segundo os dados do censo de 1980, o Bom Retiro apresentava a porcentagem mais elevada de concentração de judeus: 21,4% do total da população do bairro. Em seguida, o bairro de Santa Cecília, no qual os judeus representavam pouco mais de 8% da população local. Em nenhum destes bairros, no entanto, os judeus constituíam a maioria da população. Infelizmente, não dispomos de dados recentes, que mostrem a proporção atual de judeus residentes no bairro do Bom Retiro e nem nos demais bairros. É importante assinalar que, com o fim das migrações, São Paulo também registrou uma perda significativa do número de judeus a partir de 1980. Os que se identificaram como judeus diminuíram de 41.000 em 1980 para menos de 39.000 em 1991 (Decol, 2000:18).

** Professora Livre-Docente de Sociologia do curso de Ciências Sociais da Universidade Estadual Paulista-UNESP - Campus de Marília (Aposentada). Professora adjunta de Sociologia do Queens College/CUNY (2008-2013).*

A inserção dos judeus sefarditas de língua ladina foi diferente daquela dos judeus da Europa Oriental, conforme apontou Boris Fausto.² “Nos dois casos, a atividade inicial como mascate parece ter sido relevante como fonte de ‘acumulação primitiva’ de recursos. A partir daí, os caminhos se separaram, pois os askenazim dedicaram-se sobretudo ao comércio de móveis e de tecidos e à indústria”, enquanto que os sefarditas entraram para “o comércio prestigioso de café, algodão e cereais”, na época, década de 1920, o café era o principal produto brasileiro de exportação.

Essa separação tem muito a ver com a época em que cada um dos grupos chegou ao Brasil. Quando os askenazim reuniram condições para tentar um empreendimento de maior vulto, as brechas de entrada no setor cafeeiro haviam se reduzido bastante. Além disso, a crise de 1929 afastou-os dessa atividade. Guiados por seu faro nos negócios e pelas condições existentes, eles acertaram na escolha, integrando-se ao avanço do comércio e da indústria ocorrido no Brasil, sobretudo após 1930 (Fausto, 1997: 38).

Os imigrantes judeus-orientais ou sefarditas de língua árabe fixaram-se “na Moóca, Brás e depois no Ipiranga; a maioria dos sefaradis buscou regiões no centro comercial de São Paulo e Bela Vista. Poucos anos depois, dispersaram-se pela Consolação e Jardins” (Mizrahi, 2003: 83). A maioria dos judeus da Moóca dedicou-se ao comércio ambulante como prestamista, comprando mercadorias

na rua Oriente ou na 25 de Março, no Brás, onde cristãos-maronitas e muçulmanos predominavam no comércio atacadista de diversos gêneros³. Poucos procuravam mercadorias com os asquenazis do Bom Retiro; os que trouxeram capital aplicaram-no em pequenos estabelecimentos. (...) Ambulantes judeus conseguiram em pouco tempo abrir pequenos estabelecimentos nas ruas do Brás, Oriente e 25 de Março, vendendo armarinhos, tecidos e artigos religiosos católicos. O sucesso dos ‘sírio-libaneses’ no setor têxtil estimulava empreendimentos de comerciantes judeus no mesmo ramo (Mizrahi, 2003:133).

Os novos imigrantes procedentes do Egito, Líbano e Síria, que chegaram ao país nos primeiros anos de 1950, eram comerciantes, industriais, financistas e profissionais⁴. Estes últimos constituíam a maioria dos judeus oriundos do Egito: engenheiros, farmacêuticos, diretores de bancos, contadores, professores, fotógrafos, vendedores, técnicos de tecelagem, tabaco, chá e outras especialidades e se fixaram no centro de São Paulo. Nesta cidade, aqueles que puderam imigrar com recursos, dedicaram-se aos negócios de importação e às

finanças. Poucos profissionais egípcios conseguiram revalidar os seus diplomas. Apesar disso, encontraram posições ocupacionais na indústria automobilística, eletromecânica e farmacêutica. Outros foram absorvidos por conglomerados financeiros e bancários, pois além do conhecimento técnico, dispunham do domínio de línguas (Mizrahi, 2003: 197-198). Grande parte desses novos imigrantes se fixaram em Higienópolis, indo ao encontro dos judeus sírio-libaneses das primeiras levas.

A seleção dos entrevistados

O estudo de homens tanto quanto o estudo de mulheres pode acarretar uma visão homogênea do sexo masculino e do sexo feminino, como se todos os homens fossem dominantes e membros de uma elite patriarcal, e que todas as mulheres fossem submissas e tivessem que lutar pela sua liberação.

Por mais que se seja um homem, um dominante, cada homem é por sua vez submetido às hierarquias masculinas. Todos os homens não têm o mesmo poder ou os mesmos privilégios. Alguns, que qualifico de grandes-homens⁵, têm privilégios que se exercem em detrimento das mulheres (como todos os homens), mas também em detrimento dos homens. A análise transversal das relações sociais de sexo abre outras pistas de análise e de reflexão que me parecem importante explorar nos próximos anos (...). Em suma, no momento em que o feminismo, por um lado, e o movimento gay, por outro, abalaram as bases naturalistas da dominação masculina, um imenso campo de pesquisa abre-se para todos e para todas. (Welzer-Lang, 2004: 123).

É dentro dessa perspectiva que trabalharemos com as relações de gênero, os valores e as atitudes religiosas de homens judeus, imigrantes e seus descendentes residentes na cidade de São Paulo.

Para este trabalho, entrevistamos sete homens e oito mulheres de três faixas etárias diferentes - dois homens e duas mulheres de até 35 anos de idade, referidos como primeiro grupo etário; um homem e quatro mulheres de 36 a 55 anos, segundo grupo etário; quatro homens e duas mulheres com mais de 56 anos de idade, terceiro grupo etário - ocupando uma parcela dos entrevistados posições de elite⁶. O sentido do termo elite foi utilizado de modo a compreender pessoas que ocupam posições de liderança e de respeito intelectual dentro da comunidade étnica, não necessariamente coincidindo com a condição financeira. Procuramos incluir entre os entrevistados os diferentes subgrupos étnicos e setores religiosos dentro do judaísmo. No acesso aos entrevistados utilizamos a técnica de bola de neve, partindo de diferentes

contatos: conhecidos, parentes, amigos, vizinhança. Todas as entrevistas foram realizadas nas respectivas moradias dos entrevistados, exceção de duas em que os entrevistados vieram na minha própria casa. Os entrevistados serão referidos pelos seus pseudônimos para manter a sua privacidade, seguidos da sua idade e da sua ocupação profissional.

As informações foram agrupadas e analisadas a partir dos seguintes temas: a origem das famílias; casamentos e arranjos familiares; os valores e as atitudes religiosas. Trabalharemos com a perspectiva dos homens na sua relação com as mulheres no espaço urbano.

Algumas considerações sobre o processo migratório das famílias dos entrevistados

No caso dos imigrantes judeus e dos seus descendentes, a questão do local de nascimento dos entrevistados e da proveniência de suas famílias é importante dada a diversidade de origem, que acarreta diferenciações internas ao grupo, como veremos ao longo desse trabalho. O movimento migratório dos pais dos entrevistados foi bastante amplo como se depreende pelo local de nascimento. Assinalamos o fluxo da Europa Oriental diretamente para o Brasil, para a Bolívia e posteriormente para o Brasil; a migração do Equador para os Estados Unidos e depois para São Paulo; e da Itália, Alemanha, Áustria, Tchecoslovaquia (República Tcheca), e Israel para o Brasil. Observamos um movimento internacional, provavelmente, ligado à oportunidade de obtenção de visto, muito difícil para qualquer judeu no período anterior à II Guerra Mundial.

O movimento migratório dos avós dos entrevistados, além daqueles procedentes da Europa Oriental, da Itália, Alemanha, Áustria, Tchecoslovaquia (República Tcheca), inclui também os que vieram do Líbano e da Síria diretamente para São Paulo e para o Nordeste do Brasil, migrando em seguida desta região para o Rio de Janeiro e depois para São Paulo.

Entre os entrevistados do segundo e terceiro grupo etário, incluindo seus pais e avós, observamos alguns casos de migração interna no estado de São Paulo em direção à capital e, do Rio de Janeiro, Salvador e Belo Horizonte em direção também à cidade de São Paulo. Apenas na primeira e terceira faixas etárias, é que encontramos imigrantes. Na terceira faixa, conforme já assinalamos, encontramos um entrevistado proveniente do Egito.

Esses movimentos migratórios abrangendo três gerações e em alguns casos, até mesmo quatro gerações levam a um afastamento dos laços familiares, como se depreende da fala de Alberto, aluno de pós-graduação em Língua e Literatura Hebraica, entrevistado do segundo grupo etário:

(...) A segunda mulher do meu avô teve uma menina, a Isabela, que nasceu no Brasil. Morou um tempo acho que em Israel, depois emigrou para os Estados Unidos. (...) Se eu

cruzasse com ela na rua, com o filho dela, que hoje já deve ser adulto, eu não sei quem é. Não sei, não existe. É só uma linha numa biografia. (Alberto)

Nesse ponto há uma concordância com as mulheres entrevistadas, como uma jovem com menos de 35 anos, que trabalha em hotelaria, disse: “Acaba ficando um pouco sem família”.

Esse processo migratório, dependendo da época histórica, tem a ver com o Holocausto conforme algumas referências dos entrevistados em relação aos seus pais e avós. Ou com a busca por melhores condições de vida, ou ainda em decorrência do anti-semitismo, entre as duas grandes guerras, ou do anti-semitismo da década de 1950, no caso do Egito. Nem todos os avós imigrantes permaneceram no Brasil. Alguns migraram definitivamente para Israel.

Observamos o movimento migratório também entre os entrevistados e alguns dos seus filhos, sendo que nesse caso poderia estar ligado ao processo de globalização. Esses fluxos, na sua atualidade, estariam presentes também nos demais grupos étnicos que constituem a sociedade brasileira.

Comparando-se os três grupos etários, constatamos que os entrevistados dos dois grupos mais velhos demonstraram um conhecimento maior da experiência migratória do que a faixa mais nova, provavelmente, em razão da maioria ser filha de pais imigrantes, ou, como no caso de alguns do terceiro grupo, por eles próprios serem imigrantes. O Holocausto afetou os entrevistados, principalmente as famílias da segunda e terceira faixa etária, levando ao desaparecimento de grande parte de seus membros e, conseqüentemente, ao desconhecimento das gerações mais novas que dispõem apenas de retratos, e isso quando dispõem.

Casamentos

Em vários contos em iídiche, a língua falada pelos judeus da Europa Oriental, está presente o *schadchen*, o casamenteiro, ou a *schadchente*, a casamenteira, a pessoa que exercia o papel de intermediário entre os pais interessados em casar os(as) filhos(as). Na obra de Sholem Aleichem, “Teivie, o leiteiro”, encontramos uma *schadchente* combinando o casamento do açougueiro da aldeia, um viúvo bem-de-vida, com Teivie, pai de 5 filhas e muito pobre. O que era visto como uma oportunidade para a filha escolhida, pois sem dote dificilmente uma moça casava⁷. De forma contraditória, as mulheres ocupavam um *status* inferior ao do homem, pois cabia aos homens conduzir as orações na sinagoga e estudar os livros sagrados. Contraditório porque às mulheres era concedida a possibilidade de trabalharem no mercado e manterem financeiramente as suas famílias, se casadas com estudiosos (Kosminsky, 2004).

À medida que a *Haskalá*, o iluminismo judaico, foi alcançando as várias localidades daquela região, as relações de gênero sofreram alterações, surgindo o casamento por escolha própria. No entanto, o costume deve ter se mantido e acompanhado os imigrantes rumo as Américas, pois encontramos referências

relativamente recentes tanto em peças de teatro e filmes judaico-americanos - como por exemplo, a adaptação de “Teivie, o leiteiro” para a peça “*Fiddler on the Roof*” e o filme “*Crossing Delancey*”⁸ - quanto em dados de pesquisas que temos coletado.

Todos deveriam casar-se. O casamento era um imperativo, tanto para o homem quanto para a mulher: casar-se e ter filhos, estava escrito no livro do Gênesis. Se das mulheres era exigido um dote, a qualidade valorizada nos homens era o conhecimento e a dedicação ao estudo dos livros sagrados. Ambos os lados também consideravam o *Yikhes*, isto é, a linhagem das famílias, o conhecimento dos livros sagrados no caso dos homens, e o desprezo a algumas profissões, consideradas inferiores, tais como, sapateiro etc. Os filhos não cogitavam em desobedecer aos pais, está determinado na Torá. Como ouvimos de um brasileiro judeu, filho de imigrantes da Europa Oriental, na cidade de São Paulo, há alguns anos, “os pais sabem melhor do que os filhos o que é bom para eles”.

Os imigrantes procedentes da Europa Oriental, na cidade de São Paulo, conforme constatamos em pesquisa anterior (Kosminsky, 2000), à medida que os(as) filhos(as) iam crescendo, costumavam acompanhá-los(as) em festas realizadas na comunidade judaica, para que pudessem conhecer outros jovens e daí acontecer um namoro, seguido de casamento. Naquela pesquisa, não encontramos referências a casamentos arranjados, nem no que diz respeito aos entrevistados, filhos de imigrantes, nem quanto aos seus pais e mães. Alguns imigrantes casaram no Brasil, outros mandaram buscar as noivas que tinham ficado aguardando a chamada.

Entre os imigrantes judeus de língua árabe, procedentes da Síria e do Líbano, nas primeiras décadas do século XX, observamos que os casamentos eram arranjados entre famílias das comunidades de São Paulo e do Rio de Janeiro. Outras vezes, a noiva era mandada buscar naqueles países para casar em São Paulo ou no Rio. Grande parte dos imigrantes também casou os filhos com casamentos arranjados entre os próprios pais, procedentes das mesmas localidades. Esse padrão de casamento entre judeus de língua árabe também foi seguido, em vários casos, entre os netos dos imigrantes.

Entre os sujeitos da pesquisa dos três grupo etários, não encontramos referência a casamentos arranjados, mesmo entre os entrevistados mais velhos. Tudo indica que os casamentos tenham sido realizados por escolha própria dos interessados. Entre os entrevistados pertencentes ao primeiro grupo, em que a maioria é solteira, encontramos opiniões a respeito de casamentos religiosos e de casamentos com não-judeus.

Rafael, 28a (anos), comerciante, neto de imigrantes judeus sírio-libaneses, tanto do lado materno quanto do lado paterno, comenta os casamentos realizados na sua família:

(Os casamentos da família) Foram todos com mulheres judias. No do mais velho foi de uma maneira um pouco mais religiosa. O Moisés, ele não se casou, ele se juntou (com uma moça judia), mas parece que esse ano ele vai fazer a

parte burocrática que seria o casamento (...). [risos] Ele já está morando com ela já faz uns 3 anos. E vivem juntos há 6 anos, mas morando junto há 3 anos. E eu estou namorando uma menina que também no caso é judia.

Para Alberto, 34a, estudante de pós-graduação, o único casado desta primeira faixa de corte, e que se considera “judeu ateu”, o seu casamento com uma moça não-judia, não implicou em conversão: “Eu casei no ritual que é simplesmente o ritual, o ritual civil. (...) A gente fez pra facilitar a vida que já é complicada... [risos]”

Para as jovens menores de 35 anos, o ideal seria casar com um judeu “na medida do possível”, caso contrário, casar com um não-judeu, afirma Luisa, 28a, médica. Nesta família há casamentos mistos. A segunda entrevistada, Ana, 30a, que trabalha com hotelaria - somente a mãe é judia, o pai é católico - concorda. Para as moças, o casamento com judeu não parece importante.

Comparando com a opinião dos dois homens, somente para um deles o casamento com mulher judia é imprescindível.

À medida que caminhamos em direção às faixas mais velhas, constatamos uma presença maior de casamentos endogâmicos, de acordo com o ritual religioso judaico. Este é o caso de Mauro, 36a, engenheiro, da segunda faixa etária:

O nosso casamento foi dentro do ritual [judaico], mas não foi um casamento totalmente ortodoxo. A gente fez uma cerimônia com um rabino ortodoxo, é feito aquele documento que chama Ketubá⁹, a gente fez o documento. (...) Quer dizer, nosso casamento foi feito dentro desses preceitos. Agora, nossa festa, os muito religiosos judeus, eles separam homens e mulheres na festa. Nossa festa foi toda misturada, não teve essa separação. Foi uma festa... Graças a Deus eu gostei muito. Eu era muito jovem[risos].

Para as mulheres dessa faixa etária, Ivana, 37a, psicóloga, se casou com judeu segundo o ritual religioso; a outra, Denise, 42a, professora em escola judaica ortodoxa, casada, é ortodoxa. A terceira, Dora, 43a, professora em escola judaica, casou-se com um não-judeu, que está “voltando às raízes”. De acordo com esta última, “Eu acho que a comunidade é preconceituosa com quem não casa. Eu acho. E eu senti isso na pele, por ter casado com 40 anos.”

Dois pontos chamam a atenção nessa fala: primeiramente a questão da idade apropriada para o casamento no caso das mulheres e, em segundo lugar, a pressão que elas sofrem por parte da comunidade para que cumpram a determinação do Gênesis: “casai-vos e multiplicai-vos”. O fato da entrevistada, Dora, 43a, professora, ter se casado aos 40 anos seria um indicativo do aumento da idade apropriada para o casamento, no que diz respeito às mulheres? Esse fato pode apontar para uma tendência, se considerarmos que na primeira

faixa etária encontramos somente um entrevistado casado e as entrevistadas todas solteiras. E na segunda faixa, Ivana, 37a, psicóloga, casou-se aos 30 anos, enquanto que apenas a entrevistada ortodoxa, Denise, 42a, professora, casou-se aos 20 anos.

A única solteira do segundo grupo etário, Marlene, 55a, tradutora juramentada do hebraico para o português não casou. Adotou um menino recém-nascido, que na época da entrevista contava com 12 anos de idade. Neste caso, encontramos um desafio ao preceito da obrigatoriedade do casamento e a adoção de uma criança não-judia, que está sendo criada como judia, o que não seria reconhecido pelos ortodoxos.

Essa segunda faixa, dos 36 aos 55 anos, em que encontramos uma solteira, Marlene, 55a, e outra que se casou “tarde”, Dora, 43a, leva-nos a pensar na situação de desvantagem em que se encontram as mulheres mais velhas no Brasil, onde os homens preferem casar-se com mulheres jovens.

Entre os entrevistados da terceira faixa etária, ou seja, os mais velhos, encontramos tanto referências sucintas quanto longas explicações sobre os próprios casamentos. Inácio, 58a, representante comercial, informou que casou “dentro do religioso” e conta como conheceu a sua esposa:

A minha esposa eu conheci... eu fui pra Israel como voluntário na Guerra dos Seis Dias, em 1967. E ela já estava lá, que ela foi fazer um curso de professora de hebraico e nós nos encontramos através de uma amiga nossa. (...).

Naum, 60a, diretor de escola judaica e professor de curso preparatório para *Bar-Mitzvá* e *Bat-Mitzvá*¹⁰ e para noivos que pretendem casar-se dentro do ritual, disse que também se casou de acordo com os rituais judaicos. Descreve rapidamente como conheceu a sua esposa:

Amigos em comum nos apresentaram, fomos na Hebraica e fomos apresentados, começamos a sair e namorar.

Em relação ao casamento do filho, forneceu mais detalhes:

O meu filho se casou com a minha nora também na CIP (Congregação Israelita Paulista), então tiveram todos os rituais. Ele teve o Oifru¹¹, a chamada da Torá, um Shabat antes do casamento. Ela também foi na Mikve¹² antes de se casar, teve aulas com a esposa de um rabino e fizemos o casamento na CIP, também comida kosher, os convidados amigos, judeus e não judeus, tradicionalmente trouxemos uma banda pra tocar na festa e exigimos que uma parte da festa fosse música judaica pra manter a tradição.

José, 60a, engenheiro, lida com comércio exterior, mas há uns 7, 8 anos tem tido apenas trabalho esporádico. Segundo ele, “Houve uma época que quem mais trazia recursos para dentro de casa era eu, mas a partir de certo momento é minha mulher que traz mais recursos que eu.” Ela é uma profissional da área de Educação. Eles vivem em união consensual há muitos anos: “*Nenhum ritual. Nós nos gostamos e fomos morar juntos. [risos] Isso faz 32 anos*”. Ele lembra como conheceu a sua companheira, não-judia: “*Conheci... conheci aqui em São Paulo, através de amigos*”.

David, 65a, comerciante, conta, entre risos, como conheceu a esposa. Ele veio do Egito, e em São Paulo vendia tecidos para as lojas. Ela, *Askenazi*, filha de imigrantes alemães, nascida em São Paulo: “Então assim que eu conheci a Dona Tamara, na loja do pai dela, na Lapa, já começamos e no fim deu no casamento”. Embora o casal não tenha se conhecido em um ambiente judaico, estritamente falando, o casamento foi realizado de acordo com os preceitos, incluindo a concessão do dote. Ambos continuam trabalhando no comércio.

Nessa última faixa etária, encontramos uma viúva, Dinorah, 70a, originária de Portugal, dona-de-casa. Ela fala da perda do seu marido: “*É muito triste*”.

Comparando-se os relatos dos três grupos etários de entrevistados, constatamos que do grupo intermediário para o mais jovem há uma tendência para a realização de casamentos na idade de 30, 40 anos com exceção dos mais ortodoxos que se casam muito jovens. Encontramos também a existência de união consensual nas duas últimas faixas de idade, o que de acordo com os dados estatísticos referentes ao país mostra o crescimento do número de uniões conjugais sem vínculos legais.¹³

Os entrevistados mais jovens, solteiros, consideram a possibilidade de casamento misto, com exceção dos mais religiosos, o que indicaria uma aproximação maior dos não-judeus. Quanto às relações de gênero tradicionais, não encontramos referências a casamentos arranjados, havendo, no entanto um caso de dote entre os mais velhos, indicando, em alguns casos, a possibilidade de permanência desse costume. A atuação da comunidade judaica em relação ao cumprimento do preceito do *Gênesis*¹⁴ parece permanecer principalmente entre os ortodoxos, cuja rede de contatos através de instituições, tais como o movimento *Chabad*, ultrapassa o país onde vivem.

Arranjos familiares

Considerando os arranjos familiares encontrados ao longo da pesquisa, nos surpreendemos diante da sua variedade e, especialmente, diante do aumento de casamentos não-endogâmicos e da permanência da afirmação da identidade judaica, contrariando este fato.

Trataremos, de início, dos arranjos familiares, considerando os três grupos etários e os dados da pesquisa realizada por Elza Berquó (1998), baseada nos dados do censo. Levaremos em conta também as informações a respeito das famílias dos entrevistados.

Dos entrevistados do grupo mais jovem, em relação ao seu estado civil, somente um é casado, tem uma filha e a esposa não-judia está grávida de um menino. Todos os solteiros têm uma profissão, e todos eles moram com os pais. Essas famílias são constituídas por pai e mãe com dois ou três filhos. Observamos assim, famílias nucleares em que os filhos adultos, quer estejam ou não trabalhando, residem com os pais¹⁵. Em relação aos entrevistados do segundo grupo etário, todos são casados e somente uma é solteira. Todos trabalham. Essas famílias são constituídas de pai e mãe, com exceção de uma que é monoparental. Têm entre um e quatro filhos. A família monoparental é chefiada por uma mulher, que tem um filho adotivo. A família que tem quatro filhos é ortodoxa.

Entre os entrevistados casados, todos realizaram casamentos endogâmicos. Apenas uma mulher casou-se com um homem que tem uma origem judaica remota. Comparando-se os dois grupos etários, podemos observar que há uma tendência ao aumento do número de casamentos com não-judeus à medida que passamos do grupo intermediário para o primeiro, o que parece estar de acordo com a bibliografia consultada (Decol, 2000; Sorj, 1997).

Em relação aos entrevistados do terceiro grupo etário, quanto à união conjugal, encontramos uma maioria de casamentos endogâmicos, e um caso de uma união mista, consensual de 32 anos de existência, sendo o entrevistado judeu e a sua companheira não-judia. Na época em que se conheceram ela era viúva, com duas filhas pequenas.

Os entrevistados têm dois filhos cada. José, 60a, que não tem filhos próprios, considera os da sua mulher como próprios: “Mesmo, naturais, nenhum. Não tenho filhos. Sou casado, tenho duas meninas que são filhas do primeiro casamento da minha mulher que é viúva. A menor tinha 5 anos, a maior tinha 7 anos. Eram pequenas. Hoje uma tem 39 anos e a outra tem 37 anos.”

Em se tratando de uma pesquisa qualitativa, o fato de que em cada arranjo familiar tenhamos encontrado dois filhos deve ser apreciado como um indicativo da menor presença de judeus ortodoxos nesta faixa etária e também como uma possibilidade de regulação da fecundidade, uma tendência que estamos observando no país e no mundo ocidental. Não quer dizer que todos os judeus dessa faixa etária tenham dois filhos e sim, que poderemos encontrar um grande número de pessoas, judeus desse grupo etário, nessa situação.

Alguns filhos desses entrevistados encontram-se casados, outros divorciados, ainda outros permanecem solteiros. A distribuição dos solteiros por local de moradia é a seguinte: em outro estado, com parente; em Israel; sozinho na

mesma cidade dos pais (São Paulo); na casa dos pais. Entre aqueles que casaram ou que já foram casados, o número de filhos se situa entre um e dois filhos (netos dos entrevistados). O local de moradia dos casados compreende: Brasil (São Paulo), e Estados Unidos.

O terceiro grupo etário da pesquisa mostra similaridades com os dois grupos anteriores, ou seja, a tendência à diminuição do número de filhos. Possivelmente de forma diferente das faixas anteriores, notamos uma maior presença de mulheres que não se casaram, o que será discutido no item sobre valores, possibilitando assim uma maior compreensão das relações de gênero entre os imigrantes judeus e os seus descendentes.

Os valores dos entrevistados

Considerando a variedade interna ao grupo étnico judaico determinada pela procedência; pelos costumes e peculiaridades religiosas, questionamos como os imigrantes judeus e seus descendentes expressam as suas opiniões em relação aos valores indicativos das sociedades ocidentais urbanas modernas. Entre esses valores nos remeteremos àqueles que orientam as normas de relacionamento entre os sexos, tais como: virgindade, maternidade, orientação sexual, educação e trabalho da mulher; os relacionados às expectativas em relação ao sexo ao nascer; e finalmente, a opinião dos entrevistados em relação ao casamento endogâmico e à atuação da comunidade.

Ao discutirmos essas questões, precisamos levar em conta a sociedade brasileira, focalizando a cidade de São Paulo e também as sociedades de origem das famílias de imigrantes judeus e seus descendentes.

Virgindade

Os entrevistados mais jovens, todos solteiros, agrupados na primeira faixa etária, demonstraram aceitar relações sexuais anteriores ao casamento. A posição das mulheres é categórica, como disse Luisa, 28a: “Eu acho bobagem”. Enquanto que a opinião do Rafael, 28 a, é contraditória, como se depreende das suas palavras. Ele discute a questão da virgindade de modo embaraçado entre risos e, ao mesmo tempo, mostra uma resignação diante dos “novos tempos” de liberdade sexual. Rafael, cujos avós maternos e paternos vieram do Líbano, assume uma posição que certamente seria o contrário da dos seus pais e avós:

A virgindade hoje em dia não é mais tabu. Hoje você não procura também... É difícil você achar uma menina virgem ou um homem, principalmente um homem. Mas, hoje as meninas que você encontrava antigamente, com mais facilidade, virgem está mais difícil porque todo mundo hoje está muito aberto. (...) Mas gostaria de casar com uma

mulher virgem, mas não achei ainda. [risos] (...) Eu acho que seria legal. Mas não estou atrás de uma mulher que seja virgem. Eu acho que para mim seria legal. Todas que se apresentaram nenhuma era [risos] (Rafael, 28a).

Entre os entrevistados do segundo grupo etário, as respostas a respeito da virgindade não são semelhantes pelo fato de nesta faixa estar presente um homem e uma mulher ortodoxos. Diz Mauro, 36a:

Ih!!! [ênfase] Eu sou muito quadrado com relação a isso. [risos] Olha, a princípio, eu não sou a favor do sexo antes do casamento. A princípio eu não sou a favor, eu acho que o sexo tem que ser feito da maneira certa e com a pessoa certa. (...) Essa é a minha opinião. (Depois do casamento) Isso. Veja bem, casamento... Segundo a lei, o casamento não precisa de rabino, nem cerimônia, nada disso. Por que se institucionalizou o casamento? Porque senão vira uma bagunça total na sociedade. Então hoje tem um documento, tem testemunhas. (...) E para se consumir o casamento precisaria de sexo. (...) Então eu acho que a família é o pilar da sociedade.

De acordo com Denise, 42a, ortodoxa, “os dois lados casam virgens”. Para as outras duas mulheres entrevistadas, Ivana, 37a e Dora, 43a, este assunto é ultrapassado.

Segundo as opiniões dos entrevistados do terceiro grupo etário, temos um reconhecimento objetivo da mudança de valores ocorrida em relação à virgindade na sociedade brasileira, A única exceção encontrada foi a da mulher viúva, de 70 anos, que considera “lindo casar virgem”. Vejamos as opiniões masculinas. Inácio, 58a, afirma:

Eu acho que esse tabu já deixou de existir. Eu acho que a virgindade tanto da mulher como do homem é... essa questão de preservação, de pureza para o casamento. Eu acho que... bobagem.

Naum, 60a, considera que:

Houve uma época que este era o valor maior da mulher, e isso definia se casava e com quem casava e quando casava ou se não casava. Eu acho que esse valor hoje, na sociedade moderna, está perdendo seu ímpeto. Na verdade, hoje, as pessoas que vão se casar, a maioria já mora junto, já vivem juntos e se casam depois de um tempo de viverem juntos. Então essa pergunta realmente não aparece, ela é mais freqüente nas famílias ortodoxas.

José, 60a, é mais pessoal na sua resposta, referindo-se a si próprio e às suas filhas:

Nunca foi uma preocupação minha já desde rapazinho, naquela época essa era uma questão importante na parte da sociedade. Nunca me preocupei com isso. Eu não acho que seja importante. Não foi para mim, não transmiti isso também para as nossas filhas. Elas também tiveram experiências sexuais antes do casamento, com o nosso conhecimento e aval e tudo.

David, 65a, confirma a opinião dos demais:

Bom. Na nossa época, eu não sei aqui no Brasil como que era, mas já na Europa e Israel já não se fazia questão de falar vou casar mais com uma que eu gosto dela, do que eu caso com uma virgem que eu não gosto. Mas, não fazia questão. Mas, com o tempo, aqui quando eu cheguei também estava um pouco assim... Passando.

As falas dos entrevistados mostram que todos eles, homens de idade diversas acompanharam as alterações dos padrões morais que preconizam a não manutenção da virgindade como pré-requisito para o casamento. As exceções encontradas correspondem aos ortodoxos. Os homens mais velhos, provavelmente pelo fato de terem sido afetados de modo diferente em relação à sexualidade pré-matrimonial, seguiram as modificações de comportamento.

Maternidade/Paternidade

A questão da maternidade provocou desde falas genéricas, pouco relacionadas à vida pessoal de cada um (a), até afirmações que poderiam ser consideradas “modernas”, de acordo com as relações de gênero mais avançadas. Como um sinal de mudança das relações dentro da família brasileira (Berquó, 2002), embora não fizesse parte da nossa proposta de pesquisa, alguns entrevistados se manifestaram também a respeito da paternidade.

Rafael, 28a se preocupa com os custos da criação dos filhos:

Eu acho que... hoje em dia você ter um filho custa. Custa muito caro. Para você dar ao seu filho o que você teve ou às vezes até o que você não teve. Um ou dois filhos é o ponto máximo que hoje em dia você consegue ter.

Entre as jovens solteiras, com menos de 35 anos, Ana, 30a concorda com o Rafael, *“só vou ter filhos se tiver condições”*. Luisa, 28a assume uma postura crítica: *“É uma opção de cada uma; não é porque alguém decidiu não ser mãe que ela é menos mulher por isso”*.

As mulheres de 36 a 55 anos de idade demonstram uma diversidade de opinião, embora todas tenham tido filhos. Ivana, 37a, casada e mãe de dois filhos, criticou o romantismo que envolve a maternidade. Marlene, 55a, solteira, é mãe adotiva de um menino, considera a maternidade importante: *“É uma necessidade feminina”*. Dora, 43a, acha que ter filho requer uma família *“estruturada”*. Denise, 42a, ortodoxa, mãe de quatro filhos, encara a maternidade como uma *“produtividade feminina”*. A diversidade de opinião encontrada nas duas faixas etárias, em que duas mulheres criticam a visão antiquada da maternidade, provavelmente deve-se ao fato de se tratar de mulheres com uma visão de mundo mais atualizada, talvez mais ampla do que as demais.

Para David, 65a, pai de dois filhos, do terceiro grupo etário:

É... é opção de cada casal, quer dizer, se querem ter filhos tudo bem, se não querem... É opção de cada casal, não é uma regra pra todo mundo igual, não pode.

José, 60a, que vive em união consensual, há mais de 30 anos, afirma que apesar de não ter *“filhos naturais”*, tem *“duas meninas que são filhas do primeiro casamento da minha mulher, que é viúva. A menor tinha 5 anos, a maior tinha 7. Hoje uma tem 39 e a outra tem 37 anos”*. Para ele a maternidade/paternidade:

Acho ótimo, maravilhoso. [risos] Quer dizer, eu não tive a experiência de eu ir para a maternidade, a minha mulher ficar grávida, a gente acompanhar essa gravidez. Então isso eu fiz, essa parte que me faltou, eu completei com os netos, acompanhei tudo e tal. (...) Acho que fui pai. Fui pai e acho que... pelo menos procurei ser um bom pai.

Naum, 60a, casado, pai de um casal de filhos e avô de uma neta, da elite intelectual judaica, opina sobre a maternidade:

A vida deve continuar, eu acho que é importantíssimo, não só pelo preceito bíblico, mas simplesmente pela preservação da espécie e pela finalidade de nós deixarmos valores, e, alguém que nos segue depois que nós já não estivermos mais aqui, importantíssimo. E quanto aos filhos eu diria que... um pensamento moderno meu, não exatamente um pensamento judaico ortodoxo, dois ou três filhos estaria de bom tamanho. Não é tão fácil criar e a gente quer dar

uma série de vantagens e valores pra eles. Ao contrário de famílias ortodoxas que, como não têm outro tipo de atividade a não ser dedicar-se o dia todo só a família, é que eles podem ter 6, 8, 10 filhos, uma família não ortodoxa já pensa um pouco diferente.

Inácio, 58a, casado, pai de dois filhos adultos solteiros que não residem mais com ele e a esposa, considera a maternidade importante:

Eu acho que sim (devem ter filhos). Porque a procriação faz parte do ser humano, como faz parte de todos os animais. Então a... a continuidade da espécie é necessário que haja procriação. É... eu acho que é muito mais saudável se isso é feito quando existe uma união, quando tem um casal que passa a viver junto que possa se dedicar à criação da criança, à educação e tudo mais...

A única mulher dessa última faixa etária, Dinorah, 70a, encara a maternidade com paixão e com um certo romantismo, semelhante à postura de algumas das mulheres de 36 a 55 anos de idade entrevistadas.

Constatamos em relação à maternidade: a predominância da maternidade tardia, entre os 30 e 40 anos, por parte dos entrevistados da primeira e da segunda faixa etária, sendo que nesta última encontramos uma mãe solteira e seu filho adotivo. Em contraposição a essa atitude, a posição romântica a respeito da maternidade é professada pela mulher mais velha e por aquela que adotou um menino. Encontramos os dois entrevistados ortodoxos, um homem com dois filhos e uma mulher com quatro filhos, exercendo a regulamentação da fecundidade, o que mostra um diferencial diante do grande número de ortodoxos que não procedem dessa forma. Notamos também uma participação maior do pai e uma relação mais igualitária entre homens e mulheres no que diz respeito à criação dos filhos. Essa alteração faria parte da “tendência à passagem de uma família hierárquica para uma família mais igualitária, tendência inicialmente mais visível nas camadas médias urbanas (Berquó, 1998: 415) ” não constituindo, portanto, uma especificidade das famílias judias.

Orientação sexual

Um dos valores sugerido como indicativo de “modernidade” das relações sociais diz respeito à orientação sexual. No entanto, poucos foram os entrevistados que entenderam a questão. Somente depois do termo ter sido explicitado foi possível saber o que pensavam. As atitudes sobre homossexualidade podem ser descritas como de estranhamento, de indiferença e de consideração e amizade.

Rafael, 28a, se contradiz entre a indiferença e a discriminação:

Não sou contra, cada um na sua. (...) Se a pessoa escolheu esse caminho, ela tem que freqüentar lugares que somente são para homossexuais ou se ela está no meio de outras pessoas que não são, ela tem que ser discreta. É o básico sobre isso.

Entre as mulheres jovens, com menos de 35 anos, Ana, 30a afirma ter “*muitos amigos homossexuais*”, e Luisa, 28a, se preocupa com o fato da homossexualidade levar à diminuição de parceiros heterossexuais. Nessa faixa etária, podemos afirmar que apenas o homem entrevistado demonstra preconceito em relação ao homossexualismo.

Mauro, 36a, ortodoxo “moderno”, pertencente à segunda faixa etária, apegase à psicologia e à Bíblia para resolver o problema da orientação sexual, no caso da homossexualidade:

Olha, com todo respeito ao homossexualismo, ao lesbianismo, ou qualquer outro tipo de sexo com animais, o incesto, eu não sou a favor, (...) a Bíblia chama de pecado. Eu sei que muitos deles têm problemas psicológicos. Na verdade, eu respeito. Eu respeito a escolha sexual de cada um, mas eu não sou a favor. Eu não acho que é certo. Eu sou a favor... Eu acredito em Deus e sou a favor da lei de Deus. Eu acho que Deus criou o côncavo e o convexo, e não para encaixar o côncavo com o côncavo. Eu realmente acredito nisso.

Entre as mulheres do mesmo grupo etário de Mauro, com exceção de Denise, 42a, ortodoxa, o homossexualismo é visto como um direito. Denise, que se define como “rabínica”, entende orientação sexual como educação sexual na escola e na família. Verificamos que o judaísmo ortodoxo, quer seja “moderno” ou não, não aceita o homossexualismo.

David, 65a, da terceira faixa etária, responde à questão sobre orientação sexual, entendendo-a como homossexualidade:

Chocado. Mas tanto que a gente começa a ler, e a ver, às vezes não é de... como que se fala? Sem-vergonhice, ou desvio da sociedade; às vezes que tem realmente problemas. Falei com psicólogas, falei com psiquiatras e eu vi que realmente, às vezes, o feto não se sabe se é menina ou menino. E quando já vai se formando, às vezes, as coisas mudam para lado ou para outro. Então já é um problema. Então não pode culpar, julgar, antes de saber as coisas como são.

Inácio, 58a, não considera a orientação sexual entendida como desejo afetivo-sexual dirigido à homossexualidade como

[...]normal: Olha! O natural... A naturalidade do homem e da mulher. Homem nasceu, já que foram determinados dois sexos por Deus, que são formados dois sexos. Eu não sei definir se o homossexualismo é uma doença (...) Eu não acho normal uma atitude dessa. Eu não acho que seja natural uma coisa dessas mas, também não condeno.

José, 60a, se define como uma pessoa sem preconceitos:

Não tenho nenhuma restrição. Convivi com homossexuais, conheci, conheço, não tenho nenhum preconceito, não tenho nada. (Em relação à homossexualidade feminina) Também não. Não tenho. Normal. Eu acho que é uma opção, e a gente tem que respeitar. A sociedade tem que respeitar.

Naum, 60a, explicita a sua opinião:

Eu não posso judaicamente dizer, 'a Torá proíbe' e ponto final. Ele existe, então eu tenho que encarar que o homossexual é um ser humano, criado pelo mesmo Deus. Eu acredito em Deus. É o mesmo Deus que me criou, então ele merece todo o meu respeito enquanto ser humano. A questão que se fala hoje em dia é sobre casamento entre homossexuais, isto eu estou de acordo com o judaísmo. O judaísmo é contra o casamento de homossexuais. Eu creio que uma criança adotada por um casal homossexual, e que ou não tem a figura do pai ou não tem a figura da mãe, mas tem duas figuras, é um pouco complicado.

Dinorah, 70a, a única mulher dessa faixa etária, apieda-se dos homossexuais por ter tido um amigo que sofria muito por ser homossexual.

As falas dos entrevistados mostram em primeiro lugar o desconhecimento do termo orientação sexual. Quando entendido como homossexualidade, encontramos uma diversidade de opiniões tais como a aceitação, a condenação e a discriminação, predominando, no entanto, a tolerância. Essas opiniões independem da idade do entrevistado estando relacionadas à sua formação intelectual e à sua abertura para o mundo, o que evidentemente não ocorre entre os ortodoxos, que vivem à parte.

Educação e trabalho da mulher

Possivelmente as opiniões a respeito da educação e do trabalho da mulher possam ser equiparadas àquelas relativas à virgindade. Para Luisa, 28a, uma das mulheres jovens, apesar do avanço da posição da mulher na atualidade, "sempre sobra para a mulher, não tem jeito."

Rafael, 28a, comerciante, solteiro, assume uma posição que vai de encontro às aspirações das mulheres da sociedade ocidental:

Tem que estudar, se formar e trabalhar. Para mim, eu procuro. Sempre procurei uma mulher que trabalhasse ou que tenha trabalhado. Porque hoje em dia não dá para um só bancar, como era antes, a despesa da casa. Então eu acho que se a mulher fica dentro de casa sem fazer nada, ainda mais quando não tem filho, pensa besteira; vira uma mulher fútil, sem princípios, sem conversa, sem diálogo, e acaba, às vezes, estragando o próprio casamento.

Mauro, 36a, ortodoxo, casado, pai de uma filha com outro filho a caminho, pertencente à segunda faixa etária, mostra a contradição entre a educação “à moda antiga” e as necessidades atuais que obrigam a mulher a trabalhar:

Eu sou... eu acho que sou pouco quadrado com relação à posição da mulher. Em termos modernos eu acho que a mulher não pode mais ficar em casa à toa, acho que isso já passou. Mas, eu acho que ainda sou um pouco quadrado no sentido de que o homem e a mulher são diferentes. Eu acho que existem diferenças físicas e biológicas. (...) Então eu acho que mulher tem que trabalhar e tem que estudar. Agora eu acho que a mulher tem que se dedicar aos filhos, porque o homem nunca, com raríssimas exceções, o homem nunca vai ser tão bom quanto a mulher. Mas, infelizmente, com a emancipação da mulher, o salário do homem já não sustenta mais a casa. Então os dois têm que trabalhar. Eu gostaria que minha mulher dedicasse bem mais aos nossos filhos do que ela dedica agora. Isso quer dizer, trabalhar menos e se possível ter uma função de meio horário, mesmo mal remunerado. Eu acho que é muito importante a mulher se dedicar à família, muito importante.

Entre as mulheres da mesma faixa do Mauro, Ivana, 37a, discute a dificuldade de conciliar o trabalho com a criação dos filhos. Para Dora, 43a, “é importante para a mulher ter uma profissão, mesmo que não trabalhe”. Denise, 42a, ortodoxa, aponta para as alterações dos papéis de pai e de mãe na sociedade atual, realçando a importância da mãe para a preservação do judaísmo. Todas as mulheres de idade entre 36 e 55 anos trabalham. Novamente, o homem e a mulher ortodoxos apresentam opiniões semelhantes embora aceitem o fato de que as mulheres têm que trabalhar para também participarem financeiramente das despesas da família.

Discutindo a questão da mulher trabalhar fora, David, 65a, do terceiro grupo etário, respondeu: “Eu acho que hoje a situação obriga e ... é necessário que ela trabalhe, porque não tem uma diferença entre homem e mulher hoje. Um se apóia no outro hoje”.

Inácio, 58a, vai além da simples aceitação do trabalho da mulher:

Eu acho que deveria haver realmente uma igualdade maior de cargos e de salários. Então eu acho que deveria ter o mesmo nível salarial, mesmo nível de aceitação e comportamento.

José, 60a, acha que é

fundamental a mulher estudar e trabalhar: Conhecer a vida e procurar saber. Foi assim que a gente criou as meninas (as enteadas). Estudaram, se formaram e foram para o mercado de trabalho.

Naum, 60a, considerado um intelectual importante no mundo judaico da cidade de São Paulo em razão das suas atividades religiosas, é categórico na sua afirmação:

Com certeza absoluta, a mulher deve estudar tanto quanto o homem, deve também trabalhar dentro da área que escolher, dentro das suas possibilidades. Lógico que ressalvada as condições da maternidade que tem que cuidar, gravidez é um período complicado, porque filho, às vezes, têm necessidade de mãe. Então vamos achar um horário compatível. Mas sem dúvida nenhuma, no mundo moderno, mulher deve estudar completamente e trabalhar também.

Pelo visto a totalidade dos entrevistados reconhece que, “nos tempos modernos” a mulher deve estudar e trabalhar fora de casa. Mesmo Mauro, 36a, judeu ortodoxo, que se considera um pouco “quadrado”, está de acordo. Afinal, constata ele, hoje em dia, é impossível sustentar a família somente com o salário do marido.

Divisão das tarefas domésticas

Se todos os entrevistados são favoráveis ao trabalho da mulher fora de casa no plano do discurso, como fica essa questão no plano da ação? Os maridos estariam compartilhando as tarefas domésticas ou as mulheres estariam enfrentando uma dupla jornada de trabalho? Vejamos o que acontece, segundo os relatos dos entrevistados a respeito da divisão das tarefas da casa e da sua administração.

Para as famílias de classe média, que contam com o trabalho de uma empregada doméstica, essa questão parece prejudicada na medida em que nem o homem e nem a mulher realizam as tarefas domésticas. No caso de Ana, 30a, é a empregada quem faz o serviço da casa. A mãe, que não trabalha fora de casa,

faz as compras. As contas são pagas pela Internet. Se for preciso ir ao banco, é a filha (entrevistada) quem vai. Na casa de Luisa, 28a, que também conta com empregada doméstica, *“não existem tarefas só de homem ou só de mulher. Existem coisas que as pessoas gostam mais de fazer. Meu pai gosta de fazer supermercado, claro que não é uma obrigação”*. Em relação à administração da casa, essa mesma entrevistada afirma que seus pais atuam “em conjunto”.

Na casa de Rafael, 28a, sefardita de origem libanesa, solteiro, morando com os pais, a mãe não trabalha fora e, mesmo tendo empregada doméstica, realiza algumas das tarefas da casa:

Da casa, quem cuida totalmente da casa é minha mãe. Não tem nenhuma divisão de tarefas. A divisão de tarefas, às vezes, quando tem alguma festa e ela precisa de um apoio, de uma ajuda. Daí eu ajudo a buscar as coisas que ela quer ou ir a ao supermercado ou algo do gênero. Porque, senão, normalmente ela que faz toda essa parte, desde supermercado, fazer o próprio alimento, fazer a limpeza da casa junto com a empregada, é mais ela mesmo.

Como podemos explicar o caso dessa família, que apesar de contar com uma empregada doméstica, o fazer comida é uma atribuição da mulher? Rafael explica:

A comida, ela é tipicamente árabe. [risos] Mistura um pouco com a comida portuguesa, aqui do Brasil, brasileira quer dizer. E... vai indo, não tem muita diferença na comida. Temperos fortes, comidas maravilhosas, [risos] que a mãe faz. Somos Kosher¹⁶ dentro de casa.

Nesse caso pertencer à classe média não esclarece a questão. Seguir a tradição da cozinha árabe-kosher, para essas famílias, exige a atuação da mulher na cozinha mesmo quando ela dispõe de empregada.

Sobre a administração dos rendimentos da família, diz Rafael: *“Ela também. [risos]. Ela também. Então eu e o Moisés (irmão) damos uma mão superficial para ela no que ela precisa. Mas ela é que, a grosso modo, mexe com as coisas.”*

No caso do Rafael, a mãe parece desempenhar uma posição central e autoritária dentro da família. Enquanto que nas outras famílias as tarefas administrativas parecem estar mais divididas entre os pais e os filhos adultos. Poderia essa diferença ser explicada a partir da origem do sub-grupo étnico? Essa é uma hipótese a ser considerada, muito embora entre os judeus libaneses e egípcios o pai presente a autoridade máxima dentro da família.

Passando para a segunda faixa etária vemos que, mesmo a necessidade de manutenção da família implicando no trabalho da mulher fora de casa, nem sempre leva à sua auto-determinação, no sentido da administração financeira da casa, como podemos observar da fala do Mauro, 36a, ortodoxo:

Minha mulher trabalha muito mais do que eu. Ela tem um horário, menos flexível do que o meu. Ela trabalha mais e ela ganha mais do que eu. [risos] Então, eu hoje talvez tenha mais funções em casa do que ela. Mas isso a gente não tem uma divisão muito rígida não. Quem puder faz.

Quanto à administração dos rendimentos da família, diz Mauro: “Sou eu, nós dois participamos. Mas normalmente eu que cuido. Normalmente sou eu [quem cuida das contas].”

Vejam os se há divisão de tarefas nas famílias das mulheres dessa segunda faixa etária. Para a Ivana, 37a, que trabalha fora de casa, o marido sobressai em relação aos demais pelo fato de participar tanto da divisão de tarefas, quanto da administração dos rendimentos. Na família de Denise, 42a, ortodoxa, que também trabalha fora de casa, destaca-se a comparação com Israel, onde a família viveu muitos anos: “Aqui no Brasil, abraçei. Tem mão-de-obra extra, ele (o marido) faz menos. Mas ainda colabora com as crianças”. Na administração dos rendimentos da família, o homem parece “o mais apropriado” para lidar com os números.

Na casa da Dora, 43a, ela e o marido trabalham. Eles moram com o filhinho no apartamento da mãe dela, e é esta senhora quem administra a casa. Eles também têm empregada. Marlene, 55a, que mora com o filho, também trabalha e quem cuida da casa é a empregada.

Passando para a terceira faixa etária, assinalamos uma divisão mais tradicional, principalmente, quando a mulher por algum motivo não trabalha fora, como depreendemos da fala de Inácio, 58a:

De certa maneira existe porque... é... eu trabalho em vendas, então eu saio muito, eu visito muitos clientes, mas o meu escritório também é em casa. E Lilian, com a idade que ela já está, que nós temos, que é 58 anos, é muito difícil achar trabalho. Ela é professora e não deu continuidade, não conseguiu mais dar aula. Já tentou de tudo, hoje ela trabalha fazendo tricô e crochê pra vender, mas... de certa maneira ela cuida da casa, ela cozinha, e eu trabalho. Quando é necessário eu participo também. Só não participo da cozinha, que eu não sei cozinhar. Mas o resto, inclusive, por incrível que pareça, o supermercado sou eu quem faço, não é ela.

Nesse caso a administração dos rendimentos da família cabe ao marido:

Sou eu que faço. Porque infelizmente ainda o... todo o ganho de rendimentos é meu, ela não tem, não tem rendimento. O rendimento que ela faz hoje, o trabalho manual que ela tem feito é muito pequeno, dá para alguma coisa. Mas a administração toda da parte financeira é minha. (Inácio, 58a)

Situação semelhante foi encontrada na entrevista com Naum, 60a:

Então, minha esposa costuma dizer que atrás de todo homem de sucesso tem uma mulher cansada. Então, as contas, o que fazer com o dinheiro, o que economizar, aonde aplicar, o que comprar, o que fazer desde que seja uma aplicação, eu decido. Os pagamentos e toda a parte de administração de contas, o que precisa pagar, o que precisa comprar e tudo o mais, a esposa que faz.

Embora José tenha 60 anos de idade, a divisão de tarefas na sua casa se aproxima daquela encontrada entre os casais mais jovens:

Acho que a gente faz em conjunto isso. Houve uma época que quem mais trazia recursos para dentro de casa era eu. Mas, a partir de certo momento é minha mulher que traz mais recursos que eu. Eu acho que é uma administração compartilhada.

A esposa de José trabalha. É uma profissional da área de educação. Este parece ser o grande diferencial. No entanto, mesmo quando a mulher trabalha no comércio ao lado do marido, a divisão tradicional se mantém como se depreende da fala de David, 65a:

Bom, a parte de gastar é com ela. A parte de financiamento é comigo. Então... É equilibrado. Ela passa os cheques e depois passa o talão para mim, para eu marcar lá o que ela gastou. Para cuidar, para não estourar a conta.

Talvez, premidos pelas circunstâncias econômicas, alguns entrevistados reconheçam a necessidade do trabalho da mulher fora de casa, mesmo entre o(a) ortodoxo(a) entrevistado(a). Outros assumem uma posição mais igualitária apontando a necessidade de uma companheira que também tenha instrução e com quem possam compartilhar a vida. Como todos os entrevistados pertencem às classes médias, contando uns com mais recursos do que outros, o fato de contarem com uma pessoa contratada para exercer as atividades domésticas libera a mulher para o mercado de trabalho, com exceção das mulheres mais velhas das famílias sefarditas. Embora quase todas as entrevistadas estejam trabalhando, tanto as solteiras quanto as casadas, parece haver um consenso de que, apesar de relações mais igualitárias na família, ainda “sobra mais para a mulher.” Para os entrevistados, que moraram em países com mais recursos e com mão-de-obra mais cara, as relações entre homem e mulher e entre ambos e os filhos pareceram mais igualitárias nesses países do que no Brasil no que concerne ao trabalho e à execução das atividades domésticas.

Expectativas em relação ao sexo do filho

Dentro da tradição judaica, o nascimento de um filho do sexo masculino é muito importante; é a cerimônia da sua circuncisão, executada por um *Mohel*,¹⁷ que irá significar a aliança com Deus. Esse ritual está presente em todos os subgrupos étnicos judeus, sendo que entre os sefarditas de origem árabe, quando o primeiro filho do casal é homem, essa cerimônia ganha uma importância ainda maior, por se tratar de uma organização familiar mais centrada na autoridade paterna do que aquela constituída por judeus askenazi. Não podemos esquecer que, excetuando o judaísmo reformista¹⁸, é ao homem que cabe o exercício das preces e a sua condução dentro da sinagoga. Esse fato conduziu a uma certa contradição na Europa Oriental, conforme já assinalamos, em que a mulher poderia até mesmo manter a família, o que não alterava o seu *status* religioso. Todavia, o papel da mulher no exercício doméstico da religião é fundamental, na medida em que lhe cabe os cuidados dos alimentos, segundo o ritual *Kasher*, a preparação da casa para o *Shabat* e para os demais dias do calendário judaico, como o *Pessach*, com suas comidas próprias. Além disso, a transmissão da identidade étnica judaica, de acordo com a lei rabínica, se dá através da mãe: é judeu todo aquele filho de mãe judia.

Vejamos como os entrevistados lidam com essa questão, começando com Mauro, 36a, ortodoxo:

Quando nasce menino tem o Brit Milá, a circuncisão. Quando nasce menina, a gente faz uma cerimônia de dar o nome, que é feita na sinagoga com o Rabino. É um costume também dentro das possibilidades de cada um da gente fazer o Kidush¹⁹, que é oferecer alguma refeição para os nossos convidados. É um costume. Se nascer menino, vamos tentar fazer no oitavo dia, se o neném puder, a cerimônia de circuncisão com uma pessoa especializada. Dentro das nossas possibilidades. Se a gente puder pagar a gente faz num buffet. Se não puder, a gente faz no salão de festas do prédio mesmo. (E sobre a questão do sexo ao nascer?) Olha! Pra gente não faz a menor diferença, nós ficamos felizes com qualquer um dos dois.

Provavelmente a opinião de Mauro diz respeito ao fato dele ser ortodoxo moderno. Os ortodoxos tradicionais, tais como os que pertencem ao *Chabad*, demonstram uma clara preferência pelo nascimento dos filhos homens e não são favoráveis à regulamentação da fecundidade.

Entre as mulheres dessa segunda faixa etária, encontramos o seguinte: Ivana, 37a é judia secular, mas segue algumas das tradições. Fez o *Brit Milá* nos

dois filhos. Um ponto ela tem em comum com Mauro, 36a: ambos não aceitam a oportunidade dada pela tecnologia que permite conhecer o sexo da criança antes do seu nascimento. Na cerimônia de circuncisão, Ivana deu os nomes dos avós em hebraico. Essa flexibilidade de escolher um nome para a criança na língua do país, um nome que esteja na moda, é usual entre os askenazi que dão o nome dos avós falecidos em iídiche ou hebraico na cerimônia religiosa. Entre os sefarditas, os filhos recebem o nome dos avós vivos, não levando em conta que o nome tenha caído em desuso.

A questão do nome como uma homenagem ao parente próximo falecido é muito importante, mesmo que o filho seja adotado, como se depreende da fala de Marlene, 55a: *“Ele recebeu o nome do meu irmão. Mas eu tinha uma... uma opção feminina para o nome. Também (em homenagem ao meu irmão). Ah, eu tinha uma opção masculina e feminina.”*

Denise, 42a, se declara ortodoxa rabínica, mãe de dois meninos e de duas meninas, explicita o significado do *Brit Milá*:

E circuncidamos os meninos. Brit Milá é Aliança que dá o vínculo com Deus! As meninas, a gente anuncia na sinagoga que nasceram e tem gente que faz uma festa quando a menina nasce, ou tem quem ofereça um Kidush no Beit Haknésset²⁰.

Notamos uma grande semelhança na atitude religiosa a respeito da circuncisão dos filhos e da importância do nome dado à criança, tanto entre os ortodoxos quanto entre aqueles que se declaram judeus seculares. Não constatamos diferenças entre homens e mulheres. Contudo fica evidente que o nascimento de um menino é muito mais importante do que de uma menina por toda a simbologia que envolve a circuncisão.

A conversa com David, 65a, sobre a expectativa do sexo do filho ao nascer foi marcada pela sua história de vida, um imigrante procedente do Egito:

Eu, pessoalmente, te falo a verdade, eu queria filhos. Eu vou te explicar porquê. Eu tenho quatro irmãs. Como nós éramos imigrantes, elas não tinham contato com rapazes judeus. (No sentido de fazer uma boa escolha. Das quatro, duas casaram com judeus e se separaram, uma ficou solteira e somente uma vive bem com o marido, também judeu) E eu, para não ter filhas e sentir que elas vão sofrer o que minhas irmãs sofreram, então eu preferia ter homens. Esse é o motivo. Mas, eu não tenho nada contra mulher ou contra homem.

Inácio, 58a, procura expressar o sentimento judaico em relação ao nascimento do filho homem:

Eu, na realidade, gostaria inicialmente de ter um filho para poder brincar, andar, jogar bola, que eram as atividades que eu tive quando menino. Então eu gostaria de ter. E aconteceu que meu primeiro filho foi um homem. Mas, eu não vejo que haja necessidade mesmo que seja homem. (...) Agora voltando para o lado do judaísmo, então os judeus, eles sempre acham que eles precisam de um filho homem, para dar a continuidade da própria raça e continuidade do nome, que é muito importante para o judeu.

Naum, 60a, pertencente à elite intelectual judaica, aponta para a alteração da expectativa do filho homem:

Gozado. Eu sempre queria primeiro uma menina e todo mundo achava estranho. Porque as famílias judias sempre têm que ter o primeiro filho, tem que ser homem. No sefardi então mais ainda. Mas eu sempre preferi uma menina, e justamente veio um menino. Vindo com saúde não faz diferença. (E essa questão de sobrevivência do nome, o fato de ser homem?) Eu acho que hoje já tem muito pouco a ver. Eu acho que a mulher está chegando a um patamar de igualdade com os homens que em muitos casos ela é exatamente igual, e em muitos casos até superou o homem. Então essa questão de nome e sobrenome a manter, se a pessoa não é digna o nome não significa absolutamente nada. O nome não vai trazer nenhum valor.

Constatamos que o nascimento de um filho homem é muito importante para as famílias judias, principalmente para as famílias sefarditas e ortodoxas (neste último caso, vinculadas ao movimento *Chabad* e outros grupos semelhantes), nas quais a autoridade do chefe da família é incontestável. A cerimônia do *Brit Milá* é, talvez, a mais importante do judaísmo, pois proporciona a continuidade da aliança com Deus aos descendentes, sendo realizada até mesmo pelos judeus seculares. A escolha do nome do filho ou filha segue diferentes tradições, mas todas têm em comum a continuidade dos nomes dos avós e de parentes próximos. Entre os askenazi, recebem o nome daqueles já falecidos e entre os sefarditas recebem o nome dos vivos. Quando o nome não está na moda ou a criança é do sexo oposto ao do parente homenageado, faz-se uma adaptação do nome masculino para o feminino ou coloca-se o nome em hebraico, traduzindo-se para um nome em português que seja do agrado dos pais. Essa prática é mais comum entre os askenazi do que entre os sefarditas. O sexo dos entrevistados parece não afetar essa importante prática religiosa.

Opinião a respeito do casamento endogâmico e a atuação da comunidade

A manutenção do casamento endogâmico é um dos principais elementos para a preservação da identidade étnica judaica. Há, no entanto, uma grande diferença relativa ao fato de quem é judeu: se a esposa for judia, os filhos nascidos dessa união serão judeus, reconhecimento este atestado pelos rabinos. Se o marido for judeu e a esposa não for, os filhos deste casamento não serão considerados judeus. Neste último caso, se a esposa se converter ao judaísmo, os filhos poderão ser aceitos como judeus, pelos reformistas e conservativos. Entre os ortodoxos, a aceitação dos conversos - seja homem ou mulher - é mais difícil, mas não impossível.

Vejamos como os entrevistados entendem essa questão de acordo com a sua idade e sexo, começando por Rafael, 28a, de origem sefardita-libanesa, solteiro:

É um valor (casar dentro da comunidade) e um princípio meu, antes da minha família. Porque para mim a cronologia é a seguinte: primeiro vem a religião, depois vem minha família, depois vem o resto. É a minha concepção. Como eu fui criado assim, eu absorvi desse jeito e eu gosto desse jeito. Então eu acho que você tem que procurar o que você vai se sentir bem para o futuro que você almeja. O que você almeja? Que o seu filho faça um Bar-Mitzvá, então não tem como você chegar e casar com uma mulher que não seja judia, principalmente quando é a mulher que define a religião.

Rafael conheceu a namorada

[...] através de apresentação. Uma prima dela, que já é casada, tem filhos, freqüenta a mesma sinagoga que eu. E eu sou muito amigo do marido dessa prima dela (...). (Quando casar pretendo que os meus filhos se casem dentro da comunidade) Sim. Sim.

Rafael explica o controle do casamento endogâmico:

Antigamente era uma maneira mais rígida. Você não tinha muita opção. Era imposto. Os pais antigamente impunham aos filhos que era aquilo e eles não tinham por onde escapar. Muitos poucos, se você ver o passado, muitos poucos conseguiram se afastar e casar com pessoas que não eram da religião. Hoje o índice de casamento misto é muito grande, às vezes o tipo de educação que você tem

dentro de casa. Mas tem pessoas que também elas.... para elas não tem grandes valores essa questão de casar com judeu ou com não-judeu. Às vezes você encontra pessoas melhores fora da religião. Eu sei por que eu sempre convivi com pessoas que não eram da religião. Todos os meus relacionamentos foram com pessoas que não eram da religião. Só que chegou num ponto para mim que eu achei que precisava parar, sossegar e traçar uma meta para mim. Então a meta é esta.

E, realmente, Rafael cumpriu a sua meta, casou-se com a sua namorada, também sefardita: “São duas pessoas que já têm uma meta a querer seguir. Estão se juntando para ver se conseguem conciliar essas metas juntos”.

Entre as entrevistadas dessa faixa etária, Ana, 30a, cujo pai é católico e a mãe é judia secular, o casamento exogâmico não se constitui em um problema. Luisa, 28a, que namora um rapaz não-judeu, mostrou-se preocupada a respeito do futuro: “(O casamento endogâmico) É um valor para minha família, é importante. É um valor pra mim também.” Mesmo essa última entrevistada, que não é religiosa, mostra o seu apego à tradição judaica.

Como era de se esperar, os judeus ortodoxos mostram-se preocupados com a assimilação que seria resultante dos casamentos exogâmicos e que implicaria na perda da cultura judaica. É o que se depreende da fala do Mauro, 36a, ortodoxo moderno, casado, uma filha:

Na minha família muito próxima não tem (casamentos mistos). Mas, na minha família... um pouquinho distante... acho que são primos de não sei que grau, tem, existe. A questão que... Eu penso o seguinte: acho que a gente tem que se casar com pessoas que têm valores próximos aos nossos. Eu acho que quando a gente casa com uma pessoa que tem valores muito diferentes isso causa conflito. Acho que o conflito é inevitável. Eu acho que isso (o casamento misto) descaracteriza um pouco a comunidade, e diminui o número de judeus, que já é muito pequeno no mundo. Então quase todos os judeus casam com não-judeus lá (em Belo Horizonte, cidade de origem). Praticamente todos. Isso quer dizer que em alguns anos não vai ter mais comunidade judaica. Então eu acho que a assimilação em grandes proporções tem um lado muito negativo que é a perda da identidade cultural. Então, eu sou a favor, mas não em grandes proporções. E eu acho também em termos pessoais, em resumo. Eu acho que a gente deve sempre se casar com quem tem os mesmos valores do que a gente, porque senão o casamento não vai prá frente. (Conheci a minha esposa) Numa festa. [risos] Simples assim. Aqui em São Paulo. Prefiro (que os meus filhos se

casem dentro da comunidade), claro que eu prefiro, com certeza. Eu acho a cultura judaica muito bonita e eu quero dar continuidade. Eu acho que se eles não se casarem dentro da comunidade, a gente vai perder essa cultura, a gente vai perder isso que a gente estuda, que a gente pratica. Então eu acho muito importante que eles se casem dentro da comunidade judaica.

Ao discutir as possíveis complicações que podem gerar os casamentos mistos, Mauro faz um paralelo com a diversidade religiosa existente entre os judeus:

Dentro da nossa religião existem várias correntes de pensamento. Existem mais religiosos, um pouquinho menos, até os nada religiosos. Entre os mais religiosos e menos religiosos já existe conflito. Conflito de valores mesmo.

Em sua opinião, as medidas que são tomadas para se evitar o casamento exogâmico são mínimas:

[risos] É quase não, é insignificante o que se faz para evitar o casamento misto. Eu não sei como é nas outras religiões. Eu acredito que todas as religiões têm algum trabalho nesse sentido por menor que seja, de manutenção, de tradição.

Diferente dos tempos passados:

Eu acho que antigamente as comunidades todas eram mais fechadas. E preservavam mais a cultura. Eu acho que o que pode e deve ser feito pela comunidade judaica, e eu acredito que também pelas outras comunidades, mas o objetivo não é só evitar casamentos entre comunidades. Não. O que eu acho que se deve fazer é ensinar cultura desde cedo. Eu acho que a religião é importante, porque é a religião que trouxe para a nossa sociedade os valores éticos e morais. Então eu acho que as nossas crianças têm que ser ensinadas desde cedo a ter ética, moral e se comportar bem, para que não sejam só bons cidadãos no futuro, mas também para que mantenham seus valores e casem entre si também.

Vejamos as opiniões das mulheres dessa faixa etária a respeito do tipo de casamento. Ivana, 37a, mãe de dois filhos, não considera um problema o casamento exogâmico e o fato de ter-se casado com judeu foi uma “coincidência”. Marlene, 55a, mãe solteira de um filho adotivo, aponta para a importância relativa do casamento endogâmico:

Eu acho que é importante. Porque eu acho que é importante é... A não ser..., quer dizer, eu também acho que não é muito... Caso não seja endogâmico, eu acho que tem que ter uma orientação única dentro da casa, quer dizer, por causa dos filhos.

Dora, 43a, cujo marido tem uma remota origem judia, considera importante o casamento endogâmico:

Seria interessante (dentro da comunidade). Assim, você pode casar com alguém que não seja da comunidade, contanto que tenha respeito. Então eu acho que é meio complicado depois com os filhos.

Nessa faixa etária, assim como na primeira, predomina a preocupação com a manutenção do casamento endogâmico e com a criação dos filhos dentro do judaísmo - mesmo entre os não ortodoxos.

David, 65a, pai de dois filhos, discute a importância do casamento dentro da coletividade judaica:

Bom, a minha formação eu acho que sim. Então meus pais me deram uma formação de judeu. Então eu quero ser judeu. Quero que meus filhos casem com judeu, para não ter aquela diferença. Porque os filhos... Os netos vão sofrer, porque a mãe vai querer puxar para o lado dela, então... deixa confuso lá os filhos. Foi então o que aconteceu com o primo meu, que ele separou. Os filhos fizeram Bar Mitzvá, Brit . Eles vão na sinagoga e não se sentem bem. A mãe, ela fazia até Kosher, tudo e no fim separaram. Eu acho que, lógico, ela voltou para a religião dela, porque é normal isso.

Inácio, 58a, casado, pai de dois filhos, aponta para a necessidade da tradição com o intuito de preservar a identidade judaica:

Pela tradição judaica, olhando desse ponto de vista, eu acho que é muito mais natural que haja ainda o casamento entre os judeus. Para a perpetuação da própria raça e da tradição. Mas... os meus filhos, eu gostaria que os dois casassem com judeus. Porém, se ocorrer que não casem, não vai ser por isso que eu vou repudiar e vou renegá-los. A complicação que provoca (o casamento misto) é quando um dos... o judeu ele quer seguir a sua própria tradição, sua própria religião e o outro não segue, é que começam a haver os conflitos familiares.

Da entrevista de Inácio se depreende como o ambiente judaico familiar exerce uma grande importância na socialização da criança dentro da tradição e dos valores judaicos, daí a preservação do casamento endogâmico.

Naum, 60a, casado, pai de dois filhos e avô de uma neta, explicita o que representa o casamento endogâmico:

Sem dúvida nenhuma (o casamento dentro do grupo judaico é um valor para a minha família) Eu sempre digo, 'O judeu não é melhor que o não-judeu, e não é pior. Ele é apenas diferente, com características próprias.' Então melhor seria se judeus apenas se casassem entre si, se eu quiser manter os valores do judaísmo. E não faltam pessoas judias para casar. Nosso povo tem bastante variedade. Quando casa uma pessoa judia com uma não-judia, é muito complicado. Sem dúvida nenhuma, faço questão absoluta que eles (meus filhos) se casem (dentro da comunidade judaica). Meu filho casou dentro da comunidade judaica. Eu não posso mandar neles. A vida é deles. Eles vão fazer o que quiserem. A minha preferência é essa. Eles sabem da minha preferência, mas... cada um é dono do seu nariz. (Como se controlava a opção conjugal ao longo das gerações) Em muitas épocas foi muito mais fácil não haver a assimilação porque o judeu era perseguido, era discriminado, vivia em gueto. Então era o não-judeu que obrigava o judeu a viver no meio da sua própria comunidade. Então era muito difícil ele casar fora da comunidade. O problema era violentíssimo da parte dos judeus e muito maior ainda na parte dos não-judeus. Então era mais fácil manter a comunidade porque havia esse tipo de perseguição.

Nessas últimas colocações de Naum vemos a importância da atuação da sociedade abrangente: quando se trata de uma sociedade estamental ou até mesmo de uma sociedade de classes em que há discriminação, o grupo minoritário tende a casar-se entre si. Quando, pelo contrário, trata-se de uma sociedade em que o preconceito aparece mais diluído, como a brasileira, há uma maior possibilidade de casamentos exogâmicos.

A família, como agente socializador da afirmação da identidade judaica, parece desempenhar um papel muito mais forte do que a escola judaica. Mesmo a escola não-judaica passando os rituais religiosos da maioria católica, não é suficiente para quebrar o aprendizado religioso realizado na família e nas demais agências socializadoras, tais como a sinagoga e as associações juvenis.

Além dessa observação da família como agente socializador encarregado da transmissão das tradições e dos valores judaicos, constatamos que a maioria dos entrevistados mantém um apego à herança judaica transmitida pelos pais e avós - esse o principal argumento utilizado pelos defensores do casamento

endogâmico. Além dessa preocupação, encontramos o receio, o estranhamento em relação ao não judeu, através do argumento de que esses casamentos “não dão certo”, seguido da ansiedade a respeito do rumo religioso que os filhos adotarão, mesmo em caso da mãe ser judia. Quando a mãe é convertida ao judaísmo, há o questionamento a respeito da sua conversão e casos foram contados de mulheres conversas que, diante da separação, retornam à sua religião original. Então perguntam os entrevistados: “E os filhos, ficarão de qual lado? Que religião seguirão?”

Para os entrevistados ortodoxos integrados em alguma comunidade ortodoxa, seja ela *Chabad* ou alguma outra semelhante, a ameaça do casamento misto é ainda mais séria. Para começar, para eles já se trata de “casamento misto”, quando um dos cônjuges é judeu não-ortodoxo - não haveria a garantia do prosseguimento dos rituais religiosos e nem da manutenção de um lar *Kasher* - ou quando se trata de um casamento askenazi-sefardita, uma vez que caberá ao pai a transmissão dos costumes e dos rituais religiosos, implicando na adequação da esposa aos procedimentos do marido. Não é qualquer conversão que é aceita pelos ortodoxos, e sim aquelas realizadas por rabinos ortodoxos respeitados pela comunidade. Dessa forma, a atuação das comunidades ortodoxas e sua grande preocupação de caráter ritualístico²¹ para a preservação do casamento endogâmico é impressionante, apesar dos seus membros acharem que as instituições judaicas não atuam o suficiente para a preservação do casamento interno ao grupo.

Apesar do grande número de casamentos mistos, um indicador da integração do grupo judeu à sociedade brasileira, encontramos um número respeitável de entrevistados para os quais o casamento endogâmico representa um valor, corroborando assim para a persistência do grupo étnico judeu.

Considerações finais

A partir da análise das informações aqui reunidas, constatamos que a adaptação de imigrantes judeus e seus descendentes entrevistados, pertencentes à camada média e média-alta, na cidade de São Paulo, se manifesta através das semelhanças encontradas nos novos padrões de relacionamento entre os membros das famílias das camadas médias urbanas do país, no que diz respeito a um padrão de relacionamento mais igualitário entre maridos e esposas e entre pais e filhos (Berquó, 1998). Esses padrões se manifestam através da liberação sexual; de uma divisão maior das tarefas da casa entre homens e mulheres; da participação maior dos pais na criação dos filhos; no reconhecimento do direito da mulher à educação e do respeito ao seu trabalho. Em relação aos arranjos familiares, também encontramos semelhanças com a sociedade luso-brasileira, através da existência de uniões consensuais. Ainda de forma semelhante, os jovens desse grupo étnico, mesmo quando já estão trabalhando, persistem morando com as suas famílias.

Em relação à idade média para o casamento, encontramos entre os jovens judeus uma tendência para o casamento a partir dos 30 anos de idade, tanto da parte do homem quanto da mulher, diferenciando, portanto, da idade média dos jovens luso-brasileiros, que se casam mais cedo (Berquó, 1998). A exceção fica por conta dos ortodoxos que são a favor do casamento em torno de 18 anos para as meninas e dos 20 e poucos anos para os meninos. Os ortodoxos ligados ao movimento *Chabad* e a outros semelhantes, incluindo os ortodoxos modernos, são favoráveis à manutenção da virgindade tanto feminina quanto masculina. Os primeiros também são, de modo geral, contrários à regulamentação da fecundidade, não sendo esse o caso dos nossos entrevistados ortodoxos.

Em relação à preservação da identidade étnica encontramos um contínuo refazer dessa identidade no sentido de afastamento por meio de casamentos mistos ou do desinteresse pela sua preservação mesmo quando os dois cônjuges são judeus - o que é um indicativo de aceitação do grupo minoritário. Ao mesmo tempo encontramos casos de incorporação ao grupo judaico através da conversão de mulheres na sua maioria²². Os rituais religiosos relacionados ao ciclo da vida persistem entre a maioria dos entrevistados, todavia nem sempre de forma completa. Enquanto o judaísmo liberal parece encontrar-se em crise, tem havido um recrudescimento do judaísmo ortodoxo pela criação de novas sinagogas, de casas de estudo e de escolas próprias.

O processo de adaptação dos diferentes grupos judeus à cidade de São Paulo tem levado à aproximação uns dos outros e à diluição das diferenças através de casamentos e de frequência a sinagogas e centros de recreação em comum.

A vida na cidade de São Paulo dificulta os contatos familiares tanto dos membros do grupo étnico quanto dos demais moradores da cidade. As possibilidades de contato mais frequentes se restringem àqueles que moram no mesmo bairro dos seus familiares. Mesmo assim, as relações familiares e de amizade - internas ao grupo ou entre os seus membros e os não-judeus - parecem muito próximas. A organização familiar judaica parece relacionada ao padrão de organização familiar do país, onde as relações familiares são bastante coesas (Kuznesof, 1988/1989). Do mesmo modo que as barreiras étnicas são o suficientemente permeáveis para permitir a interação e a sociabilidade entre os subgrupos judeus e a sociedade mais ampla.

As relações de gênero parecem explicar as conseqüências da imigração do casal ortodoxo e dos seus filhos que moraram em Israel por muitos anos. Com a vinda para o Brasil houve uma reformulação da distribuição das tarefas e da administração da casa. No entanto, nos dois casos de ortodoxos encontrados, o fato da mulher trabalhar fora e de dispor dos serviços de uma empregada doméstica atenua as relações de dominação de gênero que parecem se destacar nas famílias ortodoxas. As relações de gênero entre os judeus não-ortodoxos

parecem mais igualitárias assemelhando-se àquelas mantidas entre os não-judeus - ambos os grupos pertencentes às camadas médias e médias-altas, habitantes dos meios urbanos.

Como vimos, os homens e o masculino judeus não constituem um grupo homogêneo. Eles diferem entre si pelo fato de uns deterem mais poder do que outros, como é o caso de Naum, 60a, que detém o conhecimento religioso judaico. Além disso, cabe aos homens a administração do dinheiro recebidos por eles e pelas esposas. Eles também diferem em relação às mulheres, pois apesar da tendência observada a um padrão de relacionamento mais igualitário entre maridos e esposas, ainda “sobra mais para a mulher”, como diz Luisa, 28a. De forma semelhante, as mulheres judias e o feminino judeus não são homogêneos. Algumas mulheres apresentam uma postura mais aberta para o mundo, até mesmo desafiadora, enquanto que outras, apesar de exercerem atividades remuneradas, demonstram uma posição de submissão em relação ao marido. As diferenças entre homens e mulheres judeus podem ser explicadas a partir da sociedade brasileira e do seu pertencimento às camadas médias e médias altas, considerando que em todas as famílias dos entrevistados(as) encontramos a presença de uma empregada doméstica, liberando assim a mulher para o trabalho remunerado fora de casa e afetando a divisão das tarefas domésticas entre maridos e esposas. Ainda de forma semelhante à sociedade brasileira, os laços familiares são mais coesos se comparados com as relações familiares encontradas nas famílias do Primeiro Mundo. O que diferencia as atitudes de homens e mulheres judeus brasileiros em relação aos não-judeus brasileiros? O fato de procurarem preservar a sua prática religiosa através da manutenção do casamento endogâmico, o que é difícil numa sociedade como a brasileira em que há uma maior aceitação dos judeus do que em outras sociedades.

Notas

1 - Agradeço as valiosas contribuições de Elza Berquó, Maria Filomena Gregori, Célia Sakuria e Oswaldo Truzzi, colegas da caminhada na pesquisa que originou este trabalho.

2 - Os judeus não constituem um grupo étnico homogêneo. Apresentam diferenciações baseadas em diferentes procedências, línguas, costumes diversos e variedade de ritos. Referimos-nos às diferenças existentes entre os judeus da Europa Oriental, os judeus de língua alemã, os judeus sefarditas e os judeus orientais. Os judeus procedentes da Europa Central e Oriental são chamados de *ashkenazim*, no plural; *ashkenazi*, no singular), do original *Ashkenaz*, palavra hebraica que designa Alemanha, e refere-se ao judeu ou à tradição judaica dessa origem. O nome *ashkenazi* tem sido utilizado com esse significado desde o século XVI. Numa adaptação à grafia portuguesa, pode-se encontrar esses termos sem o “h”, ou também substituindo o “k” pelo “qu”, tais como asquenazes ou asquenazim. Os sefarditas (em hebraico,

sefardi no singular e sefardim no plural) compreendem os judeus procedentes da Península Ibérica e do Sul da Europa; os seus descendentes e os judeus do Oriente Médio. O nome hebraico *Sefarad* é de um reino na antiga Armênia, que os rabinos medievais identificaram como Espanha. A partir da palavra *Sefarad*, esses judeus são também designados sefarditas. Os askenazim seguiam as práticas religiosas e as tradições dos rabinos e dos sábios da Palestina. Os sefarditas prosseguiram e elaboraram as práticas e tradições dos judeus na Babilônia. Os judeus askenazim distinguem-se dos judeus sefarditas pelo seu estilo de pensamento, a sua pronúncia do hebraico, aspectos da sua liturgia, costumes, hábitos alimentares e cerimoniais. Os askenazim falam iídiche, uma língua formada pelo alemão da Idade Média, com palavras eslavas e em hebraico, e escrita também em hebraico. A língua falada pelos sefarditas é o ladino, um dialeto espanhol. O ladino, inicialmente, baseou-se nos dialetos hispânicos dos séculos XIV e XV e, até o início do século XX, foi escrito em hebraico e seus caracteres se diferenciam da forma quadrada própria da escrita hebraica. Trata-se de uma escrita cursiva usada pelos judeus espanhóis na Idade Média. Os judeus sefarditas escreveram na sua maioria em árabe, mesmo quando escreviam sobre a Torá e o Talmud. Quando os judeus sefarditas foram expulsos de Portugal e da Espanha, eles se estabeleceram ao longo da costa do Mediterrâneo, na Holanda e na Inglaterra e nas suas colônias. Atualmente, o termo sefardita designa qualquer judeu que siga os rituais sefarditas, quer seja de ascendência espanhola ou não. Apesar de uma grande parte destes não ser de origem ibérica, e sim asiática e oriental. Na sua mais ampla acepção, sefardita é todo aquele que não é askenazi (Sayeg, 1977: 18). A questão da localização geográfica é de certo modo ultrapassada pela ideia de cultura, significando principalmente padrões de rituais religiosos e de alimentação. Judeus do Oriente Médio, do Norte da África e os judeus orientais encontram-se entre os sefarditas (Rosten, 1972: 643-645; 682-683). Os judeus-alemães podem ser considerados um grupo à parte, originalmente askenazim, que a partir do final do século XVIII foram atraídos pelo Iluminismo, desenvolvendo a *Haskalá* ou o Iluminismo Judaico, abandonando o iídiche e adotando o alemão. (Kosminsky, 1985: 20-21). Os judeus orientais se dispersaram a partir da Palestina em direção ao Leste, até o Iraque, Iran, Afeganistão; em direção Sul, até a Península Arábica; e em direção Sudoeste ao Egito e, a partir dali para os demais países do Norte da África. Esses judeus nunca viveram na Europa, pois se trasladaram da Palestina para outros países asiáticos e africanos. Falam a mesma língua dos países onde viveram. (Sayeg, 1977: 16).

3 - Com exceção da religião, afirma Rachel Mizrahi que, “os judeus da Moóca aproximaram-se dos ‘sírio-libaneses’, cristãos e muçulmanos e com eles mantinham negócios. O idioma comum, a estrutura patriarcal de suas famílias, a comida, a música e a dança foram fatores de identificação, gerados na milenar convivência, em terras árabes do Oriente Médio” (Mizrahi, 2003: 133).

4 - Os judeus-orientais procediam “de sinagogas conservadoras do Oriente-Médio” (Mizrahi, 2003: 90), e hoje, “a maioria dos freqüentadores das sinagogas é de origem egípcia”, tendo aderido ao *Beit Chabad*, movimento religioso hassídico (Mizrahi, 2003: 191). Essas lideranças conservadoras, em termos religiosos e políticos, têm desempenhado um papel cada vez mais proeminente em relação às lideranças dos judeus-alemães liberais e conservativos e dos judeus da Europa Oriental nas instituições da coletividade. Paralelamente a isso, tem crescido a ortodoxia entre os judeus de ascendência europeia-oriental (Topel, 2005). Um sinal do crescimento da ortodoxia no mundo?

5 - Welzer-Lang identifica “entre os grandes-homens aqueles que têm um poder político, religioso (ou mágico), econômico, bélico, administrativo, científico, universitário etc, (...) esse poder, instituído e instituidor, com os privilégios que os homens obtêm de suas funções nas relações com as mulheres e os homens.” (Welzer-Lang, 2004: 123)

6 - O número de entrevistados diz respeito à procura da diversidade e não da uniformidade como repetição, uma vez que estamos trabalhando dentro da proposta de Burawoy do método do estudo de caso ampliado (Burawoy, 1991).

7 - Como um sinal de mudança das tradições, a moça convence o pai a recusar a oferta e a aprovar o seu casamento com aquele a quem ama.

8 - *Crossing Delancey* é uma comédia romântica, lançada em 1988, dirigida por Joan Micklin Silver, baseada na peça de Susan Sandler, que também escreveu o roteiro. É estrelado por Amy Irving e Peter Riegert. Mais detalhes, confira: http://en.wikipedia.org/wiki/Crossing_Delancey

9 - *Ketubá*, contrato de casamento.

10 - *Bar-Mitzvá* compreende o ritual através do qual o menino judeu de 13 anos de idade é admitido como membro adulto da comunidade judaica. *Bat-Mitzvá*, ritual semelhante, desempenhado pelas meninas judias aos 12 anos de idade.

11 - Em iídiche, *Oifruf*, o noivo é chamado para a leitura da Torá alguns dias antes do casamento.

12 - *Mikve*, do hebraico: “casa de banhos rituais utilizada, principalmente, para a purificação da mulher após o período menstrual, com o objetivo de que a vida marital seja recomeçada”. (Topel, 2005: 297).

13 - Em relação aos dados censitários analisados por Elza Berquó (1998) referentes à idade média legal no ato do casamento no país, encontramos que “em 1994, os homens se casaram, em média, aos 27,6 anos, idade equivalente àquela registrada vinte anos antes. O mesmo sucedeu com as mulheres, cuja idade quando do casamento civil variou de 23,7 a 24,1 anos entre 1974 e 1994.” (Berquó, 1998: 416). Na nossa pesquisa, encontramos uma tendência para o casamento a partir dos 30 anos de idade, tanto da parte do homem quanto da mulher, o que pode ser um indicativo de alteração das relações entre os sexos, com exceção dos ortodoxos que persistem casando-se jovens, as mulheres em torno dos 18 anos e os homens por volta dos 20 anos. A autora aponta também para o crescimento do número de uniões conjugais sem vínculos legais e de arranjos monoparentais na família brasileira nas últimas décadas, dados esses que vão de encontro às informações desta pesquisa.

14 - “Crescei e multipliquei”.

15 - Mostra Elza Berquó (1998) que, “Morar sozinho em um domicílio é uma situação que apresenta índices ascendentes no conjunto dos arranjos domésticos. De 5,8% em 1970, o número dessa configuração cresceu para 6,5% em 1980 e para 8,1% em 1995.” No entanto, esse crescimento “está longe de ter o peso relativo que tem em alguns países do chamado Primeiro Mundo, como a Grã-Bretanha, por exemplo, onde o percentual de sozinhos corresponde a 25% da população, mesmo levando-se em consideração os contextos culturais e políticos diferentes.” (Berquó, 1998: 432-433). Destaca a autora que morar sozinho “tem significados distintos conforme a faixa etária em que se encontra o indivíduo. (...) Predominam, entre os

sozinhos, as pessoas com sessenta anos ou mais, o que correspondeu a 43% em 1995, mulheres em sua maioria” (Berquó, 1998: 434). A Tabela 9, “Estrutura etária de homens e mulheres que moram sozinhos Brasil, 1980 e 1995,” elaborada a partir dos dados da Fundação IBGE, censo de 1980 e PNAD de 1995, evidencia um decréscimo da percentagem de jovens, da faixa etária de 15 a 29 anos: em 1980, 25,1% de homens e 9,4% de mulheres moravam sozinhos, e o ano de 1995, registra 20,5% de homens e 8,0% de mulheres residindo nessa situação (Berquó, 1998: 434). Esses dados são corroborados por Carlos Welti para toda a América Latina: “A juventude latino-americana de hoje permanece mais tempo em casa com seus pais do que antes. Isso é devido ao aumento de anos empregados em estudar e à dificuldade em encontrar um trabalho pago que preencha as suas aspirações” (Welti, 2002: 283. Tradução nossa).

16 - *Kosher* em iídiche; *Kasher* em hebraico (adjetivo); *Kashrut* em hebraico (substantivo). Os procedimentos utilizados para manter a casa, cozer os alimentos segundo os rituais.

17 - *Mohel*, em hebraico, pessoa especialmente designada para essa finalidade dentro da comunidade.

18 - Judaísmo reformista, uma corrente do judaísmo que surgiu na Alemanha e que foi bastante influenciada pelo protestantismo. Nesse grupo a mulher pode exercer o mesmo papel que o homem na sinagoga, inclusive ser ordenada rabina. Essa corrente está muito pouco representada no Brasil e na cidade de São Paulo, onde a presença maior é de judeus conservativos, tradicionais e ortodoxos. Enquanto que entre os conservativos, homens e mulheres podem sentar-se na sinagoga uns ao lado dos outros, entre os tradicionais e os ortodoxos, as mulheres são mantidas à parte, separadas por uma cortina ou colocadas no primeiro andar, se os homens estiverem rezando no térreo.

19 - *Kidush*, a benção do vinho oferecida por alguém na sinagoga.

20 - *Beit Haknésset*, em hebraico, a sinagoga.

21 - Afirma Marta Topel (2005), baseando-se em vários autores, que “o termo ortodoxia é inapropriado para designar os judeus observantes, já que o que distingue os judeus que ficaram conhecidos como ortodoxos não é a doxa (a crença), e sim um estilo de vida fixado no ritual”. (p.50).

22 - Esses casos de conversão de mulheres não foram discutidos neste artigo.

Referências bibliográficas

ALEICHEM, Sholem. *Tevye the Dairyman and the Railroad Stories*. Nova York: Shochon Books, 1996.

BERQUÓ, Elza. Arranjos familiares no Brasil: Uma visão demográfica.. In: NOVAIS, Fernando; SCHWARCZ, Lilia M. (orgs). *História da vida privada no Brasil*. vol.4. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. Pp. 411-437.

BURAWOY, Michael. *Ethnography Unbound*. Berkeley: University of California Press, 1991.

DECOL, René D. Judeus no Brasil: explorando os dados censitários. *Revista Brasileira de*

- Ciências Sociais*, São Paulo, n. 46, 2000, 1 CD (Coleção da Revista Brasileira de Ciências Sociais, ANPOCS, 25 anos)
- FAUSTO, Boris. *Negócios e ócios: histórias da imigração*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- FEBROT, Luiz Israel. Cidades judaicas: Gênese. In: MEDINA, Cremilda (org.). *Paulicéia prometida*. São Paulo: CJE/ECA/USP, 1990.
- KOSMINSKY, Ethel. Questões de gênero em estudos comparativos de imigração: mulheres judias em São Paulo e em Nova York. *Cadernos Pagu*, n. 23, julho-dezembro, 2004. pp. 279-328.
- _____. Os judeus no bairro do Bom Retiro (São Paulo: 1925-1955). *Cadernos CERU*, São Paulo, série2, n. 13, 2002, pp. 47-71.
- _____. Memórias da infância: As filhas de imigrantes judeus no Brasil. In: *Cadernos CERU*, série 2, n. 11, 2000, pp. 47-63.
- _____. *Rolândia a Terra Prometida: Judeus refugiados do Nazismo no Norte do Paraná*. São Paulo: FFLCH/Centro de Estudos Judaicos/USP, 1985.
- Kuznesof, ElizabethA. A família na sociedade brasileira: parentesco, clientelismo e estrutura social (São Paulo, 1700-1980), *Revista Brasileira de História*, São Paulo, vol. 9, n. 17, set. 1988/fev. 1989, pp. 37-63.
- LESSER, Jeffrey. *O Brasil e a questão judaica: imigração, diplomacia e preconceito*. Rio de Janeiro: Imago, 1995.
- MIZRAHI, Rachel. *Imigrantes judeus do Oriente Médio: São Paulo e Rio de Janeiro*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2003.
- ROSTEN'S, Leo. *Treasure of Jewish Quotation*. Nova York: McGraw-Hill, 1972.
- SAYEG, Hilda Saaban. *La Discriminación contra los judíos orientales en Israel*. Madrid: Fundamentos, 1977.
- SORJ, Bila. Conversões e casamentos "mistos": A produção de "novos judeus" no Brasil. In: SORJ, Bila (org.) *Identidades judaicas no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Imago, 1997.
- TOPEL, Marta. *Jerusalém & São Paulo: A nova ortodoxia judaica em cena*. Rio de Janeiro: Topbooks; São Paulo: FAPESP; Associação Universitária de Cultura Judaica, 2005.
- WELTI, Carlos. Adolescents in Latin América: facing the future with skepticism. In: BROWN, B. Bradford; LARSON, Reed W.; SARASWATHI, T.S. (orgs). *The world's youth: adolescence in eight Regions of the Globe*. Cambridge: Cambridge University, 2002. Pp. 276-306.
- WELZER-LANG, Daniel. Os homens e o masculino numa perspectiva de relações sociais de sexo. In: SCHPUN, Mônica Raisa. (Org.). *Masculinidades*. São Paulo: Boitempo Editorial; Santa Cruz do Sul: Edunisc, 2004. Pp. 107-128.

RESUMO

Neste trabalho, pretendemos discutir as relações de gênero, mostrando o lado daquele que é visto como “dominante”, isto é, o ponto de vista masculino. Pretendemos mostrar que o masculino não é único. Os homens e o masculino não constituem um grupo homogêneo, como se depreende das relações dos homens entre si, e das relações entre os homens e as mulheres. O nosso objetivo é, dentro dessa perspectiva, discutir as relações de gênero de entrevistados judeus, imigrantes e seus descendentes, residentes na cidade de São Paulo. Com essa finalidade, utilizando a técnica da “bola de neve”, coletamos entrevistas em profundidade com homens judeus de três faixas etárias, ocupando diferentes posições sociais e também de origens diversas no ano de 2004. A análise das entrevistas com mulheres judias será relacionada com as dos homens, buscando estabelecer comparações, diferenças e semelhanças. Muito embora esta seja uma pesquisa qualitativa, os seus resultados serão comparados com os resultados da análise demográfica referente a determinados padrões de comportamento encontrados no país.

Palavras-chave: imigrantes e descendentes judeus, relações de gênero, cidade de São Paulo.

ABSTRACT

This article analyses the gender relationship of Jewish immigrant men and their descendants from the male perspective in São Paulo City. I demonstrate that men and male are not an homogenous group, although one could consider male as the dominant sex. Men have different social relationships among them, and between them and women. I collected deep interviews with Jewish men who belong to three age cohorts, different social positions, and different national origin. I gathered the interviews through the “snow-ball” technique in 2004. I compare the men’s interviews to the women’s ones in order to verify similarities and differences between the two groups. Although this is a qualitative research, its results are compared to Brazilian demographic behavior patterns.

Key-words: Jewish immigrants and descendants, gender relationships, São Paulo City.

Culto aos antepassados okinawanos: dicotomias na construção da identidade okinawano-japonesa no Brasil

*Samara Konno**

O culto aos antepassados é uma das formas mais antigas de relação com o sagrado. Segundo Durkheim (2003), ele nasce da crença de um duplo ou simulacro da pessoa. Ou seja, da crença no espírito ou alma que anima o corpo, mas que pode desprender-se dela, passageira ou definitivamente. Sendo assim, a morte se apresenta mais como transformação do que como ruptura, em um processo no qual os antepassados possuem influência sobre o bem estar emocional e material dos descendentes.

Uma prática específica de culto aos antepassados, denominada *Sosen Suuhai*, é realizada com apreço pela comunidade okinawana do Brasil. A permanência desse culto não se limita apenas a mais uma expressão cultural de um grupo imigrante. Antes de tudo, trata-se de um ritual sagrado cuja centralidade está na família. Fato que se entrelaça à história da imigração e à memória coletiva de um grupo étnico japonês, com especificidades históricas e culturais bem demarcadas.

Neste artigo procura-se apresentar alguns aspectos do *Sosen Suuhai*, e a forma pela qual ele articula questões sobre a família e a comunidade. Atenta-se, sobretudo, para as relações entre o culto, a memória e as diferenciações perante os outros japoneses no processo de construção da identidade dos okinawanos no Brasil.

Antes de apresentar o culto em si é essencial expor a historicidade de Okinawa, já que ela apresenta muitas particularidades em relação às ilhas principais do Japão. Até 1879, as ilhas do arquipélago¹ compunham o Reino de Ryukyu, cuja primeira dinastia data do século XIII, sob o comando do Lorde de Urasoe (YAMASHIRO, 1997). No ano de 1609, a invasão de Ryukyu pelo xogunato japonês de Satsuma, impôs sua submissão política, com pagamento de

* Mestre pelo Programa de Pós Graduação em Estudos Culturais (EACH- USP)

impostos ao governo japonês². Apesar disso, as ilhas permaneceram com seus hábitos culturais até o século XIX, quando o contexto histórico do imperialismo e o crescente interesse de países ocidentais sobre o Oriente levaram o Japão à Revolução Meiji (1868) e à anexação territorial das ilhas de Ryukyu. Nascia assim, a província de Okinawa, em 1879. (KANASHIRO, 2010 apud HIGA 2011). A presença do governo Meiji impôs ampla disseminação da cultura japonesa nas ilhas, em detrimento da língua, hábitos e costumes locais.

Somado a isso, o início no século XX foi especialmente marcante em Okinawa por conta das dificuldades econômicas e demográficas. Surtos de doenças e baixa produção de alimentos decorrentes das intempéries climáticas foram fatores contribuintes para que um grande número de okinawanos emigrassem para o Brasil. Não por acaso, no navio Kasato Maru³, os okinawanos eram presença expressiva, com contingente de 44% dos imigrantes a bordo. Essa alta porcentagem de imigrantes okinawanos prosseguiu nos primeiros anos do fluxo migratório (KIMURA, 2003) e hoje a população okinawana chega a cerca de 10% de toda a comunidade nikkey neste país (AOKB, 2012).

O fato de o povo okinawano ter sido independente do Japão até o final do século XIX explica a presença de características culturalmente distintas dos outros japoneses. Tais especificidades contribuíram à comunidade okinawana crescer de forma muito fortalecida no Brasil. Entre os vários grupos de okinawanos espalhados em São Paulo, os números mais expressivos deles localizam-se nos seguintes bairros: Casa Verde, Vila Carrão e São Mateus (AOKB, 2012). Tal concentração comunitária faz parte da organização identitária do grupo, cuja força também se expressa na manutenção de diferentes práticas, hábitos e costumes okinawanos. Dentre elas, o culto aos seus antepassados mobiliza grande participação da comunidade, com a presença de *butsudan*⁴ em cerca de 80% das famílias okinawanas de São Paulo (MORI, 2009).

Nesse culto memorial de caráter religioso, oferendas de alimentos, flores, orações e/ou conversas são feitas de maneira ritual aos antepassados. Segundo Peirano (2003), o ritual é um sistema cultural de comunicação simbólica, constituído de sequências ordenadas e padronizadas de palavras e atos, que se organizam em graus variados de formalidade, estereotipia, fusão e repetição. Ou seja, suas características principais estão relacionadas à prática, como um fazer simbólico que reproduz uma certa organização do mundo. Nesse sentido pode-se dizer que o culto *Sosen Suuhai* reforça uma organização subjetiva de identidade familiar e de pertencimento okinawano. A identidade de grupo nesse caso é reforçada, já que o *Sosen Suuhai* enquanto um ritual de memória implica em lembranças de hábitos, costumes e histórias dos okinawanos cuja relação com os outros japoneses esteve, muitas vezes, atrelada às opressões econômicas, políticas e culturais. Não por acaso, palestras, encontros e conversas com pessoas da comunidade trazem à tona eventos históricos como a invasão de Satsuma (1606) e Segunda Guerra Mundial (1945). A evocação desses conflitos entre japoneses e okinawanos revelam relações de poder discrepantes entre os dois grupos, que acabam sendo um pano de fundo na construção de discurso identitário dos okinawanos no Brasil.

É absolutamente compreensível as diferenças entre okinawanos e os outros japoneses, devido as suas especificidades históricas. Mas a forma pela qual a comunidade procura demarcar suas diferenças é, em um processo de afirmação identitária, um fator que instiga estudos mais aprofundados. Segundo Mori (2009) esse processo é resultado do destaque social e econômico dos okinawanos, em relação ao restante da comunidade *nikkey*, a partir da década de 1960. A exaltação de suas diferenças okinawanas na sociedade brasileira teria sido uma forma de responder simbolicamente às primeiras décadas da imigração, em que os okinawanos eram associados, pelos outros japoneses, à características desqualificadoras como: sujeira, falta de comprometimento e bebidas alcóolicas.

De fato, as formas de demarcação identitária dos okinawanos no Brasil se manifestam de diferentes formas e matizes. Mas nos interessa apresentar neste artigo, apenas a maneira pela qual alguns dos elementos do culto aos antepassados foram acionados como marcadores de diferença étnica em relação aos japoneses e descendentes das ilhas principais do arquipélago.

O culto aos antepassados okinawanos: história, memória e identidade

O *Sosen Suuhai* okinawano está atrelado especialmente ao budismo e ao xintoísmo. O primeiro estabelece o modo pelo qual se faz os rituais funerários e de pós-morte, o segundo possui influência nas crenças em rituais de purificação e na existência de uma percepção tênue entre deus, homem e natureza, na qual está embasado o politeísmo e a crença de poder dos ancestrais sobre os aspectos materiais e emocionais da vida familiar. Daí o culto aos antepassados estar baseado em uma relação de reciprocidade. Conforme o antepassado vai evoluindo a partir de cuidados como missas, orações e oferendas da família, ele mesmo se torna capaz de ajudar física, material e emocionalmente seus descendentes vivos.

Essa trajetória de ascensão do espírito possui três estágios rituais bem definidos, que são realizados no período de 33 anos. Os rituais mais importantes são as missas de morte, realizadas geralmente em casa e com abundância de oferendas alimentares⁵. Elas são realizadas em periodicidades diferentes em cada um dos estágios do culto. Nos primeiros 49 dias pós-morte, por exemplo, as missas são intensas, feitas a cada 7 dias. No 49º dia ocorre um ritual de passagem com queima do *ihai*⁶, simbolizando a passagem definitiva do falecido para o mundo dos mortos.

A partir da missa de 49 dias se inicia a segunda fase do *Sosen Suuhai*, em que as missas ocorrem em períodos mais esparsos, no 1º, 3º, 7º, 13º, 25º e 33º aniversário de morte. Tal espaçamento do período de missas se dá por conta da crença de que o falecido está evoluindo no mundo espiritual e se desapegando do mundo material, sendo cada vez menos dependente das oferendas alimentares. No 33º aniversário de morte, um rito de passagem solene determina o nível máximo de desenvolvimento espiritual dos ancestrais, sendo realizada a última missa em nome daquele falecido. A partir desse momento ele passa a fazer

parte da “raiz tronco” da família, deixando de ser um antepassado em processo de desenvolvimento para se tornar um ancestral (deidade) caracterizado pela evolução e desapareço do mundo material.

É importante atentar que a percepção de deidade da cultura japonesa politeísta considera que os *kamis* (Deuses) estariam próximos da ideia de humanos com algum tipo de “qualidade extraordinária, como os imperadores, heróis ou ancestrais da família” (SASAKI, 2011, p. 04). De fato, os interlocutores dessa pesquisa percebem os ancestrais dentro dessa mesma concepção, talvez porque ela esteja de acordo com algumas linhas espíritas bem difundidas no Brasil, em que há crença na evolução do espírito após a morte. Fica claro que este culto se trata basicamente de um ritual religioso, com noções de sagrado e profano, em que as oferendas são um meio importante pelo qual ocorre a transformação do antepassado em uma deidade ancestral.

Esse caráter de transformação da natureza do falecido através de um ritual religioso, com oferendas de alimentos, incensos, flores e orações aos espíritos, leva a pensar que a percepção mais óbvia do culto estivesse ligada à religião, de modo que as construções dessa prática sobre a identidade em si, aparecessem de forma muito mais sutil ou camuflada dentro do discurso da fé no poder dos ancestrais. Porém, os entrevistados dessa pesquisa mostraram uma percepção muito clara do cultivo da memória familiar através do culto. Segue um exemplo em que a motivação histórica em torno do *Sosen Suuhai* se sobressai à motivação religiosa:

Cássia: O significado disso (do culto aos antepassados) na verdade é muito importante. Você estar na frente do butsudan é como você estar lembrando, estar aceitando que você é o que foi feito pelos antepassados. É uma forma de agradecimento; é um momento que, “opa”, eu tô aqui, eu sou uma coisa, eu não tô vindo do nada, né?” De agradecer... Eu acho assim, que eu acho, talvez, que a tradição, lá no fundo, pode não ser... Não é que você fique cultuando os antepassados, “óóó” para o espírito dele. O espírito dele já foi, já encarnou de novo e tal e não sei o quê... É meio que pra gente, olha... Pra você saber que você veio de algum lugar, tem uma história por trás. E é super importante lembrar também, ficar o tempo todo para lembrar para os nossos filhos. Você veio de algum lugar, teu bisavô veio há cem anos e você hoje tá melhor, porque eles trabalharam e você tem que manter isso que é pra contar para os seus filhos, e seus filhos vão contar para o outro e daqui 120 anos... Eu tenho uma história aqui. De quando chegou aqui nesse país, né? Então, “por isso que você tem que estudar”, por isso (interrompe), é a única herança né, a gente está num momento muito melhor do que eles quando vieram cortar mato, pau e tal, pra poder fazer a casinha.

Nesse caso, a fala está centrada na identidade familiar e na realização do projeto migratório ao Brasil. Essas gradações do culto como religião ou história familiar variam de acordo com a subjetividade de cada pessoa. Mas, de qualquer maneira a história individual e familiar são bem demarcadas, tanto entre os entrevistados quanto nas conversas informais com praticantes do culto. Pode-se dizer também que essas narrativas não foram desenhadas ao acaso, devendo-se considerar o caráter migratório do grupo em questão. Afinal a imigração é, muitas vezes, um projeto familiar que implica em negociações e sacrifícios de toda família, que acredita no sucesso financeiro em um novo lugar (SAYAD, 1998). Além disso, o processo migratório dos okinawanos no Brasil foi demarcado por um duplo desconforto: primeiramente, por serem vistos como japoneses pela sociedade acolhedora, o que implicava na estereotipação destes como inassimiláveis e consequentemente inapropriados para o projeto de construção de uma identidade nacional. Em segundo lugar, por conta do preconceito dos próprios japoneses, que atribuíam aos okinawanos uma cultura inferior à dos japoneses das ilhas principais.

Alzira: Na época que a gente estava no primário, havia famílias que olhavam a gente meio... Sabe? Meio torto.

Samara: Japoneses?

Alzira: Japoneses. Como também já ouvi falar, "eu prefiro ver meu filho casado com brasileiro do que com okinawano" sabe? Coisa do tipo. Existia sim, mas agora, eu acho que já tá mais globalizado (risos).

Rosana também relata:

Samara: Você acha que as diferenças entre japoneses e okinawanos deixaram de existir?

Rosana: Não. Falam que não existe. É igual negro, fala que não existe, mas existe. Eu acho que existe. Eu sempre fui bem recebida (pausa), mas eu acho que existe.

Essas memórias de infância que levam a percepção de conflito e oposição aos outros japoneses são reforçadas pela história oficial: Referências à invasão de Satsuma (1608), à Revolução Meiji (1878) e a Segunda Guerra Mundial (1945) foram expostas em encontros organizados pela comunidade sobre cultura okinawana. Em uma palestra sobre o karatê okinawano, foi dito que esta arte marcial teria sido criada pelas necessidades de proteção, especialmente após a entrada de Satsuma (1608) em Okinawa. Dentro desse contexto, os okinawanos utilizavam treinos noturnos como forma de se camuflarem perante o exército japonês.

Ao fazer a demonstração do uso do bastão (*kin*), foi dito que o hábito de escondê-lo entre os móveis da sala visava uma rápida defesa em casos de invasão do exército japonês, que objetivava tomar as casas de civis como abrigo durante

a Segunda Guerra Mundial. Houve também relatos sobre o assassinato de okinawanos civis pelo exército nacional, por serem acusados de espionagem em favor do governo norte americano. Assim, pode-se perceber que desconfianças latentes entre okinawanos e os outros japoneses acabaram levando a atitudes violentas em momentos de grande tensão, como a Segunda Guerra Mundial, reforçando as divergências entre eles.

Em momentos como este, de apresentação da cultura okinawana, é comum que se faça uma retomada histórica para situar os ouvintes sobre o contexto no qual determinadas expressões artísticas ou folclóricas surgiram. Nessa situação, apresentar Okinawa em um contexto de relações com o Japão torna-se inevitável. É necessário atentar para o fato de que essas relações não são totalmente permeadas por oposição ou conflito. O contato entre Japão e as ilhas de Ryukyu estavam embasadas em relações comerciais em que trocas e influências culturais são inevitáveis (KEER, 2000). A formação da província de Okinawa também implicou na difusão da língua japonesa e dos ensinamentos do espírito de Yamato Damashi⁷, levando a construção de um *ethos* japonês voltado para os ideais confucionistas centrados na figura do imperador. Porém, deve-se considerar que muitos momentos marcantes de contato entre okinawanos e japoneses foram traumáticos, como os demonstrados acima.

Esses momentos históricos, lembrados em palestras sobre cultura okinawana, nada mais são do que parte de uma memória coletiva. Segundo Halbwachs (1990), o grupo é o elemento pelo qual se constrói e se mantém a memória. Seu mecanismo está embasado no grupo, na sua capacidade de compartilhar, lembrar, reviver. Tal característica da memória pode ser comprovada por estudos que demonstram haver influência de histórias compartilhadas, por outrem, na formação de lembranças aparentemente individuais (KOTRE, 2013). Com base nisso, não é descabido afirmar que encontros como esse, de apresentação da história okinawana, acabam retroalimentando lembranças de conflito e preconceito sofridos na interação com outros japoneses, ainda que a intenção dessas palestras e encontros seja de difusão cultural. Assim, pode-se afirmar que tais momentos são representativos e contém informações importantes sobre a forma pela qual se constrói a identidade okinawana no Brasil.

A historicidade entre os dois grupos acaba reverberando na forma pela qual características do culto aos antepassados okinawanos são evidenciadas e construídas de forma antagônica às características do culto praticado pelos outros japoneses.

Essas diferenças giram em torno de dicotomias em que aspectos relacionados à seriedade são atribuídos aos japoneses, enquanto outros aspectos, relativos à alegria e afabilidade, são relacionadas aos okinawanos. Muitas dessas diferenças foram expostas através de significados atribuídos a objetos e conceitos em torno do culto *Sosen Suuhai*.

Uma das associações reveladas foi entre o politeísmo e a importância da mulher no culto okinawano, concatenados às relações de horizontalidade e solidariedade, em oposição ao monoteísmo do budismo tradicional, marcado pela hierarquia e patriarcalismo. Segundo um interlocutor:

Shinji: *Então, como a espiritualidade parte das mulheres, e para a mulher a sociedade é vertical ou horizontal?*

Samara: *Seria horizontal.*

Shinji: *Tai, por quê? Família. Família. Ela vê a família como todo mundo igual. Então lá em Okinawa não tem o mais pobre. Existe, ou todo mundo pobre, ou todo mundo bem. Tanto é que o homem partiu para criar a religião. E a religião é uma instituição. Instituição tem dono? Hierarquia vertical e a hierarquia vertical não vê essa base, ela vê isso aqui ó... Em cima, e embaixo um. Ou seja, o padre não quer saber do seu pai, seu ancestral, nada disso.*

No ponto de vista desse interlocutor as mulheres são o esteio da horizontalidade das relações religiosas. Essa afirmação tem que ser contextualizada à posição das mulheres okinawanas como responsáveis pelas práticas do culto aos antepassados e detentoras do conhecimento espiritual. A importância desse posicionamento pode ser bem apresentada na figura das *yutás*. Elas são xamãs que entram em contato com os mortos, realizam rituais funerários e resolvem problemas em relação ao *Sosen Suuhai*. No Brasil, essas *yutás* também são muito apreciadas e disputadas pela comunidade, sendo difícil o agendamento de consultas, por exemplo.

Outro exemplo de diferenciação dos okinawanos em relação aos outros japoneses, foi exposto a partir de oposições entre dois conceitos: o *otagai* (okinawano) com os valores de troca mútua e comprometimento social e *okaeshi* (japonês), que, segundo Takaka, significaria retribuição material.

Takaka: *Aqui é interessante porque quando tem missa de alguém, já vai falando, "ó, tal lugar tem missa." Já avisa porque a missa no costume de Okinawa é o seguinte, otagai você sabe né? Na verdade, agora mudou o sistema, antes era assim. Okinawano não fazia okaeshi. Okaeshi é quando tem missa e dá uma lembrança né? Esse okaeshi, em Okinawa quase não dava. Mas, agora okinawano está casando com japonês, tá usando sistema geral do Japão. Okaeshi devolveu né? Então "não tô devendo mais nada pra você". Agora, sistema de Okinawa não. Tem que continuar sempre. Nada de okaeshi. Okaeshi é modo de dizer que já devolveu.*

Ela afirma que quando não havia o *okaeshi*, os laços comunitários em torno das missas de morte sempre tiveram continuidade, sugerindo a oposição entre solidariedade (*otagai*) e pagamento material (*okaeshi*). Porém, em uma oportunidade de observação participante em uma das missas de morte, notou-se a existência tanto de *otagai*, com presença de cerca de 70 pessoas entre familiares e amigos, quanto do *okaeshi*, que foi entregue a cada convidado no

momento de despedida. De fato, o *okaeshi* (lembrança dada em retribuição à presença da pessoa) não interfere e nem entra em contradição com a prática do *otagai*, que seria a responsabilidade de comparecer em alguma missa da contraparte. Independentemente da raiz cultural de cada conceito, é interessante perceber como a entrevistada os acionou em um processo de diferenciação entre japoneses e okinawanos, que na prática não são opostos nem excludentes.

Outro exemplo dessas dicotomias em torno dos elementos do *Sosen Suuhai* está no fato da cor do *ihai* ser vermelha em Okinawa, e preta no Japão, sendo atribuída à cor, a festividade okinawana e à sobriedade do luto japonês, respectivamente.

Família e Comunidade: *icharibachoo*

Dentre essas características atribuídas aos okinawanos, a solidariedade possui uma característica especial, pois foi apresentada na interface com a noção de família. Segundo

Kanashiro: Essa é a diferença do naichi⁹, porque o japonês que não é descendente de Okinawa ele é mais reservado né? Eu já percebi isso. Eu vejo assim com coisa de trabalho, que às vezes a gente cruza com alguém que é de Okinawa, ai: “ah, é de Okinawa”, então é bem diferente. E essa coisa que bate muito é esse conceito de família.

Note que a solidariedade okinawana não aparece em simples oposição à reserva dos *naichi*. Ela vem acompanhada de uma forte percepção de família em uma interface com a comunidade, como pode-se perceber na fala de Kanashiro:

Acho que dá uma identidade um pouquinho mais de família. Por exemplo, vem uma pessoa descendente de japonês, tem uma identificação. Agora, quando você vê uma pessoa que é descendente de Okinawa, parece que você pensa que é prima sua. É da sua família mesmo. Algumas particularidades de comportamento é de dentro de casa mesmo. É isso ai.

Essa identificação entre a comunidade okinawana e o pertencimento familiar também foi exposta por Shinji:

Então, por exemplo, por quê que o budismo, o xintoísmo e o católico não vingou em Okinawa? Porque é família, família; cotidiano; porque você tem sete gerações; você imagina... O budismo entrou no Japão. O japonês virou católico, por quê? Porque o Buda é o messias. Porque é uma instituição. e então, você trocar Buda por Cristo é um por um. Só que Okinawa não, é um túmulo. Do clã familiar, você pode até não ter filho, mas tem alguém da família rezando por você. Entendeu?

E como é que você vai pegar lá na sua casa, que tem um monte de nome lá (ihai)... você descartar tudo e por Cristo, se todo mundo vem rezar na sua casa? Não tem como... É um compromisso que você tem perante a sociedade.

O interlocutor expõe a construção de uma identidade associada à religião, mas a partir da sua relação com a família e a sociedade, em oposição ao monoteísmo cristão e budista largamente difundido na cultura japonesa. Sua fala de que o catolicismo não “vingou” em Okinawa pode ser vista como uma diferenciação com os brasileiros, cuja religião ainda segue sendo majoritariamente católica. No caso do budismo, se trata de uma diferenciação com os japoneses das ilhas principais. Assim, em ambos os casos, essa oposição/relação mostra que a família okinawana seria o esteio das relações religiosas. O apego à família é justificado simbolicamente na relação sagrada com os antepassados e cujo compromisso seria perante a sociedade/comunidade okinawana como um todo. Uma característica que difere os okinawanos dos brasileiros (católicos) e dos japoneses (budistas).

Essas relações de solidariedade comunitária, entrelaçadas a percepção de família okinawana, possuem um termo específico: “*ichariba choode*” que, evocado na língua materna de okinawa, significa “quando nos encontramos somos todos irmãos”. Não por acaso esse termo foi apresentado pela maioria dos entrevistados ao pensarem sobre uma definição de ser okinawano no Brasil. Trata-se de um conceito utilizado por aqueles que compartilham de um sentimento de pertencimento à Okinawa, implicando na diferenciação em relação aos japoneses das outras províncias.

Considerações finais

Fica claro que as explicações acerca das diferenças entre okinawanos e outros japoneses revelam oposições baseadas, principalmente, na expansão, na alegria e solidariedade dos primeiros em contraposição às características de reserva e frieza dos outros japoneses. Essas dicotomias construídas no discurso identitário devem ser lidas na baila da “cultura”. Segundo Cunha (2009), a cultura difere da “cultura”. A primeira seria relativa à estrutura de pensamento de uma sociedade, enquanto a segunda seria construída a partir de um processo de auto reconhecimento dessa estrutura, processo este que não raramente vem acompanhado de esforços para a construção de estratégias de valorização social. É importante também reforçar que identidade implica em se pensar numa abrangência de diversidades regionais construídas em espaços, grupos e historicidades específicas. Nesse caso, homogeneizar as diferenças étnicas, culturais e regionais da diversidade japonesa em categorias como “reservado”, “frio” e “sóbrio” não se trata da realidade, mas sim, da construção de um discurso que, inconscientemente, evidencia as diferenças okinawanas por meio da caracterização uniforme dos outros japoneses.

Se por um lado a identidade baseia-se na oposição com os japoneses, por outro sua própria lógica interna remete a conceitos nativos, como o *ichariba choode* e a práticas como o culto aos antepassados. A questão é perceber que mesmo essa lógica interna não trabalha sozinha. No caso da comunidade, esses conceitos não apenasse mantiveram, mas se reforçaram, indicando que essa noção de solidariedade grupal, de identidade familiar e de pertencimento okinawano estão intrinsecamente relacionadas à sua percepção de pertencimento japonês.

Essa situação é bem marcada no Brasil, em que a comunidade costuma ser homogeneizada como japonesa pela sociedade de destino, sem que sejam levadas em consideração suas particularidades identitárias e étnicas. Por outro lado, por muitos anos, a comunidade *nikkei* composta por uma maioria de japoneses das ilhas principais, contrastou essa homogeneização através da exclusão e das classificações pejorativas que relegavam aos okinawanos uma sub categoria japonesa.

Ainda que as relações entre os grupos tenham sido muitas vezes conflituosas, a identidade okinawana não está totalmente em oposição a dos outros japoneses, como já dito anteriormente. Afinal, séculos de trocas comerciais e relações políticas precederam a constituição de sua nacionalidade japonesa em 1879. Além disso, características como seriedade, comprometimento no trabalho, apreço pelos estudos e respeito aos mais velhos, são compartilhadas, também, pelos okinawanos. Não se trata de negar a identidade japonesa, mas sim de diferenciar-se deles em um determinado momento.

Assim, pode-se dizer que o *butsudan* como lugar central da memória, com toda reverência à historicidade familiar e à sacralidade dos ancestrais, parece estar atualizado por uma forte diferenciação étnica em que recordar e pertencer estão sutilmente engendrados a um jogo identitário. A resposta okinawana se baseia em uma estratégia de sentido oposto. Acionar e reforçar características que lhes possam conferir autonomia da construção de suas identidades num sentido positivo, não assimilando os estereótipos a eles atribuídos. É um trabalho de ressignificação poderoso, por meio do qual os okinawanos se percebem como um grupo que completou o sucesso do projeto migratório de seus ancestrais.

Notas

1 Composta por mais de 160 ilhas, o arquipélago fica a cerca de 1.500 Km ao sul de Tóquio, capital japonesa.

2 O Reino e Ryukyu já pagava impostos ao governo chinês, passando a pagar tributos aos dois governos. Tal situação explica a grande influência dos dois países sobre a cultura okinawana.

3 Este navio chegou ao Brasil em 1908, com a primeira leva oficial de japoneses imigrantes ao Brasil.

4 *Butsudan* é um oratório, geralmente de madeira, em que são realizadas oferendas aos ancestrais da família.

5 Geralmente se oferecem *moti* (um tipo de bolinho doce feito com massa de arroz), *manjú* (uma espécie de bolinho recheado com massa de feijão azuki), bolinho de batata, cenoura, nabo, raiz forte e carne de porco.

6 *Ihai* é uma plaqueta que leva o nome e dia de morte do falecido.

7 *Yamato* é um termo utilizado para se referir ao antigo nome do Japão. *Damashi* significa alma ou espírito. O termo designa valores como honra, bravura e lealdade que caracterizavam os samurais japoneses. Durante a Segunda Guerra Mundial o termo ganhou força, sendo atribuído aos soldados e aos kamikazes.

8 Nas missas de morte é costume se oferecer uma lembrança ao visitante no momento em que ele estiver de saída. Seria uma forma de agradecimento pela presença da pessoa. Essa lembrança é chamada de *okaeshi*.

9 *Naichi* é um termo em língua japonesa usado para designar os japoneses das ilhas principais. É muito usado em diferenciação ao termo *uchinanchú*, da língua okinawana, que significa pessoa de Okinawa.

Bibliografia:

ASSOCIAÇÃO OKINAWA KENJIN do BRASIL. *Um Século de história: a comunidade Okinawana no Brasil, desde o navio Kasato Maru 1908-2008*. São Paulo: Ed Paulo's, 2012.

CUNHA, M.C. *Cultura com aspas*. São Paulo, Cosac Naify, 2009.

DURKHEIM, E. *As formas elementares da vida religiosa: o Sistema Totêmico da Austrália*. Trad. Paulo Neves. 3. reimp. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

HIGA, M. L. *As Flores do Bálsamo: apontamentos sobre Cultura e Espírito Uchinanchú na Comunidade Okinawana no Brasil*. (Monografia de bacharelado em Ciências Sociais-UNIFESP). São Paulo, 2011.

HALBWACHS, M. *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice, 1990.

KANASHIRO, V. Uma Introdução aos Estudos Okinawanos. *Anais do VIII Congresso Internacional de Estudos Japoneses no Brasil*. Brasília, 2010.

KERR, H. G. *Okinawa: The History of an Island People*. Boston: Tuttle Publishing. 2000.

KIMURA, H. *Os okinawanos em Araraquara: A identidade negociada*. Dissertação de mestrado. Universidade Estadual Paulista Julio Mesquita Filho, Campus Araraquara, 2003.

KOTRE, J. A verdade e a utilidade das histórias. In: MAGALHÃES, V.; SANTHIAGO, R. *Depois da Utopia: a história oral em seu tempo*. São Paulo: Letra e Voz, 2013. p. 29 38.

MORI, K. *Culto aos Antepassados, Yutá e Comunidade: prática ao Culto aos Antepassados pelos Descendentes e Okinawanos no Brasil*. *Estudos Japoneses*, São Paulo, n. 29, 2009, p.81-90.

PEIRANO, Mariza. *Rituais ontem e hoje*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

SASAKI, E.M. Valores sociais e culturais nipônicos. In: *IV Encontro sobre língua, literatura e cultura japonesa*, 2011.

SAYAD, A. *A Imigração ou os paradoxos da alteridade*. São Paulo: EDUSP, 1998.

YAMASHIRO, J. *Okinawa: Uma Ponte para o Mundo*. São Paulo: Cultura Editores Associados, 1997.

RESUMO:

Os okinawanos são um grupo de nacionalidade japonesa, mas com particularidades históricas e culturais, que se expressam, também, nas práticas do culto aos antepassados, chamado *Sosen Suuhai*. Assim, esse artigo tem por objetivo expor algumas das relações entre este culto e aspectos como família, comunidade, identidade e memória dos okinawanos no Brasil, a partir de entrevistas de história oral temática com praticantes do culto e de observação participante na comunidade okinawana da cidade de São Paulo, entre os anos de 2013 e 2014. Primeiramente, as relações históricas entre okinawanos e japoneses são apresentadas como pano de fundo da articulação entre culto, memória e identidade. Em um segundo momento são apresentadas associações do culto okinawano com características relativas à alegria e expansão, em oposição à sobriedade e hierarquia do culto japonês. Tal dicotomização dos significados do *Sosen Suuhai* se mostrou estratégica, tanto para a demarcação étnica, quanto para ressignificação da identidade okinawana no Brasil.

Palavras-chave: culto aos antepassados, identidade, Okinawa

ABSTRACT:

The Okinawans are Japanese with historical and cultural particularities, including ancestor worship, known as *Sosen Suuhai*. This paper aims to expose some of the relations between this practice and other aspects of life such as family, community, identity and memory of the Okinawans in Brazil. This study is based on interviews from worship practitioners and participant observation in the Okinawan community in São Paulo, between 2013 and 2014. First, the historical relations between okinawans and Japanese are displayed as a background to worship, memory and identity. Secondly, we will present some associations between okinawan worship which is characterized by joy and expansion, characteristics that are opposed to the sobriety and hierarchy of the Japanese cult. This dichotomy of meanings attributed to *Sosen Suuhai* has been strategic to the ethnic demarcation and to reframing Okinawan identity in Brazil.

Key-words: ancestor worship, Identity, Okinawa

“É como pertencer a um lugar que nunca foi seu.” Deportados negociando imobilidade involuntária e condições de retorno a Cabo Verde

*Dra. Heike Drotbohm **

Introdução

Nando: Desde que eu cheguei, e agora faz três anos, eu faço de tudo para me lembrar. Eu peço para minha mãe me enviar tênis, meu tipo de camisetas, minha música; eu tento comer macarrão e comida mexicana, ao menos uma vez por mês. Veja, tudo é diferente aqui, eu não sou um turista, eu não escolhi vir aqui. Eu deixei tudo lá, e eu nunca vou poder voltar. E é tão difícil não esquecer.

Heike: “Hum! Então, o que você quer dizer quando você fala que quer lembrar de você mesmo; o que é isso?”

Nando: É isso: onde eu sempre estive, onde eu pertencço, onde minha infância está, onde minha ‘tribo’ está, meus amigos e tudo mais, percebe? Eu não escolhi vir aqui, eu não gosto dessas pessoas. É como pertencer a um lugar que nunca foi seu. Notas de campo, Nova Sintra, Ilha de Brava, 12/12/2008.

Eu encontrei Nando¹ durante meu trabalho de campo em Cabo Verde, uma pequena sociedade insular no oeste africano, onde as subsistências locais estão baseadas, há séculos, na premissa de mobilidade transfronteiriça e conectividade transnacional. Desde sua infância, Nando integrou o grupo dos “móveis” como um migrante, que deixou Cabo Verde, seu local de nascimento há 26 anos,

* *Phd Dra. Heike Drotbohm*

Instituto de Etnologia – Universidade Albert-Ludwigs – Freiburg.

heike.drotbohm@ethno.uni-freiburg.de

Tradução do texto: Yara Mitsuishi

Revisão Técnica: Ana Cristina Arantes Nasser

juntamente com seus pais e irmãos, e viajou para Brockton, Massachussets, EUA. Ele cresceu na área de Hill Street, onde frequentou o jardim da infância e a escola primária, conquistou a vizinhança junto com seus amigos, e aprendeu a viver sua vida. Contudo, mesmo sendo um “residente legal permanente”, portando um *green card* nos EUA, Nando nunca conseguiu obter a cidadania americana. Morando numa vizinhança particularmente violenta, onde disputas de gangues refletem padrões territoriais, Nando, ainda bem jovem, envolveu-se em brigas de rua com armas e entrou em conflito com a lei. Aos 23 anos, depois de ser capturado pela polícia e após procedimento jurídico, passando aproximadamente 18 meses em diferentes prisões norte-americanas, e novamente esperando vários meses por decisões do *Immigration and Naturalization Service* [Serviço de Imigração e Naturalização] (INS), Nando foi finalmente transferido de volta a Cabo Verde, um suposto lar longe do lar².

Deportação é um resultado problemático dos modos de vida transnacional. Desde os anos 1990 e especialmente com as consequências de 11/09/2001, o governo dos EUA aprovou várias leis que facilitam a expulsão de não-cidadãos, e por esta razão, mais e mais imigrantes são deportados para seus países de origem. Enquanto para alguns desses retornados a estadia nos EUA durou apenas alguns meses ou poucos anos antes de serem deportados, a maioria passou os anos de formação nos Estados Unidos. Portanto, ao regressar, países como El Salvador, México, Guatemala ou Cabo Verde pareceram para muitos desses retornados como lugares estrangeiros com línguas, códigos de comportamento social e hábitos de consumo não familiares.

Concentrando meu relato no impacto das ações estatais de remoção no país de origem, este artigo complementa outras abordagens que trataram das condições societárias, históricas e políticas de expulsão política (de Genova, 2002; 2007; Nyers, 2003; Peutz & de Genova, 2010; Walters, 2002) e também contribui com aqueles que contextualizam a deportação em relação à permeabilidade dos campos sociais transnacionais (Hagan et al., 2008; Peutz, 2006; 2007; Quesada, 1999; Zilberg, 2004). O emprego de uma ótica transnacional para analisar os fenômenos de migração nos convida a levar em conta o complexo jogo e as dinâmicas sociais entre nações, Estados e diásporas, os quais têm sido constituídos e definidos pela globalização; enquanto ao mesmo tempo o crescente controle da fronteira do Estado redefine modos de identidade e de pertencimento. Deportação, como veremos aqui, é uma prática de Estado, que tem forte impacto nas condições de vida em outros lugares no mundo.

Nos últimos quinze anos, estudiosos da migração constataram a diversidade de realidades sociais em campos sociais transnacionais. Para um entendimento nuançado das complexidades e dimensões múltiplas do viver simultaneamente incorporado em mais de um Estado-nação, Peggy Levitt e Nina Glick Schiller introduziram a diferenciação entre “modos de ser” de um lado, e “modos de pertencer” de outro (Levitt & Glick Schiller, 2004). Simplificando, podemos dizer que enquanto “modos de ser” abrangem as relações sociais e práticas

cotidianas das quais alguém faz parte, sem necessariamente se identificar; “modos de pertencer” se referem a um tipo particular de conhecimento em termos de identidade e consciência de grupo. Portanto, esses termos capturam uma característica particular das vidas dos transmigrantes que vivem diferentes tipos de vínculos, quando inserem suas vidas em mais de uma nação. Além disso, Levitt e Glick Schiller nos lembram que a migração transnacional resulta em entidades sociais heterogêneas e amorfas, não necessariamente configuradas por um fluxo livre de comunicação e viagem, mas sim pela crescente percepção da diversidade e da diferença. Enquanto as pessoas podem viver juntas através de enormes diferenças espaciais, elas entretanto percebem e refletem sobre os diferentes tipos de acesso à mobilidade, os diferentes modos de existência em ambos os lados, as possibilidades de vida contrastantes definindo o viver em diferentes lugares de estar.

O conceito de Levitt e Glick Schiller (2004) fornece uma ferramenta que ajuda a examinar as contraditórias condições de vida dos deportados em Cabo Verde. Nando, por exemplo, no depoimento acima, expressa cautelosamente sua percepção sobre ser forçado a viver em uma situação contraditória e até confusa: enquanto seu local de nascimento e, portanto, seu pertencimento nacional se fixou como um status de cidadania formal em seu passaporte; a sua biografia migrante, seus encontros individuais, suas relações pessoais e seu apego emocional criaram uma sensação de pertencimento, que o liga a um lugar diferente, uma sociedade diferente, uma cultura diferente. É esta inconsistência de estar em um lugar enquanto se pertence simultaneamente a outro, que eu busco investigar neste capítulo.

No texto, me basearei em pesquisa de campo antropológica conduzida em Fogo e Brava, duas pequenas ilhas situadas no sudoeste do arquipélago de Cabo Verde, onde a maioria dos habitantes usualmente associa, para sua subsistência, o cultivo em pequena escala ou a pescaria ao trabalho sazonal assalariado e às remessas dos migrantes. Nessas duas ilhas, a emigração é predominantemente direcionada aos Estados Unidos. Visto que a deportação é cada vez mais aplicada pelo governo norte-americano, a maioria dos deportados enviados pelos Estados Unidos de volta a Cabo Verde retorna para essas duas ilhas.³

Meus encontros com os deportados, na maioria das vezes simplesmente chamados de “DPs” em Cabo Verde, ocorreu durante um projeto maior sobre economias transnacionais cabo-verdianas do cuidado⁴. Além de inserir minha própria vida familiar na rotina diária do cotidiano da ilha, eu me concentrei em várias casas exemplares e biografias de família, bem como em narrativas individuais de diferentes gêneros e faixas etárias. Na maioria das casas, como também no grande público, a situação dos deportados e o problema da deportação constituíam uma questão importante e constantemente debatida em relação às possibilidades futuras de uma subsistência transnacional, como a estabelecida por cabo-verdianos já há séculos.⁵

Direitos de Passagem como rito de passagem

Mobilidade e conectividade global sempre integraram a sociedade cabo-verdiana e ainda definem o cotidiano das ilhas. O transnacionalismo, no caso desta nação insular espalhada não só pelas nove ilhas habitadas, como também por vários países da diáspora, não é nada novo, mas, ao contrário, teve início no século XVI, quando mercadores portugueses que começaram suas vidas nas antigas ilhas habitadas, passaram a acumular uma grande fortuna com o tráfico de escravos, açúcar, algodão e tecidos. O declínio da escravidão no século XVIII resultou em drásticas mudanças econômicas e, com isso, mobilidade espacial e rede global, outrora um privilégio e um acesso ao poder, desenvolvem-se como meios de sobrevivência essencial. Devido ao aumento da população, este país desértico e estéril começou a enfrentar períodos de grave fome durante os anos de seca, e frequentes crises de abastecimento marcaram a vida nas ilhas até os anos 1960. Portanto, a emigração individual de membros da família, bem como o apoio de familiares em outros países, tornaram-se a estratégia de sobrevivência dominante do arquipélago desde cedo (Carreira, 1982). Hoje, a diáspora cabo-verdiana, encontrada nos Estados Unidos, Portugal, França, Países Baixos, e vários outros países, é mais numerosa do que os 500.000 habitantes das dez ilhas, e o transnacionalismo se tornou o modo de vida dominante (Carling & Åkesson, 2009).

Da perspectiva dos habitantes, a habilidade do indivíduo em cruzar fronteiras nacionais constitui um fator crucial para a criação de relações sociais e para o desenvolvimento individual. Tendo em conta esse contexto, podemos comparar os direitos de passagem (cruzar fronteiras) com um rito de passagem (no sentido de van Gennep), concedendo reconhecimento social pleno somente para aqueles que ou viajam ou conseguem fazer parte de redes sociais transnacionais. Afóra a migração onipresente e imperativa, observamos no mundo toda mudanças recentes no fechamento das fronteiras. A restrição gradual das políticas de imigração tem graves impactos em lugares como Cabo Verde, onde a maioria de uma dada população deseja ou pretende migrar, mas apenas um pequeno número de pessoas o consegue (Carling, 2004). Devido à significância das redes transnacionais, bem como à importância da migração para a efetivação da mobilidade individual e também da coletiva, as dinâmicas entre não-migrantes e migrantes, entre aqueles que ficam e aqueles capazes de se mover, criam novas formas de diferenciação social (Drotbohm, 2009).

Enquanto durante a década de 1980 e 1990 apenas alguns migrantes cabo-verdianos foram deportados pelos Estados Unidos, ao longo dos últimos dois anos centenas chegaram às ilhas, e hoje, por exemplo, os deportados constituem mais de 2% da população de Brava. Antigamente, os deportados faziam parte das narrativas de sucesso dos migrantes. A maioria foi integrada por suas famílias ou, em alguns casos, conseguiu obter um visto, ir para o exterior e, com isso, conquistar respeito e aceitação entre aqueles que permaneceram nas ilhas. Mas, no final, eles não foram capazes de corresponder às expectativas das redes sociais transnacionais, alguns nunca conseguiram legalizar sua estadia, outros entraram em conflito com a lei e foram trazidos de volta para seu país de origem, deixando

para trás toda a sua existência nos Estados Unidos: seus companheiros, pais, irmãos, filhos, seus amigos, seu trabalho, e também, suas conquistas materiais. Agora, de volta, eles têm de conciliar a continuidade de sua cidadania jurídica e o seu pertencimento social e emocional a um distante e (visto que eles não podem retornar legalmente aos Estados Unidos) inatingível lugar de socialização (Drotbohm, 2011a).

Comparando diferentes modos de retorno

Em várias áreas do mundo, a vida transnacional significa dizer que o retorno - o voluntário e triunfante retorno dos migrantes que conseguiram manter contato com suas famílias no país natal e prover seu bem-estar - é parte de uma afirmação significativa do parentesco transnacional, da solidariedade transfronteiriça e do sucesso familiar (Baldassar, 2001; Potter et al., 2005). Evidentemente, a deportação relacionada ao retorno implica em percepções opostas, e, usualmente, os deportados são recebidos com uma atitude ambivalente, sendo vistos não só como imigrantes fracassados, mas como um desapontamento familiar para todos os parentes no país natal. Ao contrário dos retornados voluntários, que incorporam o bem-sucedido viajante cosmopolita, de grande proveito para aqueles para os quais retorna, os deportados cabo-verdianos não são capazes de contribuir para a pragmática interna da vida familiar transnacional. Ao contrário, eles absorvem o que era atribuído para aqueles que nunca conseguiram deixar as ilhas, e com os quais eles agora são forçados a permanecer (Carling, 2004; Drotbohm, 2011a). No discurso público, o crescente impacto dos regimes de fronteiras internacionais nos modos de vida local é uma questão constante. Especialmente o fato de que as redes familiares constituem o eixo principal para a efetivação da mobilidade transfronteiriça, enquanto as fronteiras norte-americanas e europeias se fecham, dificultam, ou mesmo impedem futuras oportunidades de conectividade transnacional e migração. Nesse contexto, a remoção forçada de indivíduos, que podem ter servido não só como remetentes de remessas, mas podem ter “constituído” importantes pontos de entrada para seus familiares, é percebida como uma ameaça para a vida cabo-verdiana, tal qual estabelecida há séculos. Portanto, a reação hostil frente aos deportados pode ser explicada parcialmente por essa ameaça sentida pela sociedade cabo-verdiana como um todo.

Além disso, as ambivalências que precedem a chegada de um deportado à casa de seus familiares podem estar relacionadas à falta de informação adequada sobre as razões específicas do seu retorno involuntário. Qualquer deportado, já semanas antes de chegar à casa de seus familiares, vem precedido por informações confusas sobre sua carreira criminal e sua aparência ameaçadora. Independentemente do motivo, se o retorno foi causado pela sentença de uma ofensa criminal ou pelo *status* de residente não documentado, muitos habitantes das ilhas aderem a essas “narrativas de violência” e contribuem para a imagem do “malandro criminoso”, que pode ter a intenção de manter os hábitos antigos, como, por exemplo, o tráfico de drogas ou a cafetinagem. Percepções de diferença

cultural são também disseminadas entre a população local, indicando o estranho estilo de vida dos deportados, seus hábitos de consumo, sua necessidade de banho diário e sua relutância quanto ao trabalho físico nos campos. Somando-se a esta percepção dos meios de integração social dos deportados, uma das questões mais debatidas é o estilo de se vestir. Tal como Nando, a maioria dos deportados continua a se vestir com suas roupas urbanas americanas, consistindo em calças largas, camisetas largas de baseball com nomes e números de times, bem como um tipo peculiar de bonés de times de basquete usados virados para trás. Como os não-migrantes se vestem preferencialmente com calças mais apertadas e camisetas comuns, eles associam este tipo de moda imediatamente à urbanidade desconhecida da América. Porém, chamou-me a atenção como particularmente entre as novas gerações alguns tentam copiar este estilo de *street-wear*, seus gestos e movimentos. Muitos jovens cabo-verdianos admiram as experiências dos deportados no exterior, sua aura de ter estado lá, onde eles desejam ir mas não podem. Assim, ao copiar seus comportamentos corporais, eles tendem a chegar perto da materialização daqueles mundos distantes – chamados “*merca*” em crioulo cabo-verdiano. Portanto, alguns deportados se utilizam da ideologia do retorno, que se desenvolve juntamente com as expectativas e diferenças de *status* relacionadas à mobilidade transfronteiriça. Na citação abaixo, J.D. reflete sobre seu esquema inicial de um modo alternativo de retorno. Ele diz:

Pra ser sincero, eu realmente gostei, no começo. Eu tinha alguns mil dólares no bolso e, num primeiro momento, foi só uma grande festa. Todas essas garotas... sabe... as garotas cabo-verdianas gostam da gente. Nós somos diferentes dos homens cabo-verdianos. Nós temos boas roupas, boas jóias, nós pagamos por tudo. Eu sempre sonhei em voltar, convidar todo mundo, só para diversão, boa música. Eu fiz isso por algumas semanas, quase dois meses. Depois disso, eles começaram a perguntar: ‘quando você vai voltar?’. Daí, meu dinheiro acabou e eles sabiam que eu estava ficando. Eles não perguntam, mas eles sabem. (J.D.)

Tal qual J.D., os deportados sabem que têm de negociar seus *status* entre um ambiente social, que valoriza extremamente a mobilidade, e a migração de retorno. Assim, a importante invenção de J.D., de um modo diferente de retorno, está relacionada às ambivalências de suas percepções entre, de um lado, a excentricidade e a atração, e, de outro, o ciúme, a inveja, ou a rejeição.

Relacionando modos de ser e modos de pertencer

Para entender a perspectiva dos deportados, devemos lembrar que a maioria deles continua sofrendo com o trauma da exposição, detenção e retorno “acompanhado”, por até meses e anos depois de sua chegada às ilhas. Especialmente a involuntariedade de sua estadia, como também o sentimento

de imobilidade, de não poder retornar àqueles lugares familiares, causam a eles frustração e depressão. Por isso, seu comportamento em relação à população local da ilha é marcado, de um lado, por sentimentos ambivalentes de estranhamento e rejeição, e, de outro, pelo desejo de interagir socialmente. Refletindo sobre as memórias das primeiras semanas e meses após o retorno, os DPs entrevistados tendem a ressaltar os sentimentos de estranhamento radical, tendo que “recomeçar a vida do começo. Aprender como falar, como comer, como andar, como vestir” (J.D.). A maioria deles emprega metáforas de infância e desenvolvimento pessoal, para descrever sua absoluta não familiaridade, nos primeiros momentos e dias após a chegada. José, que foi trazido de volta para Cabo Verde há três anos, depois de ter vivido em Boston pelo que considera a sua vida toda, diz:

Quando eu cheguei aqui, eu não sabia nada; não sabia a língua, nada. Quando eu queria algo, uma colher ou qualquer outra coisa, eu tinha que mostrar gestualmente. Eles riam de mim. Por que eu não sabia como pronunciar aquela palavra, eu me sentia como uma criança (José).

Evidentemente, os deportados sentem a intensidade da irritação de diferentes maneiras; e principalmente os que passaram apenas poucos anos em um país estrangeiro não descrevem a fase de chegada como confusão existencial. Contudo, a maioria dos meus entrevistados enfatiza que não *voltou*, mas sim *partiu* de um lugar que considerava seu lar (para uma comparação, ver Coutin, 2010). Portanto, eles comparam esse tipo específico de deslocamento espacial a um retorno no tempo, apartando-os de ganhos e conquistas de que necessitariam para viver uma vida como cidadãos sociais plenos. Em seu trabalho com deportados retornados dos Estados Unidos para El Salvador, Susan Coutin nos lembra que esses sentimentos de alienação também se refletem na documentação da pessoa:

Tal alienação assume uma forma quase legal. Tendo sido deportados dos Estados Unidos por serem indocumentados, os deportados também podem, surpreendentemente, deparar-se como indocumentados em El Salvador, seu país de cidadania legal (Coutin, 2010, p.362).

Nesse estágio de desorientação fundamental, muitos deportados começam a reavaliar aqueles aspectos da vida que os conectam à antiga sociedade de origem, articulados geralmente em expressões materiais e sensoriais de “pertencimento”. Não apenas moda e música, mas também o aroma dos produtos de higiene, assim como a comida, ultrapassam a distância física e conectam seus sentidos ao sentimento do lar. Tal como muitos outros cabo-verdianos que têm família no exterior, os deportados se beneficiam quase regularmente com a chegada de uma quantidade de *bidons*, velhos barris de gasolina usados por emigrantes para transportar comida e outros tipos de produtos para Cabo Verde; e isso é

mais do que simplesmente a vinda de alguns itens particulares de consumo. Os deportados, nesses momentos, tentam cultivar a sensação corporal do seu “lar” aportado às encostas da ilha sob a forma de cereal matinal, bolachas de trigo integral, massas e macarrão chinês, videogames, como também camisetas ou sapatos de marcas americanas específicas. Quando perguntado pelas razões de “encomendar” essas comidas americanas de marca, Magno me fala de sua incapacidade de digerir a comida local. “No começo, eu tentei ser educado. Eu não conhecia essas pessoas, então eu comi *catxupa* e *feijoada*, todo dia. Mas, daí eu fico com diarreia! Eu preciso da minha própria comida, eu não me sinto bem”. E Alexandre, que teve dois filhos com sua nova esposa, desde que voltou a Cabo Verde, me diz:

Quando eu consigo algum dinheiro, eu pego as melhores coisas para colocar na casa. Eu posso fazer cheeseburgers para eles, batatas fritas, eu quero deixá-los americanizados, entende? ‘Você não come arroz e feijão na casa do seu pai. Aqui, nesta casa, você come as coisas boas.

A perspectiva de Alexandre deixa claro que a necessidade de expressar pertencimento cultural por meio de afirmações concretas não só reflete o atual estado de sofrimento e distância social, como também revela um aspecto particular de sua alienidade. Pode parecer contraditório, mas esta articulação da distância social pode eventualmente contribuir para a reintegração social: não só a moda, mas também os produtos que eles recebem e, sobretudo, o cheque mensal da Western Union geram muita inveja entre seus pares locais e os tornam atraentes para as garotas dali. Meus entrevistados estavam bem cientes do fato de que a experiência no exterior os tornou mais atraentes e que eles retornaram mais valorizados, distinguindo-se daqueles “imóveis” que nunca puderam deixar as ilhas. Ao ostentar sua conectividade transnacional, uma estética da diferença cultural e do pertencimento a outro lugar, os deportados lançam mão das ambivalências de alteridade, desempenhando seu status de alguém de fora que, sob diferentes circunstâncias, seria percebido como uma imagem do retornado bem-sucedido e, portanto, valorizado pelos habitantes das ilhas.

Revisitando o ambíguo limite do retorno involuntário

Torna-se óbvio como a ação estatal de deportação transforma a migração de retorno - um tipo de deslocamento espacial outrora associado ao sucesso do migrante e à ascensão social - em uma experiência mais ambivalente de encontros sociais. Ao observar a sua constante manobra entre o desejo de integração e a distância social, ponderei quais seriam os possíveis caminhos para a sua integração e adaptação. Como demonstrei em outro artigo (Drotbohm,

2011a), pode ser especialmente difícil para os deportados reestabelecer sua vida profissional, dado que suas habilidades não são aceitas, seu inglês não é desejado, e sua reputação como delinquentes também limita sua aceitação. Portanto, a maioria dos deportados continua dependendo da ajuda financeira de suas famílias no exterior, que tentam compensar as dificuldades deles (e, eventualmente, também seus próprios sentimentos de culpa), enviando-lhes remessas. Afora os parentes próximos, a situação e os destinos dos deportados são examinados de uma maneira mais ponderada por outros migrantes que retornaram voluntariamente, e que geralmente trazem consigo a turbulenta experiência de ter inserido suas vidas em mais de uma localidade. Principalmente, aposentados e homens de negócios, mas também visitantes e turistas em Cabo Verde, expressam preocupação e compaixão ao discutir a situação e o futuro da vida dos deportados, quando a questão de uma eventual “justeza” da deportação dificilmente parece importar. Especialmente os chamados cosmopolitas, aqueles que podem viajar facilmente para outros países, advertem contra os perigos de definir o valor moral de uma pessoa em termos de livre deslocamento versus retorno involuntário. Uma vendedora, por exemplo, que visita as ilhas regularmente, e ajuda um deportado bancando sua pequena loja de aparelhos eletrônicos, comenta o seguinte: *“As pessoas, aqui, não sabem nada das nossas vidas nos Estados Unidos. Na verdade, hoje em dia está cada vez mais difícil não ser retornado. Os tempos estão diferentes, e os cabo-verdianos têm de se acostumar com isso.”*

Esta citação é típica entre muitos cabo-verdianos que entrevistei, tanto nas ilhas quanto na diáspora, e que refletiram sobre as mudanças das condições de vida em campos transnacionais. Além do impacto do fechamento das fronteiras (Carling, 2004), também o controle dos indocumentados na diáspora e a produção da “ilegalidade”, “deportabilidade” e “detencionabilidade” do migrante (De Genova, 2007) são percebidos de modo particularmente forte por cabo-verdianos, cujo sentimento de identidade e de pertencimento estava ligado, ao longo de alguns séculos, à mobilidade transatlântica e à conectividade (Halter, 1993; Fikes, 2009). Durante os vários últimos anos, a realização da mobilidade transfronteiriça, outrora uma via segura para a melhoria econômica, tornou-se uma experiência de crescente adversidade e confrontação com a ausência de direitos (De Genova, 2007). Vista sob esta luz, a deportação constitui um perigo possível para muitos transmigrantes, que tentam se apegar a um modo de vida transnacional, mas precisam se conscientizar dessa nova era de retorno forçado e de novos tipos de imobilidade.

Por fim, a experiência de Carlos, que é proprietário do único posto de gasolina em Nova Sintra, principal cidade de Brava, também contribui para um entendimento mais complexo do nexos entre mobilidade, identidade e pertencimento, no contexto da deportação. Em uma conversa informal no caixa do posto, ele relata:

Carlos: *Sabe, as pessoas pensam que eu sou bem-sucedido aqui em Nova Sintra; eu sou dono deste posto, da garagem e de outras coisas, as pessoas me procuram para pedir dinheiro emprestado e etc. Mas, veja: eu também poderia me chamar de 'deportado', eu deportei a mim mesmo, em um certo sentido. Isso foi num momento em que eu sabia que iria ter problemas nos Estados Unidos: eles são simplesmente loucos por controle.*

Heike: “Você teve problemas com a lei?”

Carlos: *Não, isso não aconteceu; foi apenas uma intuição sábia sobre as possibilidades, eu sabia que iria acontecer um dia. E eu não posso me esquecer disso. Nós temos que permanecer humildes.*

Heike: “Então, como você fez quando voltou?”

Carlos: *no começo, quando eles entenderam que eu não voltaria para o exterior, eles disseram que eu também era um deportado. Mas foi somente porque, veja, eu gosto do modo de vida americano, o jeito de se vestir e tudo mais. Um tio me aconselhou a me vestir mais formalmente e foi isso que eu fiz: calças justas, camisas de algodão, e etc. Ele me ajudou a comprar esse posto de gasolina, e foi isso.*

A situação de Carlos nos lembra do fato de que o limite entre os deportados, de um lado, e os retornados voluntários, de outro, não pode ser traçado tão claramente como parece à primeira vista. Além daqueles que se “auto-deportaram” em momentos em que o confronto com os procedimentos jurídicos era iminente, outros também retornaram aparentando involuntariedade. Durante a minha estadia em Boston, em setembro de 2008, muitos migrantes cabo-verdianos se preocupavam com os novos riscos da crise econômica e financeira mundial, que atingiu especialmente esses grupos sociais, cujas condições de permanência, trabalho ou moradia não eram 100% definidas. Portanto, a direção e as condições do deslocamento, bem como a demonstração de lealdade cultural, servem como sinais importantes e simbolicamente ricos, usados por membros de campos sociais transnacionais para repensar esses desafios mais recentes da globalização.

Conclusão

Os aspectos etnográficos aqui expostos dão *insights* sobre o tecido social de uma sociedade insular fundamentalmente definida por uma vida transnacional, em que a particular contra-tendência de mobilidade transfronteiriça produz,

simultaneamente, consternação, rejeição, vulnerabilidade e admiração. Ao buscar entender a dinâmica entre o acesso à mobilidade transfronteiriça e as identidades transnacionais, chegamos à conclusão de que “modos de ser” e “modos de pertencer”, como descritos por Levitt e Glick Schiller (2004), não só diferem, nesses casos, como também fundamentalmente se excluem. Enquanto os deportados tentam estabelecer seus modos de ser em Cabo Verde e refletem sobre suas capacidades e possíveis contribuições para a sociedade na qual eles permanecem “estrangeiros”, seu não pertencimento não pode ser ignorado; pelo contrário, seus modos de pertencimento social e cultural os remetem de volta à diáspora e, portanto, a um Estado-nação que, de novo e simultaneamente, articula seu não pertencimento. Em seu livro intitulado *The situated politics of belonging* (2006), Yuval-Davis, Kannabiran e Vieten descrevem as tendências políticas e culturais dessa era da globalização, como:

[...] frequentemente entrelaçadas em construções ideológicas que naturalizam, essencializam e fixam fronteiras de coletividade, hierarquias de ‘civilizações’ e de poder. Essas fixidades são usadas para defender e promover posições privilegiadas de poder, bem como mecanismos de defesa pessoal e comunal dos muitos que se sentem ameaçados e privados pelos mesmos processos (Yuval-Davis, 2006, p.1).

Portanto, ao lidar com essas novas fixidades e mecanismos de defesa coletiva, os deportados chegam a entender que cultivar os laços sociais através de grandes distâncias é crucial para a sua própria sobrevivência. Mesmo sabendo do seu essencial grau de exclusão, os deportados logo se conscientizam do fato de que eles são também retornados e, portanto, têm igualmente uma posição privilegiada, com acesso a capital social e econômico, ostentando um *American way of life*, sua antiga mobilidade. A micropolítica do cotidiano local revela que a mobilidade, nesses casos, tem produzido uma qualidade imaginária, uma brisa de cosmopolitismo envolvendo seus antigos movimentos, seus gestos, seu estilo, sua alimentação, seus hábitos. Além disso, entre o grupo dos “móveis”, que tiveram a oportunidade de retornar (em parte) voluntariamente, o destino dos deportados serve como um lembrete das contingências imprevisíveis dessa mais recente fase de globalização, como também dos riscos compartilhados da vida transnacional. Portanto, a demonstração ostensiva das inconsistências culturais, bem como o não esquecimento dos simultâneos modos de pertencer produzem, ao menos em certas partes desse novo e não familiar ambiente, reconhecimento social, compaixão e integração.

Notas:

1 - Para proteger a privacidade dos indivíduos pesquisados, eu usei nomes comuns como pseudônimos.

2 - Apesar da transnacionalização de estudos de migração, os termos “lar” (home) ou país de “envio”, por um lado; e, “destino” ou país de “recebimento”, por outro, continuam apropriados para descrever a condicionalidade e a direção espacial da migração. Contudo, no contexto de deportação, tais termos são invertidos: “lar” não é mais o anterior país de destino, e o “país de recebimento” se torna o antigo país de origem.

3 - De acordo com os dados estatísticos de 2008, fornecidos pelo Instituto das Comunidades do Ministério dos Assuntos Estrangeiros, Cooperação e Comunidades, de Cabo Verde, o número de deportações tem aumentado anualmente, começando com cinco em 1992 e alcançando o ponto máximo em 2007, com 128 deportados registrados oficialmente. Até 2002, Portugal era o país que enviava de volta o maior contingente; mas, a partir de 2002, a maioria tem sido retornada pelos Estados Unidos. Em 2007, 50% dos deportados foram enviados de volta dos Estados Unidos, 33% de Portugal, 8% da França, e o resto da Espanha, Luxemburgo, Alemanha e Brasil. Daqueles que retornaram a Brava, 100% vieram dos Estados Unidos; dos que voltaram para Fogo, 83% retornaram dos Estados Unidos e 17% de Portugal. A proporção de mulheres deportadas sempre foi abaixo de 5%. Além disso, é importante notar que apenas uma minoria de deportados são registrados no momento de sua entrada em Cabo Verde. Portanto, estimativas do número real de deportados devem ser consideravelmente mais altas (Instituto das Comunidades, 2008).

4 - Helena Hirata, em seu livro *Cuidado e Cuidadoras: as várias faces da economia do care*. (São Paulo, Editora Atlas, 2012) mantém o termo “care” em inglês para se referir à economia do cuidado: atividade do setor de serviços, em grande expansão em escala internacional, voltada ao cuidado domiciliar de idosos, crianças, deficientes físicos e doentes (NT).

5 - Veja também Drotbohm (2011b), para uma análise da percepção da deportação na comunidade haitiana em Montreal, Canada.

Referências Bibliográficas

- BALDASSAR, L. *Visits home: migration experiences between Italy and Australia*. Melbourne: Melbourne University Press, 2001.
- CARLING, J, ÅKESSON, L. Mobility at the heart of a nation. Patterns and meanings of Cape Verdean migration. *International Migration*, 47 (3), p. 123-155, 2009.
- CARLING, J. Emigration, Return and Development in Cape Verde: The Impact of Closing Borders. *Population, Space and Place*, 10 (2), p. 113-132, 2004.
- CARREIRA, A. *The people of the Cape Verde Islands: exploitation and emigration*. C. Fyfe trans. Hamden, CT: Archon, 1982.
- COUTIN, S. B. Exiled by Law: Deportation and the Inviability of Life. In: N. DE GENOVA AND N. PEUTZ (eds.). *The deportation regime. Sovereignty, space, and the freedom of movement*. Durham e Londres: Duke University Press, 2010, p. 351-371.
- DE GENOVA, N. Migrant ‘illegality’ and deportability in everyday-life. *Annual Review of Anthropology*, 31, p. 419-447, 2002.

- DE GENOVA, N. The production of culprits: from deportability to detainability in the aftermath of homeland security. *Citizenship Studies*, 11 (5), p. 421-448, 2007.
- DROTBOHM, H. Horizons of long-distance intimacies. Reciprocity, contribution and disjuncture in Cape Verde. *History of the Family*, 14 (2), p. 132-149, 2009.
- DROTBOHM, H. On the durability and the decomposition of citizenship: The social logics of forced return migration in Cape Verde. *Citizenship Studies*, 15 (3/4), xxx, 2011a.
- DROTBOHM, H. (2011b) Deporting Diaspora's Future? Forced Return Migration as an Ethnographic Lens on Generational Differences among Haitian Migrants in Montreal. In: JACKSON, R (ed.) *Geographies of the Haitian Diaspora*. Oxford, Nova Iorque: Routledge. S. p. 185-204, 2011b.
- FIKES, K. *Managing African Portugal*. The Citizen-Migrant Distinction. Durham e Londres: Duke, 2009.
- HAGAN, J, K. ESCHBACH e N. RODRIGUEZ. U.S. Deportation Policy, Family Separation, and Circular Migration. *International Migration Review*, 42 (1), p. 64-88, 2008.
- HALTER, M. *Between Race and Ethnicity: Cape Verdean American Immigrants, 1860-1965*. Chicago: University of Illinois Press, 1993.
- INSTITUTO DAS COMUNIDADES (Análise dos dados do recenseamento dos repatriados. Unpublished project report of the Instituto das Comunidades, *Ministério dos Negócios Estrangeiros*, Cooperação e Comunidades. Praia, 2002.
- INSTITUTO DAS COMUNIDADES. Análise dos dados do recenseamento dos repatriados. Unpublished project report of the Instituto das Comunidades, *Ministério dos Negócios Estrangeiros*, Cooperação e Comunidades. Praia, 2008.
- LEVITT, P. e N. GLICK SCHILLER. Conceptualizing Simultaneity: A Transnational Social Field Perspective on Society. *International Migration Review*, 38 (145), p. 595-629, 2004.
- NYERS, P. Abject cosmopolitanism: the politics of protection in the anti-deportation movement. *Third World Quarterly*, 24 (6), p. 1069-1093, 2003.
- PEUTZ, N. Embarking on an anthropology of removal. *Current Anthropology*, 47 (2), p. 217-241, 2006.
- PEUTZ, N. Out-laws: deportees, desire, and "the law". *International Migration*, 45 (3), p. 182-191, 2007.
- PEUTZ, N. e DE GENOVA, N. Introduction. In: N. De Genova and N. Peutz, eds. *The deportation regime*. Sovereignty, space, and the freedom of movement. Durham e Londres: Duke University Press, 2010, p. 1-32.
- POTTER, R. B.; D. CONWAY; J. PHILLIPS (eds.). *The experience of return migration: Caribbean perspectives*. Burlington, Vermont: Ashgate, 2005.
- QUESADA, J. From Central American Warriors to San Francisco Latino Day Laborers: Suffering and Exhaustion in a Transnational Context. *Transforming Anthropology*, 8 (1&2), p. 162-185, 1999.
- WALTERS, W. Deportation, Expulsion, and the International Police of Aliens. In: *Citizenship Studies*, 6 (3), p. 265-292, 2002.

VAN GENNEP, Arnold. *Les rites de passage*. Paris: Nourry, 1909.

YUVAL-DAVIS, N, K. KANNABIRAN e U. VIETEN (2006) Introduction. Situating Contemporary Politics of Belonging. In: N. YUVAL-DAVIS, K. KANNABIRAN and U. VIETEN (eds.). *The situated politics of belonging*. Londres: Sage, 2006, p. 1-16.

ZILBERG, E. Fools banished from the kingdom: remapping geographies of gang violence between the Americas (Los Angeles and San Salvador). *American Quarterly*, 56 (3), p. 759-779, 2004.

RESUMO

Baseado em pesquisa antropológica em Cabo Verde, um pequeno país insular no oeste africano, este capítulo trata da deportação de migrantes não cidadãos e seu retorno involuntário para seus países de origem. Esta ação estatal atualmente constitui um elemento importante na conexão de sociedades e práticas estatais principalmente na Europa ou na América do Norte, com a subsistência no chamado Sul Global. Enquanto alguns desses migrantes deportados permaneceram nos países de destino por alguns meses ou anos, antes de serem retornados pela força do Estado, muitos passaram os anos de formação no exterior. Portanto, no dia de sua chegada, seus países de origem pareceram lugares estrangeiros, com línguas, códigos de conduta social e hábitos de consumos não familiares. Este artigo aborda o modo específico de retorno dessas pessoas, seus esforços de reintegração, suas habilidades em utilizar as experiências de migração anteriores para construir novas relações sociais, e sua renegociação de pertencimento em campos sociais transnacionais.

Palavras chaves: deportação, migração de retorno, Cabo Verde.

ABSTRACT

Based on anthropological research in Cape Verde, a small West-African island state, this chapter deals with the deportation of migrant non-citizens and their involuntary return to their countries of origin. This state act currently constitutes an important element in connecting societies and state practices, situated mainly in Europe or North America, with livelihoods in the so-called Global South. While some of these deported migrants had only remained in countries of destination for some months or years before being returned by state force, many had spent their formative lifetime abroad. Hence, their alleged home countries on the day of their arrival appeared as foreign places with unfamiliar languages, codes of social behavior, and habits of consumption. This article deals with their particular mode of return, their efforts to re-integrate, their abilities to draw on their former experiences of migration for building new social relationships and their renegotiation of belonging in transnational social fields.

Key words: deportation; return migration; Cape Verde.

Cuando la frontera no es la única barrera: desafíos puestos a los niños inmigrantes en el espacio escolar

*Maria Zenaide Alves**

El espacio escolar se tiene configurado, cada vez más, como espacio de conflictos de valores y creencias, sobre todo en los grandes centros urbanos marcados por la diversidad étnica y cultural proporcionada por los movimientos migratorios. Pues, la escuela pone en un mismo espacio niños y jóvenes de diferentes nacionalidades, religiones, creencias y valores. Este texto busca presentar algunas contribuciones al debate de las cuestiones educacionales emergentes, trayendo al centro de las discusiones los desafíos puestos a los hijos de inmigrantes dentro de la escuela.

Los movimientos populacionales no son un fenómeno reciente, sin embargo, parecen hoy más acelerados que en cualquier otra época, y se tienen configurado, en muchas sociedades, un “problema” económico, político y social. De acuerdo con la Comisión Mundial sobre las Migraciones Internacionales (2005), existen actualmente casi 200 millones de inmigrantes internacionales, el doble del número registrado en 1980, hace apenas 26 años. Las perspectivas para ese siglo son de crecimiento, lo que ha llevado a algunos teóricos a afirmar que estamos viviendo “la era de las inmigraciones” (Giddens, 2004).

Una de las principales consecuencias de ese fenómeno en las sociedades de acogimiento es que las inmigraciones obligan a convivir, en un mismo espacio, personas de las más diferentes orígenes sociales, étnicas, religiosas y territoriales. En ese proceso, la escuela es uno de los espacios sociales, por excelencia, donde esa diversidad acaba tornándose más interpelante. Primero, por el propio papel de la institución escolar en las sociedades modernas, en que esta se viene estableciendo como la grand promotora de la formación humana. Segundo, porque, la asunción de tal discurso legitima esta institución, más que cualquiera otra, como la responsable por dar cuenta de actores sociales multiculturales, capaces de convivir armónicamente en esa sociedad multicultural.

* Professora da Universidade Federal de Goiás. Coordenadora do Núcleo de Pesquisa e Extensão em Desenvolvimento e Educação do Campo (NEPCampo).

En el campo educacional el debate ha sido hecho, en las últimas décadas, principalmente en los países occidentales, a través de propuestas de educación multicultural, intercultural, pluricultural, educación para la ciudadanía, en fin, propuestas pedagógicas que, aunque cargadas de buenas intenciones, parecen no producir los efectos esperados en lo que diz respecto a la promoción de una educación sin fronteras, sobretudo, para las minorías, que en los llamados países desarrollados incluyen, entre otros actores sociales, los inmigrantes. “El término ‘minoría’ es usado para referirse a cuatro diferentes categorías grupales: los indígenas, las minorías territoriales, las minorías no territoriales o nómadas y los inmigrantes.” (UNESCO, s/d)

La discusión a que se propone este texto es hacer una análisis de algunos aspectos relevantes para las reflexiones de las cuestiones interpelantes en el contexto escolar, advenidos con los movimientos migratorios, recibéndolas no como problema, como muchos educadores y políticos ponen, pero como un hecho, que está puesto y que, diferente de recibirlos como problema, se piensa en la perspectiva de las potencialidades de ese hecho para el proceso educativo. Lo que se busca presentar aquí son algunas contribuciones al debate de las cuestiones educacionales emergentes trayendo al centro de las discusiones algunos desafíos puestos a los niños hijos de inmigrantes dentro de la escuela. El objetivo es analizar algunos elementos que considero desafiantes a los niños inmigrantes y que pueden, o no, configurarse como factores de exclusión, y/o inclusión de esos sujetos en el contexto escolar. La reflexión aquí propuesta será desenvuelta por medio del análisis de tres aspectos que considero relevantes para la discusión del tema: una discusión sobre los conceptos de la inclusión y exclusión social (ya que estamos a hablar en minoría), en la perspectiva de justificar porque los sujetos de los fenómenos migratorios están siendo aquí analizados sobre la óptica de la exclusión social; la presentación de algunos “lugares” de impacto de exclusión social que pueden afectar, o no, a los niños inmigrantes en el espacio escolar; por fin, una breve reflexión acerca de una “educación sin frontera” como forma de promoción de la ciudadanía e de la inclusión social de esos sujetos.

Inmigración x exclusión social

Los movimientos de las personas alrededor del planeta no son solamente un fenómeno demográfico, al contrario, se ha demostrado que es uno de los fenómenos sociológicos más complejos de la sociedad contemporánea. Históricamente los movimientos migratorios se tienen establecido como una forma de superación de las malas condiciones socioeconómicas en el lugar de origen que, de cierta forma, impulsaron los sujetos a buscar mejores condiciones de vida. Vale resaltar que para los efectos de esas reflexiones,

están siendo considerados apenas los sujetos que se mueven entre países por razones socioeconómicas, hecho que excluye de la análisis aquellos que migran por razones políticas (exiliado e/o refugiado) y que también pueden encuadrarse en el concepto de migrante.

Los migrantes están entre los ocho grupos temáticos que estructuran el Segundo Programa Europeo de Lucha Contra la Pobreza (RODRIGUES, 2003), hecho que los pone como grupo objetivo de las políticas europeas de inclusión y protección social. De acuerdo con el “Plano Nacional de Acción contra la Pobreza e la Exclusión Social” del gobierno portugués, los trabajadores inmigrantes están entre los grupos considerados vulnerables a la pobreza, visto que son afectados por la carencia de un “*handicap* específico” que los impiden de participar activamente de la sociedad y, al mismo tiempo “los tornan objeto de discriminación, prejuicio, ausencia o necesidad de oportunidades de formación y de reorganización de su vida personal y familiar en la sociedad portuguesa.” (Informe de Estrategia Nacional a la Protección Social y Inclusión Social). Repárese que entre los dos documentos citados el segundo añade un componente que es la exclusión social, al paso que el programa europeo limitase a tratar de la cuestión de la pobreza.

Las cuestiones económicas tienen ganado el centro de las discusiones cuando se piensa en políticas de migración, como se los problemas enfrentados por esos grupos se limitasen a cuestiones meramente financieras. Portes (1999), en análisis sobre los inmigrantes radicados en los Estados Unidos, afirma que los destinos y el éxito de los inmigrantes están muy relacionados con el acogimiento en la sociedad receptora, y que las fallas en las políticas de inclusión de esos sujetos pueden llevar a los conflictos interétnicos. En ese sentido creo que no es suficiente pensar en los movimientos migratorios apenas en la perspectiva económica, pero en las condiciones sociales en la sociedad de acogimiento. Eso porque gran parte de los estudios que abalzan las políticas de inmigración tienen como eje central de análisis cuestiones económicas. Aunque, en la práctica estos sujetos son desafiados por lesiones sociales que van más allá de la carencia material.

Abrahamson (*apud* Rodrigues, 2003), diferenciando la situación de pobreza y exclusión social afirma que la primera es caracterizada por la insuficiencia de recursos materiales, al paso que la segunda por la negación de los ejercicios de derechos. La pobreza, de acuerdo con el autor es “estática”, visto que es una condición y “vertical” en el sentido de que jerarquiza y promueve la desigualdad. La exclusión social es horizontal y “dinámica” y, por lo tanto, un proceso. Eso significa que la exclusión social puede alcanzar grupos diferentes en extractos diferentes de la sociedad, al paso que los pobres están localizados en el extracto inferior. Sin embargo, el punto en común entre los dos fenómenos es que ambos segregan. La pobreza segrega por clase, o sea, segrega un determinado grupo en la base y en la exclusión social; segrega por grupos (o por guetos étnicos, religiosos y sexuales). Mientras, a los primeros

es negada la participación, sobre todo, en la vida económica de la sociedad. Al segundo grupo la privación se dá, principalmente, en el ámbito del ejercicio de los derechos que al conjunto de la sociedad está facultado, independiente del extracto social a que uno pertenece. Por fin, creo que una caracterización igualmente importante es que la pobreza es un fenómeno cuyas soluciones están vinculadas a las decisiones políticas, al paso que la exclusión social va más allá, y requiere, además de la postura política, postura ética de la sociedad en general, o sea, los límites legales no son suficientes.¹

Algunos “Lugares de impactos de la inclusión/exclusión social” en el contexto escolar

En las sociedades capitalistas occidentales post-modernas, cuando estamos hablando acerca de pobreza nos referimos a una parcela de esta sociedad, y cuando hablamos acerca de exclusión social nos referimos a determinados grupos dentro de esta misma sociedad que pueden, o no, estar inseridos en el primero. Stoer e Magalhães (2005) nos hablan acerca de algunos “lugares de impacto de inclusión/exclusión social” que pueden configurarse como potenciales factores de desfavorecimiento de las minorías étnico-culturales en la sociedad y en el sistema educativo. Los autores identifican cinco “Lugares” de impacto de inclusión/exclusión social: el cuerpo, el trabajo, la ciudadanía, la identidad y el territorio. Esos “Lugares” se manifiestan en contextos diversos (la familia, la religión, la escuela...), donde son delimitadas las posibilidades de ser y de acción de los actores sociales. Argumentan que tales “Lugares” de inclusión/exclusión social pueden ser activados, o puestos en acción, por diferentes actores sociales en diferentes contextos, o no. Los contextos, en esa perspectiva, son entendidos como los diversos espacios y tiempo de realización de los “Lugares”, donde estes son efectivamente vividos por los actores sociales, en la interacción con los otros actores (Stoer y Magalhães, 2005). ‘É en este sentido que la escuela está aquí siendo tomada como contexto.

Dado que los contextos son múltiples, y los “lugares”, como posibilidad de agencia individual y grupal, pueden ser activados en contextos diversos, la inclusión/exclusión social funcionan como un par simbiótico (Stoer y Magalhães, 2005), o sea, pueden constituir las dos caras de una misma moneda. Eso significa que un actor social puede ser incluido y excluido al mismo tiempo, dependiendo del contexto. La reflexión acerca de los conceptos de la pobreza X exclusión hecha anteriormente viene en el sentido de endosar esta preposición. Por eso la inseparabilidad de los términos inclusión/exclusión es primordial cuando se piensa la cuestión de la perspectiva de los contextos y de los actores. Hablamos de inmigrantes oriundos de clases populares en un determinado contexto que es la escuela, más específicamente, el sistema escolar público. En este sentido,

serán considerados tres de los “Lugares” de que hablan los autores: la identidad, el cuerpo y el territorio. Empecemos por el primer de los “Lugares” aquí propuestos, la identidad. Castells (2003) la define como la fuente de significado y experiencia de un pueblo que es construida en contextos determinados por relaciones de poder. Siendo así, ¿como podría la identidad funcionar como un “Lugar” de exclusión social en el contexto escolar?

Refiriéndose al proceso de construcción de identidad de contextos posfordista, Stoer y Magalhães argumentan que este es un proceso que “pasa de abajo para cima, en el sentido en que ella es determinada menos por los espacios que contextualizan esta construcción y más por la iniciativa de los que proporcionan agencia de esos espacios.” (STOER Y MAGALHÃES: 2003, p. 234). La no aceptación pacífica de este proceso provoca el hecho que los autores lo llaman de “la construcción de la identidad de exclusión”. (*idem*). A ese respecto, Portes (1999) hace la siguiente afirmación acerca de los inmigrantes haitianos en los Estados Unidos:

Los haitianos de la primera generación están francamente orientados para la preservación de una fuerte identidad nacional, con todo, al intentar instalar en los hijos el orgullo nacional y una orientación para el éxito, ellos entran en conflicto con la experiencia escolar cotidiana de los jóvenes. (Portes, 1999: 98).

El desafío que está puesto y que nos lleva a pensar acerca de la identidad de inmigrantes en el contexto escolar como un “Lugar” de exclusión/inclusión social y, consecuentemente, una barrera a más para enfrentar como inmigrante, es como continuar siendo haitiano (en el caso aquí especificado) dentro de una escuela norte-americana. De acuerdo con Portes (1999), tener una identidad nacional haitiana significa ser negro, ser demasiado dócil y subserviente a los blancos. Pero, como afirma Goffman (1998), este es un estigma pasivo de manipulación, cuyo resultado es lo que el autor denomina de “identidad virtual”, o sea, una estrategia de ocultación del estigma.

Es ahí que los niños y jóvenes inmigrantes se ven en una encrucijada ante la decisión de ser o no ser. Dentro de la perspectiva aquí propuesta (del par simbiótico inclusión x exclusión), eso significa optar entre ser excluido del sistema escolar dominante, lo que implica no excluido del ambiente escolar familiar, de cultivar la identidad nacional predominante en las redes de socialización primaria, o el contrario. Optar por fortalecer la identidad nacional en territorio extranjero como estrategias de vivencia armónica entre los dos contextos, familiar y escolar.

Considerando que la identidad - un proceso que no es singular porque los actores sociales conviven simultáneamente en diferentes contextos - es construida a partir de la relación con el otro, y influenciado por los contextos en los cuales están insertados, esos sujetos viven un dilema. Los niños inmigrantes,

además de los contextos socio-culturales en los cuales constituyen una “identidad primaria (una identidad que estructura las demás)” Castells (2003), conviven, simultáneamente, en otros contextos en la sociedad da acogimiento e acogimento donde esa identidad primaria nos es valorizada o, en algunos casos, es mismo rechazada.

Para que continuen “haitianos” tendrían que enfrentar el ostracismo y los ataques continuados en las escuelas; para que se tornen “americanos” tendrían que renegar a los sueños de sus padres (Portes, 1999: 98).

Considerando los diversos contextos en que el actor social convive simultáneamente, no podemos hablar en identidad, pero en identidades (étnica, religiosa, cultural...), en la perspectiva de que en su proceso de construcción la “materia-prima”, para usar los términos de Castells (2003m) es abastecida por diferentes contextos. Así que, la identidad estas aquí sendo pensada en la perspectiva de un sentimiento de pertenencia, sea a un grupo, a una clase, a una etnia, a un Estado-nación.

En el contexto escolar, sin duda, es la identidad nacional que sobresale.² En ese sentido, y pensando que estamos hablando en inmigración en un contexto post-colonialista, en que los grandes flujos migratorios pasan, sobre todo, en el sentido Sur-Norte y (Oriente-Occidente), lo que significa de la periferia para el centro, la identidad, sobre todo nacional, se puede configurar como un “Lugar” de exclusión social en el contexto escolar y, consecuentemente, una barrera con la cual esos niños tendrán que lidiar.

Uno de los elementos fundamentales constitutivos de las múltiples identidades de ese sujeto es el cuerpo, y toda la objetividad que él carga: las diferencias de género, edad, color de la piel, el lenguaje, posibles alteraciones físicas, las vestimentas, los estilos personales, en fin, todas las características genotípicas o no, que nos diferencian unos de los otros. Por todo eso, el cuerpo es, segundo Stoer y Magalhães (2005), otro de los “Lugares” de inclusión/exclusión social pasible de ser activado en diversos contextos.

De acuerdo con el análisis hecho por Elías y Scotson (2000) con relación a dos grupos de personas moradoras de una misma comunidad-los cuales llamó de *estabelecidos e outsiders* (respectivamente nativos y no-nativos en esta localidad) - el cuerpo causa algunos impactos en la forma como se relacionan.

El hecho de los miembros de los grupos se diferencian en su apariencia física, o que hablen con el acento y una influencia diferentes, la lengua en que ambos se expresan, sirve como uno señal de refuerzo, que hace con que los miembros del grupo estigmatizado sean más fáciles de reconocer en su condición. (ELIAS y SCOTSON, 2000: 32).

La forma inicial por la cual establecemos nuestras relaciones sociales es a través de expresiones corporales como gestos, sonrisa, postura, etc. Eso muestra que el cuerpo no apenas habla, como puede decir mucho, mismo sin la expresión oral. Para ilustrar pensemos en los estereotipos que son construidos muchas veces en la relación a diversos grupos en las sociedades actuales (los punks, los jóvenes del movimiento hip-hop o del movimiento hippie en los años 60...), por el simple hecho de tener una postura corporal que diverge del padrón hegemónico. Eso envuelve aspectos como vestuario, peinado, maquillaje, comportamiento ante determinadas situaciones; pero eso envuelve también aspectos referentes a la lengua, como acentos, algunas dificultades del habla (como dislalia), aspectos como la hiperactividad o mismo alguna deficiencia física.

El cuerpo me posee más de lo que yo poseo verdaderamente; no obstante, será mío hasta que la muerte me lo quite. En seguida, ha en ese³ cuerpo apariencia, forma que los otros captan por la mirada. De él solamente entrevejo los contornos, la superficie de la epidermis. Por fin, hay el cuerpo, materia de estudio para el biólogo, desconocido, de hecho, para nosotros como objeto de análisis. Así que, el cuerpo vivido por mí y para mí aparece como uno intermediario, entre el sentido y el representado, entre el mundo y yo. (Braunstein & Pépin, 1999: 138).

Considerando que nuestra primera y principal forma de comunicación es corporal, eso significa que podemos ser juzgados y, consecuentemente, excluidos o incluidos, en primero lugar por la forma como nos presentamos. Todavía, no podemos desconsiderar que el cuerpo es “un producto cultural y social”, como proponen Braunstein y Pépin (1999: 140) y, consecuentemente, plural. Por lo tanto, no debemos esperar encontrar en los espacios escolar, un espacio heterogéneo y plural en todos los aspectos, cuerpos moldeados y ajustados a una o otra cultura, a un o otro medio social. Entre tanto, la institución escolar - y algunos términos utilizados en la propia lengua escolar sugieren eso - se tiene constituido como aquella responsable por dar forma a los sujetos. No es por acaso que al final de una importante etapa escolar los concluyentes tienen una graduación, término bastante sugestivo y que acuerda una idea de molde.

En este sentido, es importante resaltar que, cuando hablamos de cuerpo como “Lugar” de exclusión social, hay que se considerar tanto aspectos que son difícilmente contornables, como las deficiencias, como aspectos que pueden ser manipulables, como las comidas exteriores ligadas al vestuario, a la lengua, al cabello, etc. No hay en ese aparte ningún juicio del cual esos aspectos son más o menos importante cuando tomamos el cuerpo como “Lugar” de inclusión/exclusión social. Hay, al contrario, una preocupación en llamar la atención para

el hecho de que cualquier elemento portador de una de esas características, puede ser considerado un cuerpo extraño en una cultura escolar, donde los cuerpos deben ser disciplinados, como diría Foucault (2004), de modo que no desentonan del padrón hegemónico. Es en ese sentido que pensar en una educación sin fronteras, como se propone aquí, significa pensar en los sujetos en sus diferencias, y estos son aspectos de extrema relevancia.

En esa perspectiva, y pensado en los niños inmigrantes en un contexto occidental, donde la comunidad inmigrante es mayoritaria constituida de negros y latino-americanos, de orientales de diversas orígenes, musulmanas, o mismo nacionales de origen rural, las características corporales son factor crucial. Esos sujetos traen para el contexto escolar cuerpos que reflejen una cultura, un medio social, una tradición religiosa, en fin, una historia de vida que los diferencia del resto del grupo de tal forma que el ímpetu inicial de la escuela es “traducirlos”, para usar los términos de Stuart Hall (2005). Es ilustrativa la historia contada por una joven de Bulgaria, estudiante del Programa Erasmus en Portugal que, al contestar una cuestión al maestro, dijo “sí”, pero hizo un gesto con la cabeza, común en aquel país, que en Portugal es de negación. Los colegas se rieron y el maestro le pregunto si ella no estaba segura de la respuesta, pero para ella la respuesta era muy clara. Ella dijo “sim” de dos formas, pero los interlocutores no dominaban el lenguaje corporal que ella había usado.

Se ven todavía el caso de los rituales como las *praxes* (en Portugal) o las burlas (en Brasil). Ceremonial en que el cuerpo es la agencia principal de todas las formas de “homenajes”. En los dos países el cuerpo, por medio de las vestimentas en Portugal, o de la cabeza raspada de los hombres y de las caras pintadas, en Brasil, es la principal fuente de información acerca del destino de los nuevos estudiantes universitarios (novatos). Los que se someten a tales rituales están incluidos en el seno de la academia, y son reconocidos, inclusive, por la comunidad no académica, como los nuevos universitarios o los futuros doctores. Los demás llegan, en algunos casos, sobre todo en las *praxes* portuguesas, a ser ignorados y excluidos del grupo. Los que se someten a la homogenización hacen parte del grupo, los demás caminan en las imágenes.

Pensar eso en la perspectiva de inmigrantes no significa sugerir que esos sujetos sean obligados a vivir en un eternamente extraño pasado etnocéntrico, o que negligenciaría una de las mayores riquezas proporcionadas por los movimientos migratorios, que es el contacto con la diferencia y la posibilidad de conocer, experimentar y, porque no, vivir, esa diferencia. Pero, lo que está en causa es la forma como esas diferencias son negociadas, o no. El ignorar la diferencia es una actitud tan violenta cuanto a la imposición de comportamientos y actitudes relativos a la cultura dominante. Actitudes impuestas, sea por la cultura escolar, sea por la cultura dominante en la sociedad de acogimiento, pueden ser traducidas no apenas como un irrespeto a la diferencia, pero

también como una violación a aquello que debería ser el derecho fundamental apregado por la educación inter/multicultural, el derecho a la diferencia e al diálogo. ¿Será que es posible promocionar un diálogo entre culturas homogenizando sus actores, como se intentó hacer en Francia al prohibir el uso de velo por las jóvenes musulmanas dentro de la escuela? O todavía, se hace necesario la homogenización de los cuerpos, mismo la justicia de ocultar las desigualdades sociales, razones por las cuales surgen los trajes académicos en las universidades portuguesas al final del siglo XVI.

Por fin, ese cuerpo que allí se presenta, con sus identidades múltiples, tiene una origen territorial y, aunque eso no se resume al territorio nacional, como estamos pensando específicamente en los niños inmigrantes, la referencia es inevitable. Este es, por lo tanto, el último de los aspectos a serán discutidos, el “Lugar” del territorio.

Los padrones de inmigraciones actuales tienden a reflejar las acciones hegemónicas de denominación del pasado reciente (Portes,1999), y las relaciones de poder están muy bien demarcadas para ser ignoradas. La colonia de otrora que es el “tercero mundo” de hoy que, en vez de recibir personas, está enviando. Con la agravante de que esas personas que salen de los países pobres (muchos de esos ex-colonias) en busca de las oportunidades concentradas en las economías desarrolladas, tienen un futuro incierto, mismo antes de llegar a su destino. Los noticieros de todo el mundo no dan cuenta de centenares de personas originarias de los países de la parte Sur del planeta que han muerto intentando entrar en los países de Europa y en los Estados Unidos. En un único mes, Agosto de 2010, 72 inmigrantes fueron asesinados intentando atravesar la frontera del México con los Estados Unidos. Los mexicanos, seguidos de los brasileños, son los mayores emprendedores de esta aventura cuyo precio, muchas veces, se paga con la propia vida. La historia de dominación y de colonización, aliada a la trayectoria, muchas veces poco convencional, de entrada de esos sujetos en los países de acogimiento son elementos que van componer la imagen que la sociedad de destino va a tener de esos sujetos.

Los movimientos de población que se tienen diversificado, sobre todo en virtud de la aceleración del proceso de globalización, tuvieron como uno de los elementos de mayor relevancia social, económica y ética, las diásporas globales asociadas, en general, a situaciones de catástrofe, y cuya referencia la remitimos, de inmediato, a la diáspora africana y del pueblo judío. La cuestión de la tierra natal, y del sentimiento de pertenencia es, casi siempre, más asociado a las víctimas de las diásporas, por ser eso considerado un movimiento involuntario y, en general, en masa. Pero, el territorio también tiene un significado importante a los otros sujetos de los procesos migratorios. O sea, aunque siendo entendido como un fenómeno sociológico, está directamente relacionado con territorialidad, con geografía, con frontera, con deslocamiento espacial, en fin, con territorio, tanto de origen como de destino.

Los “procesos a través de los cuales los inmigrantes forjan y mantienen relaciones en varios niveles que ligan sus sociedades de origen y de acogimiento” son definidos como transnacionalismo (PORTES, 1999: p.133), que funcionan como una tentativa de territorialización por parte de un grupo de inmigrantes en territorio extranjero. Por ejemplo, son bien conocidos los casos de algunas ciudades norte-americanas⁴, donde determinadas comunidades extranjeras se establecen y donde “recrean” los territorios nacionales de origen, como forma de fortalecer sus raíces de identidad. Pero tales iniciativas, a pesar de constituir un factor importante en la sociedad de acogimiento, pueden, por otro lado, configurarse como un territorio de exclusión. Lo que algunos lo llaman de inclusión exclusiva. Un caso muy conocido en la sociedad portuguesa es lo de la comunidad cabo-verdiana de la Cova da Moura, en el distrito de Amadora, región de Lisboa. En visita reciente a la comunidad, mientras procuraba el mejor acceso a la escuela, localizada en el centro del barrio, fui advertida muchas veces por moradores de la región, que yo “no debería ir allá solita” o que “era mejor yo procurar un morador para subir conmigo” porque aquello es un lugar muy peligroso”. Lo que quiero decir es que lo que fue originalmente pensado para ser un espacio donde aquel pueblo pudiese vivir un poco de su identidad nacional, acabó tornándose un territorio de exclusión dentro del territorio nacional.

En estudios con estudiantes inmigrantes residentes en la región metropolitana de Lisboa, Seabra (2005) constató que los alumnos inmigrantes de los Países Africanos de Lengua Oficial Portuguesa (PALOP) presentan los peores resultados escolares, con incidencia especial para los caboverdianos. No por acaso, justamente los que tienen una organización comunitaria más bien establecida en la región de Lisboa, conforme citado anteriormente. En la misma encuesta, la autora habla de la existencia de representaciones negativas de los alumnos de origen africana por parte de los profesores del 1º ciclo.

Las experiencias de “reconstrucción” de los territorios de origen en los países de destino constituyen una tentativa de rever la primera gran “pérdida” de los sujetos de los procesos migratorios, o sea, la pérdida del territorio. Tal vez el término no sea lo más apropiado, pero es aquí utilizado en el sentido de la “falta de piso” que siente el inmigrante cuando desembarca en tierras extranjeras, y aquí hablo como inmigrante que soy. El hecho es que el territorio es la parte material primera y inmediata que será percibida como ausente, dentro de los “Lugares” de exclusión aquí analizados. No apenas del punto de vista geográfico, pero también y principalmente, en la perspectiva de las características culturales, de las peculiaridades naturales como el clima, y porque no decir, de las propias características sociales. O sea, el territorio es aquí entendido no apenas del punto de vista de extensión de tierra ocupada por un país, pero en el sentido de nación y todos los lazos históricos y culturales que ligan un pueblo nacido en un determinado país. Es en ese sentido que se puede configurar como un “Lugar” de inclusión/exclusión social. Cuando la *transnacionalização* se convierte en una utopía.

¿La frontera es la única barrera?

La idea de que las fronteras sociales son mucho más crueles que las barreras físicas, y que las fronteras territoriales, que las trincheras. Atravesar el muro entre México y Estados Unidos puede llevar semanas, meses, puede ser doloroso, puede provocar daños físicos, puede hasta llevar a la muerte, pero hay perspectivas de cuando se llega al fin. ¿Pero, y después?

En ese sentido, discutir esos “Lugares” de impacto de inclusión social en el contexto educacional significa, antes de todo, pensar los inmigrantes, en la perspectiva de las diferencias, y aquí resalto que, como fue enseñado, no es suficiente pensar apenas en la diferencia cultural. Este es, sin duda, un componente importante, pero las diferencias dentro del espacio escolar no se limitan al hecho del sujeto ser o no inmigrante. Eso significa que, cuando se piensa en “Lugares” aquí definidos, estamos proponiendo una discusión que no se limita a las diferencias étnicas y culturales y, por lo tanto, una educación para las diferencias, y no apenas pautada en la diversidad cultural, dada la propia complejidad del concepto de cultura.

Pienso que es un tanto pretencioso una propuesta de educación en la perspectiva inter/multicultural. La dinámica cultural, como proceso, sufrió transformaciones, resultantes de la propia (una vez que la cultura no es estática) y del contacto con otras culturas. (LARAIA, 2001). Es en ese sentido que pienso que una propuesta de educación multi/intercultural en un contexto donde, inevitablemente, exista una cultura dominante, puede caer en la “folclorización” de las otras culturas presentes en el contexto, que son minoritarias. Miremos un último ejemplo un hecho que pasó en una escuela de la ciudad del Porto, donde estudian niños inmigrantes de varios países. La comida servida en la escuela consiste de un plato principal, sopa y postre. Algunos alumnos brasileños, cuando recién-llegados, comían la comida y dejaban la sopa, y fueron informados por la escuela que no podrían dejar de comer la sopa. Mismo argumentando que no les gustaba tomar sopa en las comidas, no fueran dispensados.

Pues, ¿donde entra la sopa en la cultura brasileña? Depende de la región del país. En el Sur se toma sopa en días fríos; en el Nordeste tomase apenas en caso de enfermedad, cuando se está convaleciendo; de un modo general los niños muy chiquitos, cuyos dientes no han nacido, toman sopa porque no pueden masticar. En fin, hay una influencia cultural por detrás de eso, porque tiene a ver con el sistema cultural en que esos niños fueran socializados, pero las diferencias son mucho más tenues. Es muy difícil para una escuela, o un profesor, conocer la cultura de cada uno de sus alumnos, pero es relativamente fácil percibir y lidiar con la diferencia, oyendo los sujetos del proceso. Pienso que una educación sin fronteras no es posible sin el debate, el confronto porque, como diría Paulo Freire (1989), la ausencia de conflictos, de confronto de posiciones, puede generar la opresión.

Notas

1 Es ilustrativo para melhor explicitar esse ponto de vista o caso de a família de gitanos que ansiava por adquirir um apartamento em uma determinada zona de a cidade do Porto y, aunque disponiendo de a quantidade necessária para efectuar a compra, teve que recorrer a uma família de gente no gitanas para mediar a negociação.

2 Los estereótipos creados em a escola con relación a los niños inmigrantes, casi siempre, tienen a ver con a necessidade. Miren el ejemplo de los niños paquistaneses em algunas escuelas del Reino Unido que son conocidas como los “*packy-boys*”. (Bringel, 1998).

3 Itálico em el original

4 Los judíos em Manhattan, los coreanos em Los Angeles, los cubanos em Miami.

Bibliografia

BRAUNSTEIN, Florence; PÉPIN, Jean-Francois. *O lugar do corpo na cultura ocidental*. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

BRINGEL, Maria Manuela da Costa. *Kaduco, Flamenco e Rap: identidades culturais salientes num contexto escolar urbano*. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 1998. Dissertação de Mestrado.

CASTELLS, Manuel. *O poder da identidade. A era da informação: economia, sociedade e cultura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003..

ELIAS, Norbert & SCOTSON, John L. *Os estabelecidos e os outsiders*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia da Autonomia: Saberes necessários à prática educativa*. São Paulo: Paz e Terra, 1987.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. 29ª Ed. Trad. Raquel Ramallete. Petrópolis-RJ: Vozes, 2004.

GIDDENS, Anthony. *Sociologia*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004. 4ª ed.

GOFFMAN, Erving. *Estigma – Notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Rio de Janeiro: LTC, 1998. Trad. Márcia Bandeira de Mello L. Nunes.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

LARAIA, Roque de Barros. *Cultura um conceito antropológico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001..

MOSES, Jonathon W. *International Migration – Globalization’s Last Frontier*. London: Zed Books, 2006.

PORTES, Alejandro. *Migrações internacionais: origens, tipos e modos de incorporação*. Oeiras: Celta editora, 1999.

- RODRIGUES, Fernanda et. al. *Perspectivas europeias sobre pobreza*. v. 6. Frankfurt: Peter Lang, 2003.
- STOER, Stephen e MAGAHÃES, António. *A diferença somos nós – a gestão da mudança social e as políticas educativas e sociais*. Porto: Edições Afrontamento, 2005.
- STOER, Stephen; RODRIGUES, David; MAGAHÃES, António. *Theories of Social Exclusion*. V. 6. Frankfurt: Peter Lang, 2003.
- UNESCO. (SD). *Guidelines on intercultural education*. Policopiado.

Webiografia

- SEABRA, Teresa A relação das famílias imigradas com a escolaridade: comparando as famílias de origem cabo-verdiana e as de origem indiana. INTERACÇÕES No 2, PP. 141-154. 2006. Disponível em: <http://www.eses.pt/interaccoes>. 28-11-2006.
- EUROPEAN COMMISSION. Relatório de Estratégia Nacional para a Proteção Social e Inclusão Social. In: http://ec.europa.eu/employment_social/social_inclusion/naps_en.htm. 25/11/2006.
- GLOBAL COMMISSION ON INTERNATIONAL MIGRATION (GCIM). Gender and migration report. (2005). www.gcim.org. 31/05/2006.

RESUMEN

El espacio escolar se ha configurado, cada vez más, como espacio de conflictos de valores y creencias, sobre todo, en los grandes centros urbanos donde la diversidad étnica y cultural proporcionada por los movimientos migratorios coloca, en un mismo espacio, niños y jóvenes de diferentes nacionalidades, religiones, creencias y valores. Este texto pretende presentar algunas contribuciones al debate de las cuestiones educacionales emergentes trayendo al centro de las discusiones los desafíos que enfrentan los niños hijos de inmigrantes dentro de la escuela. El objetivo era analizar algunos elementos que pueden, o no, configurarse como factores de exclusión de esos sujetos en el espacio escolar y, a partir de esto, en la sociedad que los acoge. Las reflexiones aquí presentadas son parte constitutiva de la discusión teórica de mi disertación de maestría, cuyo objetivo era analizar como ocurre el proceso de adaptación (y/o inclusión) de niños inmigrantes dentro de la escuela. Entre los desafíos que enfrenta la educación actualmente, los problemas que resultan de la diversidad cultural presente en el espacio escolar es, sin duda, uno de los más intrigantes. Este análisis se centrará en tres aspectos relevantes para la reflexión del tema: una discusión acerca de los conceptos de inclusión y exclusión y la relación que se establece con los sujetos de los fenómenos migratorios; presentación de algunos “lugares” de exclusión que afectan los niños inmigrantes en el espacio escolar y, finalmente, algunas reflexiones acerca de una “educación sin fronteras” como forma de promoción de la ciudadanía y la justicia social.

Palabras clave: migración, frontera, escuela

ABSTRACT

The school space is configured, increasingly, as a space of conflict of values and beliefs, especially in large urban centers where ethnic and cultural diversity provided by migratory movements placed in the same space, children and youth different nationalities, religions, beliefs and values. This text aims to present some contributions to debate emerging issues bringing education to the center of the discussions the challenges encounter faced by children of immigrant in the school. The objective was to analyze some elements that may or may not be configured as exclusion factors of those subjects in the school space and, from this, in the receives society. The reflections presented here are a constituent part of the theoretical discussion of my master's thesis, which aimed to analyze how the adaptation process (and / or inclusion) of immigrant children within the school. Among the challenges facing education today, problems arising from cultural diversity in the school space is undoubtedly one of the most intriguing. This analysis will focus on three important aspects of the theme for reflection: a discussion about the concepts of inclusion and exclusion and the relationship established with the subject of migration; presentation of some "places" of exclusion that affect immigrant children in the school space and, finally, some reflections about a "borderless education" as a way of promoting citizenship and social justice.

Key words: immigration, border, school

A nova emigração espanhola: os rumos da emigração espanhola após a crise econômica

*Nilton Cezar Pereira Pinto**

Introdução

A crise econômica que assola a Espanha há mais de seis anos trouxe reflexos na demografia do país e na tendência migratória. Em 2013 houve uma redução de mais de 50.000 pessoas na população residente. É a primeira vez que ocorre tal fenômeno desde que as estatísticas comparáveis estão disponíveis. Após o *boom* imigratório para a Espanha iniciado no começo dos anos 2000, e que representou um crescimento médio de 720.000 habitantes no período 2002-2008, a entrada de cidadãos estrangeiros começa a diminuir a partir de 2009, ao mesmo tempo em que aumentava a emigração, tanto de cidadãos estrangeiros residentes no país, quanto dos cidadãos nativos. No entanto, a fuga de cidadãos de nacionalidade espanhola começa a crescer desde 2008, e se acentua a partir de 2011, quando a crise financeira e econômica chega ao seu nível mais elevado.

Segundo um levantamento feito em fevereiro de 2012 pelo *Centro de Estudios Sociológicos* (CIS), 48% dos espanhóis se diziam dispostos a emigrar, frente a 30% de suecos ou 35% dos alemães, em pesquisas similares. 17% afirmava já ter pensado seriamente em tal possibilidade nos últimos doze meses. As histórias de espanhóis que decidem empreender o longo e penoso caminho da emigração têm inundado as reportagens da mídia desde há alguns meses.

O presente trabalho traça um panorama da recente emigração espanhola para o Brasil e para dois países europeus: Alemanha e Suíça, como consequência da crise econômica que se abateu sobre o país a partir de 2008.

**Doutor em História Contemporânea pela Universidad Rey Juan Carlos, de Madrid e em Antropologia Social pela Universidade Federal de São Carlos.*

1. Os novos emigrantes espanhóis

Nos últimos anos, temos assistido um aumento alarmante do número de espanhóis que emigram para outros países, essencialmente em busca de melhores condições de vida, e que se acentuou após o início da crise econômica em 2008.

A onda migratória do anos 1960, que levou aproximadamente dois milhões de espanhóis para outros países europeus, acabou em 1974. Nas décadas posteriores, poucos foram os que se animaram a abandonar o país, até mesmo durante o período da crise dos anos 1990 (1993-1997), quando o desemprego chegou a atingir 24% da população economicamente ativa. Até mesmo dentro da Espanha, a migração entre as diferentes províncias ou regiões era pequena.

No conjunto, a população espanhola é apegada às suas cidades, nas quais os laços familiares e as amizades condicionam substancialmente o desejo dos seus indivíduos de emigrar. Esta é uma característica também existente em outros países do sul da Europa, diferente do que ocorre nos países mais dinâmicos do Continente Europeu. De acordo com o *Eurobarômetro* de 2009, ano em que a taxa de desemprego na Espanha já superava a dos demais países, apenas 12% dos espanhóis considerava a possibilidade de ir trabalhar para outro país, perante 51% dos dinamarqueses, 38% dos suecos, 26% dos britânicos ou 25% dos franceses. A resistência dos espanhóis em abandonar sua terra é bem conhecida pelas multinacionais espanholas, afetando inclusive sua projeção no exterior.

À sociedade espanhola, tão dinâmica no aspecto cultural quanto na imobilidade territorial, desde a segunda metade dos anos 1990 chegaram mais de seis milhões de imigrantes dispostos a encontrar melhores condições de vida. Por isso, quando a crise começou a afetá-los, muitos decidiram retornar aos seus países de origem ou tentar a sorte num terceiro país, embora ainda continuem chegando novos imigrantes. De fato, o saldo migratório continuou sendo positivo até o ano de 2012, cinco anos depois de iniciada a crise.

Muitos dos que saíram da Espanha, especialmente cidadãos latino-americanos, tinham obtido previamente a nacionalidade espanhola¹, o que lhes garante o direito de retornar para a Espanha no futuro se assim o desejarem. Na América Latina, os emigrantes retornados se unem aos antigos imigrantes espanhóis e seus descendentes, meio milhão dos quais já solicitaram a cidadania espanhola em aplicação da Lei da Memória Histórica². Estes dois grupos – imigrantes retornados e os antigos imigrantes espanhóis na América Latina – somam aproximadamente 1.075.000 de pessoas, mais da metade do total de 1.900.000 espanhóis residindo no estrangeiro de acordo com o INE - *Instituto Nacional de Estadística de España*.

Outro grupo de espanhóis no estrangeiro é formado pelos antigos emigrantes que partiram para países europeus e por seus descendentes. Em 2002, em pleno processo do *boom* econômico espanhol, o Censo Eleitoral de Residentes no Estrangeiro cifrava em 488.000 espanhóis maiores de 18 anos vivendo em outros países europeus, muitos dos quais já nascidos nos países de

destino e não na Espanha. Em 2009, o INE detectava 330.000 espanhóis nascidos na Espanha vivendo em outros países europeus, número que aumentou para 350.000 em 2013, portanto com um modesto aumento de 20.000 pessoas. No entanto, isto não quer dizer que apenas 20.000 espanhóis autóctones tenham emigrado por causa da crise: podem ter sido muitos mais, mas cuja saída tenha sido compensada pela volta de outros, ou deles próprios ao final de um período, de modo que no final, o total tenha aumentado relativamente pouco.

Tabela 1: População espanhola residente no exterior em 01.01.2014.

PAÍS	População espanhola residente
Estados Unidos	103.474
México	108.314
Argentina	404.111
Brasil	117.523
França	215.183
Reino Unido	81.519
Alemanha	122.218
Bélgica	53.212
Suíça	103.247

Fonte: INE – Instituto Nacional de Estadística

De acordo com as cifras europeias, existe uma grande mobilidade entre os emigrantes: no Reino Unido, a cada ano emigra uma cifra de estrangeiros que equivale à metade dos que entram. Por outra parte, muitos emigrantes espanhóis não se registram nos consulados e, portanto, não aparecem nas estatísticas e isso pode levar a crer que o número é, na verdade, muito superior ao oficial.

O que tem aumentado notavelmente é o número de imigrantes que, uma vez obtida a cidadania espanhola, emigraram para outros países europeus, para os Estados Unidos ou para qualquer outro lugar. De acordo com os dados do PERE³, eram 105.000 em 2013. Nos EUA, este é o grupo que mais cresceu, muito acima dos espanhóis autóctones, que tiveram um aumento de apenas 15%.

Além do apego à família e a rede de solidariedade entre pais, filhos e irmãos para fazer frente à crescente situação de desemprego e de precariedade laboral, traço comum entre os países do sul da Europa, e que atua como freio à mobilidade, a Espanha tem uma carência notável no domínio de idiomas estrangeiros, fato considerado como uma das grandes questões sociais a serem resolvidas no país. De acordo com o Eurobarômetro de 2012, apenas 22% dos espanhóis é capaz de manter uma conversa em inglês, o que deixa a Espanha nas últimas posições, superada apenas pela Hungria e bem distante dos 38% da média europeia e muito mais distante ainda dos países nórdicos.

Panorama migratório europeu atual

Na dinâmica do panorama migratório do Continente Europeu há países que, por terem sido pouco afetados pela crise econômica do final da última década, atraem mão-de-obra não apenas de países do Espaço Schengen⁴, mas também de outros países europeus. Tomemos como exemplo dois casos: o da Alemanha, principal economia da Zona Euro, para onde tem ido um grande contingente de cidadãos espanhóis nos últimos anos em busca de emprego; e o da Suíça, tradicional pólo de atração de mão-de-obra espanhola já a partir da década de 1960. Vejamos dois casos de países europeus que têm sido destinos de migrantes europeus em busca de melhores condições de trabalho, sobretudo, a partir da década de 1950.

Alemanha

A Alemanha é o país mais populoso da União Europeia. Tem aproximadamente 82 milhões de habitantes. Desde o auge do período pós-guerra, na década de 1950, o país precisa de mão-de-obra imigrante. A maioria dos imigrantes, naquela altura denominados “trabalhadores convidados”, já retornou aos seus países de origem no sul e no sudeste da Europa, mas um bom número deles continua trabalhando na Alemanha. Também há um elevado número de turcos que chegaram ao país posteriormente. Um segundo contingente de imigrantes notavelmente numeroso é o de imigrantes de origem alemã procedentes do Leste Europeu (oriundos, retornados), estabelecidos desde há muitas gerações nos países da antiga União Soviética, na Romênia e também na Polônia, que foram retornando paulatinamente, sobretudo, depois do desmoronamento dos sistemas comunistas nos respectivos países.

Atualmente vivem na Alemanha mais de 15 milhões de imigrantes e descendentes. Em torno de sete milhões deles são estrangeiros e aproximadamente oito milhões possuem cidadania alemã, seja por naturalização ou por pertencer ao grupo dos quatro milhões de retornados. Logo a seguir a estes últimos estão os imigrantes turcos, com 2,5 milhões de pessoas, seguidos dos ex-iugoslavos (1,5 milhões). O número de muçulmanos é estimado em quatro milhões.

No ano de 2012, em nenhum outro país europeu houve tanta diferença entre imigrantes e emigrantes, como na Espanha com um saldo de 162.000 emigrados, segundo os números divulgados pelo Eurostat, órgão de estatística da União Europeia. Uma circunstância que explica em grande medida a queda da população espanhola em 114.000 pessoas durante 2012.

De acordo com o INE (2013), o ano de 2012 foi o primeiro período desde que começaram as análises de dados em que o saldo migratório (diferença entre os que emigram e os que imigram) teve resultado negativo para a Espanha. Muitos jovens, principalmente, preferem tentar a sorte no estrangeiro. Paralelamente a tal fenômeno, a Espanha foi deixando de ser um país atrativo: a elevada taxa de

desemprego e a situação econômica reduziu drasticamente o número de pessoas que buscam a Espanha como uma terra prometida para construir o futuro.

A Alemanha ocupa uma posição totalmente oposta. O número de pessoas que escolhem a locomotiva econômica da Europa supera em 400.000 o dos que deixaram o país. Esta é uma das causas que provam que a população total daquele país tenha aumentado em 196.000 pessoas. Por motivo do aumento da imigração de europeus comunitários em território alemão, o governo desse país pretende restringir as liberdades dos imigrantes, inclusive se estes são cidadãos da União Europeia.

A ideia do governo de coalizão presidido pela chanceler Angela Merkel centra-se no possível impacto que possa ocasionar para a Alemanha a abertura das fronteiras aos cidadãos búlgaros e romenos, que desde o dia 1º de janeiro de 2014 não precisam dispor de um contrato de trabalho para entrarem no país.

No entanto, o número de romenos (205.026) e búlgaros (118.759) no país ainda é inferior ao de outras nacionalidades europeias, como poloneses (532.375), italianos (529.417) ou gregos (298.254). Mas, o Ministério do Interior da Alemanha destacou o importante aumento registrado nos últimos anos, sublinhando que entre 2012 e 2014, a chegada de imigrantes búlgaros e romenos aumentou em 414,5%.

Em 2012 residiam na Alemanha 120.231 cidadãos espanhóis. A emigração espanhola para esse país teve um aumento de 206,6% entre 2004 e 2012, ano em que entraram no país 23.345 espanhóis, tornando-se a sétima nacionalidade entre os mais de 623.000 imigrantes chegados à Alemanha em 2012, depois de poloneses, romenos, búlgaros, húngaros, italianos e gregos⁵.

Atualmente, baseando-se em dados de 1º de janeiro de 2014 divulgados pelo INE, há 122.218 cidadãos espanhóis estabelecidos na Alemanha.

2. Suíça

A Suíça conta com uma longa história de imigração e emigração. Desde a Segunda Guerra Mundial, o país recebeu mais de 2 milhões de imigrantes. Antes desse período, foram muitos os suíços que emigraram para outros países. Calcula-se que em torno de 10% da população suíça viva no exterior.

A assinatura do tratado de livre circulação com a União Europeia serviu como base para a política migratória suíça. Atualmente, a população de imigrantes no país é formada principalmente por pessoas qualificadas originárias do âmbito europeu. Segundo dados da Agência Suíça de Cooperação e Desenvolvimento COSUDE, 21,6% da população suíça era formada por imigrantes em 2009.

Recentemente, a Suíça abriu uma brecha na estreita relação que vinha mantendo até agora com os países da União Europeia. O país referendou um ataque frontal aos sócios comunitários, já que por uma estreita maioria de 50,3%, decidiu impor cotas de entrada para os cidadãos da Europa comunitária, acabando assim com a livre circulação de pessoas regida por um acordo entre ambos os territórios desde 2002.

O texto referendado nas urnas oferece pouca margem à interpretação. Capitaneada pelo partido União Democrática de Centro, de extrema direita, a iniciativa insta a reintroduzir um sistema de cotas que também permita o acesso aos benefícios sociais e o direito ao reagrupamento familiar de europeus. Consciente de que tal exigência vulnerabiliza os acordos da Suíça com a União Europeia, o texto obriga a que os mesmos sejam renegociados num prazo de três anos.

Segundo Simonnetta Sommaruga, chefe do Departamento de Justiça e Polícia – equivalente à Ministra da Justiça, “o Conselho Federal trabalhará para aplicar estas decisões dentro do prazo estipulado” (SOMMARUGA, 2014), advertindo das consequências de longo alcance que o resultado pode supor. O máximo órgão de governo da Confederação Helvética tinha se manifestado contrário à iniciativa com estudo argumentativo que finalmente foi derrotado nas urnas. O referendo aprovado em fevereiro de 2014 é um claro exemplo do que se pode denominar de irracionalidade que vem em escala progressiva no Continente Europeu. A economia suíça experimentou um grande avanço graças à entrada em vigor do tratado de livre circulação, entre outros fatores, porque associava a sua regulamentação com o acesso dos produtos suíços ao mercado único europeu. O desemprego manteve-se em apenas 3%, os salários aumentaram em torno a 0,6% anual e o controle das condições de trabalho se tornaram ainda mais rígidos.

No entanto, o mal estar da população perante problemas pouco relacionados com a imigração (23% dos habitantes da Suíça), aliado ao receio ao estrangeiro que ecoa pela Europa, se impuseram nas cifras. Segundo Yves Flückiger, vice-reitor da Universidade de Genebra, “as pessoas não votaram com a razão e sim com a emoção”. Todos os resultados demonstram que a livre circulação tem beneficiado a Suíça e as desigualdades salariais foram reduzidas graças à subida dos salários de nível médio e baixo⁶.

Ainda de acordo com Cristina Gaggini, diretora do sindicato patronal *Économiesuisse* para a parte francófona do país, “com o sistema de cotas de entrada, o país enfrentará problemas na hora de contratar mão-de-obra em um país com elevado índice de inovação e que precisa de trabalhadores muito qualificados” (GAGGI, 2014).

Em poucos momentos da história recente da Suíça, coincidem vozes tão opostas sobre o mesmo tema. Para Mischa Von Arb, porta-voz do sindicato UNIA, a proteção dos trabalhadores vai piorar com o fim da livre circulação. Segundo o sindicalista, esta veio em sintonia com sistema de controle das condições de trabalho que previa elevadas multas quando se violava a legislação. “Antes, a imigração na Suíça consistia sobretudo em cidadãos espanhóis, italianos ou da ex- Iugoslávia que trabalhavam em setores menos qualificados, com salários baixos. Mas agora, os trabalhadores são, em boa medida, alemães de classe média. E os que trabalham em setores menos qualificados fazem o trabalho que suíços normalmente não querem fazer”.⁷

Paradoxalmente, os próprios impulsores da medida se negam a discutir as cifras. Fabienne Despot, presidenta do partido UDC no cantão de Vaud, um dos 26 que compõem o país, concorda que as empresas precisam de mão-de-obra

estrangeira, mas incentiva a que “procurem primeiro os suíços e, depois, os estrangeiros que já estão no país” antes de recrutar quem ainda não cruzou as fronteiras suíças. Tal afirmação vai ao encontro da iniciativa aprovada nas urnas: “Há uma elevada concentração demográfica na Suíça. Poderiam ser construídos edifícios mais elevados ou converter terras agrícolas em edificáveis. Mas, muita gente se opõe a isso. Ademais, a rede de transportes já está muito pressionada e isso se deve ao efeito migratório”.

Segundo as estatísticas do INE, com dados de 1º de janeiro de 2014, havia 103.247 cidadãos espanhóis com residência na Suíça⁸.

3. Espanhóis no Brasil

No mundo empresarial e corporativo espanhol, consolidou-se nos últimos anos a ideia de que o Brasil é a porta da América Latina para novos negócios. Desde o final da década de 1990, o país tornou-se no segundo maior investidor no Brasil depois dos Estados Unidos. Grandes e médias empresas como Telefônica, Acciona ou o Banco Santander mantêm um volume fundamental dos seus negócios no Brasil, assim como os pequenos empresários espanhóis, que começaram a desembarcar no país na metade dos anos 2000.

As empresas espanholas, sejam elas grandes ou mesmo as pequenas, levam consigo parte de sua mão-de-obra espanhola para supervisionar a instalação, iniciar os primeiros projetos e controlar total ou parcialmente as operações das companhias. A este novo tipo de migrante se lhe denominou “expatriado”, pelo fato de exercerem suas funções fora dos seus territórios nacionais, mas com vínculo empregatício desde a origem.

Dos expatriados que têm chegado ao Brasil nos últimos anos, cerca de 90% são do sexo masculino, de acordo com o Consulado Espanhol em São Paulo e a Câmara Espanhola do Comércio. O perfil mais comum é o do executivo ou diretor de grandes empresas espanholas ou multinacionais. “Tem entre 40 e 45 anos, vêm com as famílias e costumam manter um alto poder aquisitivo. Tem aumentado muito em decorrência da crise. Alguns chegam ao Brasil receosos de perderem seu *status* na Espanha. , também chegam jovens muito bem formados que não conseguem um emprego em consonância com sua formação na Espanha: arquitetos, engenheiros, economistas, informáticos e até artistas. Chegam em condições muito precárias, em ritmo de aventura. Alguns se dão bem, outros não”, explica Ricardo Martínez, cônsul-geral da Espanha em São Paulo, cidade que acolhe dois terços dos espanhóis residentes no Brasil, seguida pelo Rio de Janeiro, Salvador e Porto Alegre.

Para esse contingente de profissionais que chegam ao Brasil, a sorte consiste em que uma empresa os contrate e faça os trâmites consulares para a obtenção do visto de trabalho, um processo que pode se estender por pelo menos quatro meses e que faz com que muitas empresas acabem por desistir do candidato.

Na área de engenharia, por exemplo, existem vagas, mas quase todas desaparecem quando surge a palavra “visto de trabalho”, lamenta Miren Izkue, que teve que esperar sete meses até obter um visto de residência. Esta engenheira civil encaixa no perfil dos aventureiros que tiveram sorte. Quando

chegou a São Paulo em 2012, mal falava português. Demorou quase um ano para que alguma empresa lhe desse uma oportunidade. Enquanto isso não acontecia, trabalhou como garçom num restaurante espanhol, embora seja difícil encontrar espanhóis trabalhando nesse tipo de atividade.

Quem não tem essa mesma sorte, vive na ilegalidade, com trabalhos “*free lance*” e imersos na economia informal. Embora não exista uma perseguição ao imigrante “sem papéis”, sem um visto o indocumentado não pode sair e voltar a entrar no país, ou abrir uma conta num banco; fica sem acesso à saúde. Para alugar uma casa ou contratar uma linha telefônica, têm que recorrer à ajuda de terceiros. Portanto, não é incomum que haja espanhóis que aproveitam para casar-se com locais e, assim, regularizar sua situação no país.

Diante da burocracia existente para a concessão de vistos de trabalho para estrangeiros por parte do governo brasileiro, os trabalhadores espanhóis que são enviados por empresas espanholas para exercerem suas atividades no Brasil entram no país com visto de turista. Mantêm o vínculo empregatício com suas matrizes na Espanha, para onde retornam antes do término de vigência do referido visto, que é de três meses.

Outro perfil de imigrante que tem chegado ao Brasil é o do pequeno empresário afetado pela crise na Espanha. A maioria chega sem conhecer bem o país e recorre aos consulados da Espanha para encontrar orientações sobre como trabalhar no país.

Com uma taxa de desemprego recorde de 26%, os espanhóis ampliaram a procura por trabalho no Brasil e o número de currículos de interessados em trabalhar no País cresceu 412,2%, se comparados os meses de novembro de 2011 e de 2012. De acordo com a Câmara Espanhola de Comércio, a entidade recebeu 251 currículos em novembro de 2011 frente a apenas 51 no mesmo período do ano anterior. Em média, 130 currículos chegam mensalmente à Câmara.

Segundo a entidade, além da elevada taxa de desemprego na Espanha, a falta de mão-de-obra especializada no Brasil em alguns setores, principalmente infraestrutura, justifica o aumento na procura de emprego. Os setores de energias renováveis, como a eólica e o setor de transportes são os mais procurados.

Atualmente, o Brasil tem cerca de 60 mil espanhóis com visto de trabalho. Mas este número poderia ser ainda muito maior já que, para uma empresa contratar um espanhol ela precisa justificar o motivo de não contratar um brasileiro para o mesmo posto. Os engenheiros são os que mais enfrentam dificuldades para exercerem a profissão no Brasil, diante da falta de reconhecimento do diploma no País. Não existe um acordo bilateral de reconhecimento de títulos universitários, o que torna necessário revalidar quaisquer titulações acadêmicas antes do exercício da profissão no Brasil.

4. Remessas de valores.

As remessas de dinheiro do exterior feitas pelos emigrantes espanhóis ao seu país de origem entre junho e setembro de 2013 são de aproximadamente 1,640 bilhão de euros. A soma é maior do que a que tinha sido remetida apenas em um trimestre anterior, segundo a série analisada pelo Banco de Espanha, que começa em 1990.

O fenômeno, que antes da crise estava vinculado apenas aos imigrantes que da Espanha enviavam parte dos seus salários aos seus países de origem, hoje voltou a ser um combustível para a economia de muitas famílias residentes na Espanha. Os envios cresceram de maneira bastante acentuada. No verão de 2008, ainda no início da crise, chegavam a Espanha em torno de 1,340 bilhão em remessas de trabalhadores que moravam no estrangeiro, o que representa 22% menos do que em 2013.

Enquanto crescem os envios por parte dos espanhóis no exterior, diminuem as remessas dos estrangeiros residentes na Espanha, como reflexo da recessão pela qual o país vem atravessando desde 2008. Entre junho e setembro de 2013 somaram 1,723 bilhão de euros, 10% a menos do que no trimestre anterior, mas muito abaixo do que era enviado em 2010, quando a cifra superou os 2 bilhões de euros por trimestre. De igual maneira, a população estrangeira na Espanha vem decrescendo nos últimos anos. Enquanto no primeiro trimestre de 2009 chegaram 176.808 pessoas de origem estrangeira, na primeira metade de 2013 foram apenas 134.212 pessoas. No mesmo período, 259.227 pessoas saíram da Espanha, das quais 85% tinham nascido no estrangeiro, segundo dados do INE.

No âmbito da União Europeia, as cifras colocam a Espanha como terceiro país que mais recebeu remessas em 2012, atrás apenas da França e da Itália. A emigração cresceu na mesma proporção que o aumento do desemprego, que na Espanha atinge a mais de 25% da população economicamente ativa. Embora seja complicado precisar uma cifra exata de espanhóis que decidiram tentar a sorte além das fronteiras, de acordo com as estatísticas de variações residenciais do INE, no ano de 2012 um total de 56.392 pessoas com nacionalidade espanhola saíram das estatísticas oficiais do Padrão Municipal de Habitantes⁹ dos seus respectivos municípios pelo fato de irem para o estrangeiro. A estes é preciso acrescentar também os que não compareceram à prefeitura para modificar seu lugar de residência.

Uma visão geral das estatísticas de remessas na Espanha durante as últimas décadas nos permite comprovar as mudanças migratórias que o país tem vivenciado. Nos anos 90, quando a Espanha ainda não era um país atraente para os estrangeiros em busca de trabalho, os trabalhadores estrangeiros residentes no país enviavam o equivalente a apenas 22,1 milhões de euros, frente aos 296 milhões que chegavam do exterior. Após um crescimento lento, porém contínuo, o ponto de inflexão chegou em 2004: pela primeira vez na Espanha os trabalhadores enviavam mais dinheiro para fora (1,179 bilhão) do que chegava em conceito de remessas (1,020 bilhão). Porém, a crise voltou inverter a tendência e agora os envios de dinheiro em ambos os sentidos estão praticamente equilibrados.

Conclusões

Embora o governo espanhol venha minimizando a magnitude da nova emigração espanhola e tenha usado eufemismos como “mobilidade exterior” para se referir ao fenômeno, aludindo o suposto “espírito aventureiro” dos jovens espanhóis como uma das suas causas, é evidente que a emigração de espanhóis,

sem ser massiva, tem crescido em decorrência da crise econômica. E isso vem ocorrendo num ritmo muito superior ao sugerido pelas cifras oficiais. De acordo com as estimativas, o número de espanhóis que deixaram o seu próprio país entre 2008 e 2012 poderia ser de 700.000 pessoas, mais do triplo do que consta nas fontes oficiais.

A crise modificou ligeiramente o perfil dos imigrantes e seus destinos. Aos destinos tradicionais da emigração espanhola como França ou Alemanha, somam-se outros, como Reino Unido ou Brasil, país que começa a se destacar no noticiário espanhol pela sua pujança econômica a partir da segunda metade dos anos 2000. Apesar da distância geográfica com a Espanha, o Brasil despontava como destino principalmente para um tipo de migrante cada vez mais comum neste início do século XXI: os “expatriados”, denominação que recebe os trabalhadores que são destinados a outros países na condição de empregado já contratado com a finalidade de assumir um cargo de chefia ou então de liderar projetos para as companhias com as quais mantêm vínculo empregatício.

A saída de espanhóis rumo a países europeus dentro do Espaço Schengen começa a encontrar resistência por parte dos governos desses países. Se antes Alemanha, Bélgica ou França já limitavam a entrada e permanência em seus territórios de imigrantes extra-comunitários, agora o fazem também com os nacionais de países signatários do Acordo Schengen que, em teoria, prevê a livre circulação dos seus cidadãos entre suas fronteiras. Como a chegada e permanência de espanhóis em busca de emprego também implica na extensão dos benefícios sociais do Estado de Bem-Estar, esses mesmos governos de caráter conservador promovem decretos que regulamentam e limitam a permanência de cidadãos comunitários dentro de suas fronteiras.

Notas

1 - A obtenção da nacionalidade espanhola para cidadãos de países ibero-americanos, Andorra, Guiné Equatorial, Filipinas ou Portugal exige que o interessado resida na Espanha por um tempo mínimo de apenas dois anos.

2 - A partir de 27 de dezembro de 2008, por um período de três anos, todas as pessoas cujo pai ou mãe fossem de origem espanhola e aquelas cujos avós tivessem perdido ou tido que renunciar à nacionalidade espanhola como consequência de situação de exílio durante a Guerra Civil Espanhola e a Ditadura.

3- PERE – Padrão de Espanhóis Residentes no Estrangeiro.

4 - Acordo de Schengen é uma convenção entre países europeus sobre uma política de abertura das fronteiras e livre circulação de pessoas entre os países signatários. Um total de 30 países, incluindo todos os integrantes da União Europeia (exceto Irlanda e Reino Unido) e três países que não são membros da UE (Islândia, Noruega e Suíça), assinaram o acordo de Schengen. Liechtenstein, Bulgária, Romênia e Chipre estão em fase implementação do acordo. De acordo com tal premissa, qualquer trabalhador nacional de um dos países signatários do referido acordo, pode se deslocar livremente dentro do Espaço Schengen inclusive para procurar emprego.

5 - “Alemania quiere expulsar a los inmigrantes que no encuentren trabajo em seis meses”.

Disponível em www.publico.es 26.03.2014.

6 - http://internacional.elpais.com/internacional/2014/02/09/actualidad/1391942183_207520.html

7 - www.elpais.es 09/02/2014.

8 - Estadística del Padrón de Españoles Residentes en el Extranjero. Disponível em www.ine.es

9 -Na Espanha, o *Padrón Municipal de Habitantes* é um registro administrativo, no qual constam os moradores de um município. Sua criação, manutenção, revisão e gerenciamento, bem como realizar as devidas verificações é de competência das prefeituras. A inscrição no Padrão Municipal contém alguns itens obrigatórios, como: a) nome e sobrenome; b) sexo; c) endereço habitual; d) lugar e data de nascimento; e) número de documento de identidade; f) escolaridade.

Referências

ADOLF, Steven. *Mi casa, su casa: a la mesa con emigrantes españoles*. Den Haag: De Nieuwe Haagsche, 2012.

AGENCIA ESTADO. *Infraestrutura no Brasil atrai espanhóis e portugueses que fogem do desemprego*. Brasília, Cámara Oficial Española de Comercio em Brasil, 2014. Disponível em: <http://www.camaraespanhola.org.br/pt-br/noticias/infraestrutura-no-brasil-atrai-espanh%C3%B3is-e-portugueses-que-fogem-do-desemprego>. Acesso em 09.06.2014

ASENJO, Almudena. *De la España que emigra a la España que acoge*. Madrid: Fundación Largo Caballero, 2006.

GAGGI, Cristina. *La votation nous entraîne pour 3 ans d'incertitude économique*. Disponível em www.lefigaro.fr. Acesso em: 10/04/2014.

GONZÁLEZ ENRIQUEZ, Carmen. *La emigración desde España: una migración de retorno*. Madrid: Real Instituto Elcano, 2012.

INE. *Flujos de emigración e inmigración*. Serie 2010-2011.

INE. *Padrón de habitantes 2009-2013*. Disponível em: <http://www.ine.es/jaxiBD/menu.do?L=0&divi=EPOB&his=0&type=db> acesso em: 22.04.2014.

Internation Migration Outlook. *Return Migration: A new perspective*. Paris: OCDE, 2013.

LA CAIXA. *Radiografía del descenso de la población activa*. Informe Mensual. Barcelona: LA CAIXA, 2013. Disponível em: http://www.pdf.lacaixa.comunicacions.com/im/esp/201309_esp.pdf Acesso em: 25.04.2014.

ROCHA, Fernando; ARAGÓN, Jorge. *La crisis económica y sus efectos sobre el empleo en España*. Madrid: Fundación 1º de Mayo, Colección Informes, nº 55, 2012

SÁNCHEZ ALONSO, Blanca. *El final del ciclo emigratorio español: desiderátum*. Madrid: Historia y Política nº 23, p. 135-162, 2010

SEBASTIÁN, Luis de. La vinculación de la emigración y el desarrollo. Cáritas, *Revista Documentación Social*, nº 147, pp. 45-61, 2007.

SOMMARUGA, Simonetta. *Nouvelle dispositions constitutionnelles sur l'immigration*. Confédération Suisse, Département Fédéral de Justice et Police, 03/03/2014.

EL PAÍS. "Suiza da un portazo a la Unión Europea". *El País*. Madrid, 2014. Disponível em: http://internacional.elpais.com/internacional/2014/02/09/actualidad/1391942183_207520.html Acesso em: 26.04.2014

EL PAÍS. "Los emigrantes envían a España más dinero que nunca en un trimestre". *El País*, 2014. Disponível em: http://economia.elpais.com/economia/2013/12/30/empleo/1388404063_212948.html

"Alemania quiere expulsar a los inmigrantes". Disponível em: <http://www.publico.es/510489/alemania-quiere-expulsar-a-los-inmigrantes-europeos-que-no-encuentren-trabajo-en-seis-meses>

RESUMO

A Espanha sempre foi um país de emigração em toda a sua história. Esta tendência se inverteu a partir da década de 1990, quando o país passa a receber imigrantes em decorrência do seu desenvolvimento econômico, e continua até o início da crise econômica em 2009. É a partir de então que se verifica um aumento do fluxo de emigrantes rumo aos países europeus menos afetados pela crise e também para o Brasil. O presente trabalho está focado na emigração espanhola para dois países europeus: Alemanha e Suíça, além do Brasil abordando as diferenças no movimento migratório entre a Espanha e ambas as regiões, assim como no fenômeno da remessa de divisas desde o exterior para a Espanha, que cresce na mesma proporção que a emigração.

Palavras-chave: Espanha, emigração, crise econômica.

ABSTRACT

Spain has always been a country of emigration throughout its history. This trend reversed from the middle of 1990s, when the country started to receive immigrants due to its economic development, and continues until the beginning of the economic crisis in 2009. From then that there have been an increase in the flow of migrants towards the European countries less affected by the crisis and also to Brazil. This work is focused on Spanish emigration to European countries: Germany and Switzerland, as well as to Brazil, considering the differences on migratory movement between Spain and both regions, as well as the phenomenon of transfer of currency from abroad to Spain, which grows in proportion to emigration.

Keywords: Spain, emigration, economic crisis.

Participação e representação na 1ª Conferência sobre Migrações e Refúgio no Distrito Federal¹

*Elizabeth Ruano**
*Tuíla Botega***

Introdução

Este trabalho tem como objeto de estudo a primeira Conferência sobre Migrações e Refúgio realizada no Distrito Federal, no contexto da primeira Conferência Nacional sobre Migrações e Refúgio (COMIGRAR). Retomam-se os conceitos de participação e representação para analisar os desdobramentos dessa iniciativa. A conferência teve, dentre outros, os seguintes objetivos: “avançar na transversalização da temática migratória e do refúgio” nas políticas públicas e “favorecer a participação de migrantes e coletivos migratórios” em todas as etapas do processo conferencial (GRANJA, 2014: 12).

A COMIGRAR consistiu em uma iniciativa do governo federal coordenada pelo Ministério da Justiça, por meio da Secretaria Nacional de Justiça e do Departamento de Estrangeiros – DEEST, em parceria com o Ministério do Trabalho e Emprego e com o Ministério das Relações Exteriores e, ainda, com o apoio da Organização Internacional para as Migrações – OIM. Sua dinâmica teve por objetivo uma mobilização, nacional e internacional, dos diversos atores interessados no tema e na discussão dos conceitos centrais da política migratória brasileira (PETACCIA, *et al*, 2014).

A COMIGRAR buscou debater democraticamente subsídios para a reformulação da política migratória brasileira. O contexto político que ancorou essa conferência demarca-se pelo entendimento de que o Brasil “está hoje inserido no sistema da migração internacional, sendo, ao mesmo tempo, ponto de origem, de destino e de trânsito de migrantes” (FERNANDES; RIBEIRO, 2015: 30). Assim, a 1ª COMIGRAR foi convocada pelo governo brasileiro visando

o aprofundamento dos diagnósticos relacionados às demandas e anseios das comunidades migrantes [...] a criação de mecanismos para prevenir e abordar

* Doutora em Ciências Sociais no CEPPAC-UnB. Pesquisadora do Centro Scalabriniano de Estudos Migratórios.

** Mestre em Ciências Sociais no Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre as Américas – CEPPAC da Universidade de Brasília. Integra a equipe de pesquisa do Centro Scalabriniano de Estudos Migratórios e o do Observatório das Migrações Internacionais – Obmigra.

graves violações de direitos da pessoa migrante, [...] a propositura de estratégias para atendimento igualitário nos moldes da Constituição Federal [...] o aprimoramento de uma governança institucionalizada para políticas que favoreçam a rápida inserção da pessoa migrante no Brasil (GRANJA, 2014: 2).

Essa conferência foi convocada em um contexto político e social específico e favorável. Em primeiro lugar, há consenso de que o estatuto do estrangeiro, normatividade vigente, encontra-se aquém das especificidades das migrações contemporâneas. Essa lei, datada do período da ditadura militar, apresenta ênfase na preocupação com a segurança nacional e ignora a proteção dos direitos dos migrantes. Em resposta, cursam no Congresso Nacional projetos de Lei que propõem uma nova legislação sobre o tema. Por outro lado, o Brasil experimenta o crescimento da entrada, regular ou não, de migrantes e refugiados.

Nesse sentido, a COMIGRAR também se apresenta como resposta a uma demanda histórica dos atores envolvidos com a temática migratória no Brasil. Há algum tempo esses atores reivindicam a integração das migrações e do refúgio nas políticas públicas brasileiras (GRANJA, 2014). Por isso, a COMIGRAR se apresentou como um mecanismo de institucionalização do diálogo entre o governo e a sociedade. Desse processo participaram representantes do Estado, organizações internacionais, organizações da sociedade civil e os próprios migrantes.

O processo de implementação da 1ª COMIGRAR contou com a realização de eventos preparatórios e de mobilização dos atores locais que lidam com diferentes enfoques da temática migratória. Tais eventos foram pensados como oportunidades para a promoção da reflexão e o fortalecimento institucional dos atores locais, governamentais e não-governamentais, além de propiciar o engajamento de migrantes e representantes da sociedade no diálogo em torno dos temas migratórios. Em resumo, todo o processo envolveu a realização de conferências estaduais, municipais e livres, além de conferências virtuais, a fim de recolher propostas para o aprimoramento da política migratória no Brasil (CSEM, 2014a).

Nessa lógica, buscou-se reunir diversos atores para debater problemáticas atuais ligadas diretamente com as migrações contemporâneas. Como processo participativo, conseguiu a participação de representantes do Estado, de organizações internacionais, de organizações da sociedade civil e migrantes de diferentes nacionalidades (RUANO; BOTEGA, 2015). Segundo o relatório final (BRASIL, 2014), os eventos preparatórios da 1ª COMIGRAR realizados, no Brasil e no exterior, alcançaram um total de 5.280 participantes. Esse número poder-se-ia incrementar após apuração da participação nas 24 conferências virtuais organizadas pelo Ministério de Relações Exteriores em 16 cidades, no exterior². Nos eventos realizados no Brasil, a região Sul reuniu

1889 participantes, equivalente a 36% do total. A região Sudeste mobilizou 1796 participantes, significando 34%. A região Centro-oeste 724, a região Norte 606, a região nordeste 250, representando, respectivamente, 14%, 11% e 5% do total de participantes (RUANO, 2015: 14).

A etapa nacional da 1ª COMIGRAR, realizada em São Paulo, entre 30, 31 de maio e 1 de junho de 2014, reuniu 778 participantes (BRASIL, 2014). Desse total, 556 foram delegados com direito a voz e voto, eleitos nas etapas preparatórias. Os delegados representaram 28 nacionalidades – Alemã, Americana, Angolana, Argentina, Bengali, Beninense, Boliviana, Brasileira, Búlgara, Burquinense, Canadense, Chilena, Colombiana, Congolesa, Egípcia, Guineense, Ganeense, Haitiana, Malinesa, Moçambicana, Nigeriana, Paraguaia, Peruana, Portuguesa, Senegalesa, Tailandesa, Ugandense e Venezuelana – e de 21 estados brasileiros. As outras pessoas, 232 participantes, correspondem a observadores, voluntários, imprensa e equipe organizadora (idem).

A análise aqui apresentada focou o relatório institucional elaborado pelo CSEM (2014a); o relatório elaborado pela Comissão Organizadora da COMIGRAR no DF e a observação participante da dinâmica das três conferências preparatórias realizadas no Distrito Federal. As pré-conferências foram realizadas com o objetivo de mobilizar as diferentes regiões administrativas que compõem o Distrito Federal e de captar elementos para a formulação das propostas que seriam validadas na etapa seguinte – a saber a Conferência do Distrito Federal. Dessa forma, a regional³ Sobradinho convocou as cidades de Fercal, Paranoá, Itapoã, Planaltina, Brasília, Lago Sul, Lago Norte, Varjão, Jardim Botânico e São Sebastião. A regional Samambaia voltada para Ceilândia, Taguatinga, Águas Claras, Brazlândia, Estrutural, SCIA, SAI, Vicente Pires, Sudoeste, Cruzeiro, Candangolândia, Núcleo Bandeirante, Park Way e Guará. E a regional Gama que buscou abranger Santa Maria, Recanto das Emas e Riacho Fundo I e II. Também foram observadas a conferência livre convocada pelo CSEM e a Conferência do Distrito Federal, organizada pelo governo local em parceria com instituições da sociedade civil. Essa conferência constitui a etapa local do Distrito Federal no âmbito da primeira Conferência Nacional sobre Migrações e refúgio (COMIGRAR).

Neste trabalho se indaga sobre os avanços e desafios no tocante à participação e representação na conferência preparatória realizada no Distrito Federal. Destaca-se a importância dessa conferência como constituinte da etapa preparatória, sem a qual não haveria conferência nacional⁴. Nesse sentido, é pertinente questionar: quem são os atores que participaram desses espaços de reflexão sobre as migrações e refúgio no Distrito Federal?; Que tipo de participação foi promovida na conferência local? Para tanto, este trabalho inclui, além da introdução e as considerações finais, dois itens dedicados a explorar essa conferência como objeto de pesquisa na perspectiva da teoria democrática.

A 1ª conferência do Distrito Federal como objeto de reflexão acadêmica

A primeira conferência do Distrito Federal sobre Migrações e Refúgio apresentou-se como “uma instância de participação da sociedade civil e do governo” para subsidiar a construção da política e plano nacional em dita temática (CSEM, 2014b). Nesse sentido, julga-se pertinente uma retomada analítica dessa dinâmica à luz dos conceitos de participação e representação. Para tanto, a conferência do Distrito Federal se constituiu como objeto de pesquisa buscando problematizar os avanços e os desafios levantados pelos participantes desse processo.

Os estudiosos da teoria democrática destacaram a importância dos conceitos de “participação” e “representação” na análise das conferências nacionais no Brasil. Nesse sentido, as conferências se colocam como um dos maiores experimentos de participação em curso nos últimos anos no país. Segundo esses estudos, as conferências são eficazes no estabelecimento de novas arenas para a discussão de questões de interesse de sujeitos excluídos historicamente. Por isso, constituem oportunidades reais para a participação direta de grupos sociais e culturais minoritários (AVRITZER; SOUZA, 2013).

As conferências permitem colocar em pauta questões de interesse de sujeitos historicamente marginalizados do sistema político (TEXEIRA; SOUZA; LIMA, 2012). Mediante as conferências nacionais, mudou o quadro geral de produção de políticas públicas no Brasil (ALMEIDA, 2013). As conferências nacionais constituem “processos participativos de larga escala”, a partir do diálogo entre representantes do governo e da sociedade (SOUZA, *et al.* 2013: 7). Nessa lógica, as conferências configuram-se como uma prática estatal de relação com a sociedade para legitimar a formulação das políticas públicas. Durante o governo Lula foram realizadas 74 conferências, mostrando sua centralidade e firmando-se como a principal política Participativa do governo federal nesse período (AVRITZER, 2013).

Figura 1. Fases do processo conferencial.



Fonte: Souza, *et al.* (2013).

As conferências no Brasil geralmente começam no nível local – no bairro ou município, e combinam os três níveis territoriais abrindo espaços de deliberação, participação e representação. Como processos participativos de “estrutura escalonada” e larga escala, voltam-se para a discussão de políticas públicas a partir do diálogo ampliado entre representantes do governo e da sociedade nos diferentes níveis da federação (SOUZA, *et al.* 2013: 8).

A COMIGRAR convocou migrantes, refugiados, profissionais envolvidos na temática migratória, estudiosos, servidores públicos e representações diversas que vivenciam a realidade da migração (GRANJA, 2014). Conforme Cunha (2012), incentivar a participação de sujeitos coletivos – representações diversas e organizações atuantes no campo da política em questão – constitui uma prática de consolidação dos espaços de participação e deliberação das políticas públicas no Brasil. Nesse sentido, o regimento interno (CSEM, 2014b) da COMIGRAR orientou a apropriar-se dessa prática incidindo na convocação de pessoas vinculadas às organizações da sociedade civil com reconhecida trajetória na defesa dos direitos dos migrantes e refugiados. A COMIGRAR propôs que a participação fosse aberta e ampla, sem restrições de nacionalidade ou de situação jurídica do imigrante (BRASIL, 2014). Porém, vigorou a exigência de documentação que comprovasse a estada regular dos imigrantes.

As conferências promovem uma modalidade indireta de participação, isto é aquela que ocorre por meio da eleição de representantes (CUNHA: 2012). Buscando melhorar a eficácia dessa forma de participação, estendida e reconhecida no Brasil, se criaram regras para a escolha desses representantes (AVRITZER; SOUZA, 2013). Quanto às regras para eleger delegados, na COMIGRAR foram destinadas proporcionalmente 50% de vagas para delegados da sociedade civil, dos quais 1/3 deveriam ser imigrantes, e 50% para o poder público (PETACCIA, *et al.*, 2014). No entanto, aos estrangeiros que se candidataram como delegados precisaram estar com a situação regular de documentação. Essa regra revela distinções que colocam em evidência que a situação irregular de documentação limitou a participação na etapa nacional da COMIGRAR.

No debate acadêmico não está completamente claro se os ditos representantes detêm as informações necessárias para a tomada de decisões e até que ponto o processo conferencial é um espaço autônomo de decisão (AVRITZER, 2013). Contudo, para Almeida (2013), essa prática de estimular a participação e representação mediante organizações da sociedade civil que possuem afinidade com a temática a ser debatida é amplamente reconhecida pela população em geral.

O principal papel dos representantes nas Conferências consiste em discutir e elaborar as propostas que serão encaminhados à etapa seguinte no processo conferencial (ALMEIDA, 2013). Na conferência do Distrito Federal, 14 participantes apresentaram-se como candidatos a delegados por parte da sociedade civil para participar da primeira COMIGRAR. Desses candidatos, 13 receberam votos e foram eleitos para participarem como representantes na primeira COMIGRAR.

Tabela 1. Candidatos da sociedade civil do Distrito Federal a delegados na COMIGRAR.

Número ⁵ do candidato	País	Total de votos
1	Brasil	0
2	Congo	9
3	Brasil	6
4	Brasil	4
5	Brasil	5
6	Brasil	8
7	Brasil	1
8	Brasil	9
9	Brasil	7
10	Colômbia	37
11	Brasil	4
12	Bangladesh	9
13	Brasil	5
14	Brasil	14

Fonte: Elaboração própria.

Observa-se que à medida que cresce a escala territorial se reduz o número de participantes. Essa redução está diretamente relacionada com o cumprimento das regras para participar no processo conferencial. Para postular-se como candidato a delegado se exigiu, dentre outros requisitos, ser “membro-representante de organizações ou grupos não-governamentais” e documentação de identificação pessoal (PETACCIA, et al, 2014: 20). Para os imigrantes e refugiados com dificuldades de integração no Brasil, aqueles com maior vulnerabilidade, tais exigências constituíram entraves ao exercício do direito a participação.

Segundo a COMIGRAR, o número de vagas somente seria determinado após avaliação da comissão organizadora nacional (BRASIL, 2014). Mediante comunicação oficial, se confirmaram 12 vagas para delegados pelo Distrito Federal. Em atenção ao regimento no que se refere à distribuição das vagas, seriam seis para os representantes da sociedade civil com maior votação na conferência distrital, dos quais 1/3 deveriam ser imigrantes, e seis vagas para representantes do governo distrital, nomeados por seus respectivos órgãos.

A análise da conferência do Distrito Federal mostrou a complexidade do desafio de efetivar a participação dos imigrantes e refugiados na formulação de políticas públicas. O manual metodológico buscou “contribuir para tornar

as etapas preparatórias espaços acessíveis de interação, articulação, debates, proposição de ideias e capacitação” (PETACCIA, *et al*, 2014), no entanto as regras que habilitaram o direito a participar, em certa medida, limitaram a participação de imigrantes e refugiados mais vulneráveis, aqueles em situação irregular de documentação. Por outro lado, a conferência do Distrito Federal se apresentou como uma oportunidade para dar visibilidade às migrações e o refúgio no Distrito Federal.

Especificidades dos participantes na conferência do Distrito Federal

Na conferência do Distrito Federal participaram representantes do governo e da sociedade civil, totalizando 114 pessoas, 27,2 e 72,8% dos participantes, respectivamente. O perfil dos representantes da sociedade civil revelou uma participação minoritária dos imigrantes (7,2%) e refugiados (2,4%), uma importante participação de representantes de instituições de defesa dos imigrantes (19,3%) e a predominância de representantes de organizações sem envolvimento direto com a temática em questão (50,6%) (CSEM, 2014).

As três conferências preparatórias e a conferência do Distrito Federal abriram-se como cenários de reconhecimento e aproximação a um fenômeno com certo grau de novidade. Tal situação desdobrou-se em manifestações de estranhamentos e receio que, no entanto, constituíram um ponto de partida para sensibilizar sobre as condições de vulnerabilidade dos migrantes e refugiados no Distrito Federal. Observaram-se disputas discursivas diante de propostas que reivindicam direitos igualitários entre cidadãos nacionais e os migrantes, como por exemplo, o acesso a serviços públicos de saúde, educação, emprego e renda.

As palestras sobre migrações e refúgio permitiram oferecer aos participantes um espaço de contextualização e discussão. Foram chaves para mitigar o estranhamento de alguns participantes diante do seu primeiro contato com essa realidade. Desse modo, poder-se-ia dizer que a meta estratégica da COMIGRAR voltada para o aprofundamento da sensibilidade e da atenção pública sobre o tema migratório (PETACCIA, *et al*, 2014) conseguiu afiançar resultados no âmbito do Distrito Federal.

As conferências no Brasil colocam em relevância a participação de sujeitos coletivos (CUNHA, 2012) que representam as visões diversas e plurais dos grupos organizados. Na conferência do Distrito Federal, se buscou a participação de organizações “de migrantes, refugiados, acadêmicos, de empregadores, sindicatos, organizações profissionais, movimentos sociais” (PETACCIA, *et al*, 2014: 9). Nessa conferência, esses sujeitos coletivos constituíram-se em agentes legítimos para endereçar as demandas dos migrantes e refugiados do Distrito Federal nos debates durante a etapa nacional.

Dentre os representantes nessa conferência, 19,3% pertenciam a instituições de defesa dos imigrantes. Essa porcentagem foi significativamente maior quando comparada com a porcentagem de representantes declarados

como imigrantes e refugiados, 9,6%. Esse dado confirma que diante da carência de organizações próprias, a voz dos imigrantes foi delegada nas organizações da sociedade civil. Em geral, essas organizações defendem o reconhecimento dos direitos civis, políticos e sociais, especialmente, o reconhecimento da cidadania.

A COMIGRAR buscou estabelecer critérios de discriminação positiva determinando que até 1/3 dos delegados da sociedade civil deveriam ser migrantes estrangeiros não naturalizados. Quantitativamente essa representação foi relativamente pequena. No entanto, ganharam visibilidade e legitimidade. Suas trajetórias pessoais tornaram-se conhecimento específico que subsidiaram os processos de debate e a formulação de propostas. No entanto, tal legitimidade, na maioria dos casos, somente foi alcançada graças à vinculação desses migrantes e refugiados com organizações de reconhecida trajetória no Distrito Federal.

Por outro lado, a predominância de representantes de instituições sem vinculação direta com as migrações e o refúgio – 50,6% – é um dado que poderia estar associado com a invisibilidade desses fenômenos no Distrito Federal. Nessa ordem, é necessário trazer à tona os novos fluxos migratórios que surgem neste “polo de atração silencioso” (DUTRA, 2013). Em certa medida, os debates durante a conferência distrital indicaram que esses fluxos apresentam-se conexos com a expansão da Área Metropolitana de Brasília e com a configuração do Brasil como país de destino da migração internacional.

A 1ª conferência do Distrito Federal sobre migrações e o refúgio: avanços e desafios

A conferência do Distrito Federal foi um evento de reconhecida importância política que incentivou a participação e a representação dos imigrantes e refugiados, segmentos sociais vulneráveis e historicamente excluídos das políticas públicas. Trata-se de um experimento social já validado por outros atores sociais que nesta ocasião voltou-se para legitimar as reivindicações dos imigrantes e refugiados. Nessa lógica, a conferência propiciou cenários de sensibilização de novos atores e conferiu visibilidade aos migrantes, aos refugiados e às organizações da sociedade civil que defendem os direitos desse segmento social no Distrito Federal.

Futuras conferências sobre migrações e refúgio enfrentarão o desafio de abranger a diversidade de atores da sociedade civil. O perfil dos participantes da 1ª conferência do Distrito Federal fornece indicações quanto a essa heterogeneidade. Nessa conferência, os representantes da sociedade civil chamaram a atenção para outras categorias como migrantes ciganos e migrantes internos que dizem respeito à importância da migração interna no Distrito Federal. Também se faz necessário inovar os canais de convocação e contato com os imigrantes e refugiados que se encontram vulneráveis, invisibilizados e dispersos na geografia urbana.

Esforços nessa direção são fundamentais para compreender esses fenômenos e dar voz aos próprios imigrantes e refugiados. Se na primeira conferência do Distrito Federal as reivindicações dos imigrantes e refugiados ganharam acentos repetitivos, imediatistas e particularizantes, essas vivências pessoais confirmam que a ausência desses temas nas políticas públicas existentes propicia o desrespeito aos direitos dessa população residente no Distrito Federal. Nos apelos dos imigrantes, também se evidencia a complexidade das distintas faces das migrações, perspectivas e opiniões diversas sobre a temática e as expectativas de mudança.

Até o momento se carece de subsídios empíricos que permitam verificar até que ponto a conferência distrital avançou na transversalização da temática migratória e do refúgio nas políticas públicas no Distrito Federal. O principal progresso nesse sentido foi a ativa participação de 16 funcionários do governo Distrital. Eles representaram cinco secretarias: Secretaria de Estado de Desenvolvimento Social e Transferência de Renda (SEDEST), sete da Secretaria de Justiça, Direitos Humanos e Cidadania do Distrito Federal (SEJUS), dois da Secretaria de Governo (SEGOV), um da Secretaria de Fazenda (SEFAZ) e um da Secretaria de Região Metropolitana (SRM). Nos debates durante a conferência distrital, houve consenso entre esses representantes governamentais da urgência de incorporar a migração e refúgio nos seus planos de ação (CSEM, 2014).

A literatura consultada revela que o maior desafio das Conferências é a gestão posterior à realização do evento. As propostas aprovadas não se tornam políticas imediatamente, por impedimentos legais, orçamentários ou constrangimentos programáticos (AVRITZER; SOUZA, 2013). Nesse sentido, é preciso construir mecanismos de gestão, acompanhamento e controle. Na temática em questão, o único fórum deliberativo com caráter permanente é o Conselho de Acompanhamento da Sociedade Civil (CASC-Migrante). Esse fórum poderia constituir-se na plataforma institucional de suporte para liderar as primeiras ações de gestão das propostas elaboradas na COMIGRAR?

Notas

1 Este texto foi desenvolvido no âmbito da linha de pesquisa *Migrações e Direitos Humanos* do Centro Scalabriniano de Estudos Migratórios (CSEM).

2 Berlim, Madrid, Milão, Londres, Zurique, Bruxelas, Paramaribo, Hamamatsu, Toquio, Nagoya, Georgetown, Los Angeles, Washington, Ciudad del Leste, Assunção e Buenos Aires.

3 Conforme consta no relatório (CSEM, 2014a), os termos “regional” e “cidade” foram adotados nos documentos oficiais de convocação da primeira Conferência sobre Migrações e Refúgio realizada no Distrito Federal. No entanto, é pertinente lembrar que para fins de descentralização e coordenação de serviços públicos, conforme a Lei nº 4.545 de 10 de dezembro de 1964, o Distrito Federal é dividido em Regiões Administrativas. O decreto nº 456 de 21 de outubro de 1965, estabeleceu uma numeração sequencial para ditas regiões administrativas: Brasília-RA I; Gama-RA II; Taguatinga-RA III; Brazlândia-RA IV; Sobradinho-RA V; Planaltina-RA VI; Paranoá-RA VII e Jardim-RA VIII. Contudo, o planejamento urbano do Distrito Federal, “em sua condição de instrumento técnico e político, vem enfrentando dificuldades operacionais e de manipulação dos dados” (COSTA, 2011: 29).

4 Cabe salientar que a 1ª COMIGRAR alcançou 190 eventos preparatórios, com importante cobertura geográfica nas cinco regiões brasileiras. Na COMIGRAR nacional reuniram-se um total de 2.840 propostas (BRASIL, 2014). Dado o escopo deste trabalho, não há condições para explorar aspectos relacionados com as especificidades da etapa preparatória nas outras regiões ou sobre os resultados da conferência nacional. Esses aspectos foram abordados em outros trabalhos (RUANO, 2015; RUANO e BOTEGA, 2015).

5 O anonimato dos candidatos justifica-se por que não se tem permissão para sua divulgação.

Referências

- ALMEIDA, D. Representação política e conferências: estabelecendo uma agenda de pesquisa. In: AVRITZER, Leonardo; SOUZA, Clóvis. *Conferências nacionais: atores, dinâmicas participativas e efetividades*. Brasília: IPEA. 2013. 297 p.
- AVRITZER, L. Sociedade civil, instituições participativas e representação: da autorização à legitimidade da ação. *Dados: revista de ciências sociais*, Rio de Janeiro, v. 50, n. 3, p. 443-464, 2007.
- _____. *Participatory institutions in democratic Brazil*. Washington: Woodrow Wilson Center/ Johns Hopkins University, 2009.
- _____. Conferências Nacionais: ampliando e redefinindo os padrões de participação social no Brasil. In: AVRITZER, Leonardo; SOUZA, Clóvis. *Conferências nacionais: atores, dinâmicas participativas e efetividades*. Brasília: IPEA. 2013. 297 p.
- AVRITZER, L.; SOUZA, C. *Conferências nacionais: atores, dinâmicas participativas e efetividades*. Brasília: IPEA. 2013. 297 p.
- BRASIL. *Relatório Final, pós etapa Nacional 1ª COMIGRAR*. Brasília: Ministério da Justiça. 2014. 168 p.
- COSTA, G. *As regiões administrativas do Distrito Federal de 1960 a 2011*. Brasília: Faculdade de

Arquitetura e urbanismo, UnB, 2011.

CSEM. Relato Oficial. I Conferência sobre Migrações e Refúgio do Distrito Federal. Brasília: Comissão organizadora. 2014. In: CSEM. *Relatório Final: participação do CSEM no processo da Conferência Nacional sobre Migrações e Refúgio (COMIGRAR)*. Brasília: CSEM. 2014a. 89 p.

_____. Regimento interno I Conferência sobre Migrações e Refúgio do Distrito Federal. Brasília: Comissão organizadora. 2014b. 8 p. In: CSEM. *Relatório Final: participação do CSEM no processo da Conferência Nacional sobre Migrações e Refúgio (COMIGRAR)*. Brasília: CSEM. 2014b. 89 p.

_____. *Relatório Final: participação do CSEM no processo da Conferência Nacional sobre Migrações e Refúgio (COMIGRAR)*. Brasília: CSEM. 2014c. 89 p.

CUNHA, E. *Conferências de políticas públicas e inclusão participativa*. Brasília: Ipea, Texto para Discussão, n. 1.733. 2012.

DUTRA, D. *Migração internacional e trabalho doméstico: mulheres migrantes em Brasília*. Sorocaba: OJM. 2013.

FERNADES, D.; RIBEIRO, J.C. *Migração laboral no Brasil: problemáticas e perspectivas*. In: <http://periodicos.unb.br/index.php/obmigra/article/view/1295>

GRANJA, J. *Texto base 1ª COMIGRAR*: Documento de referência. Brasília: Ministério da Justiça. 2014. 13 p.

MATEOS, S. A construção da democracia participativa. *Revista desenvolvimento*, Brasília, ano 8, n. 65, p. 18-33, 2011.

PETACCIA, J.; FRANCA, V.; COUTINHO, S.; SANTOS, O.; LUSSI, C.; DEBONI, F. *Manual metodológico 1ª COMIGRAR*. Brasília: Ministério da Justiça. 2014. 40 p.

PITKIN, H. F. *The concept of representation*. Berkeley; Los Angeles: University of California, 1967.

RAMOS, A. Conferência Nacional de política para as mulheres: interações discursivas e implicações para a legitimidade epistêmica. In: AVRITZER, L. ; SOUZA, C. *Conferências nacionais: atores, dinâmicas participativas e efetividades*. Brasília: IPEA. 2013. 297 p.

RUANO, E. Direitos humanos e saber político na 1ª conferência nacional sobre migrações e refúgio (COMIGRAR). In: DOMÍNGUEZ, C (Org.). *Direitos Humanos, Cidadania e Violência no Brasil*. (v. 4). Curitiba: CRV, 2015 (no prelo).

RUANO, E. ; BOTEGA, T. Atores e saberes na Conferência sobre Migrações e Refúgio do Distrito Federal: propostas de mudança na política migratória brasileira. In: *Política migratória e o paradoxo da globalização*. 2015 (no prelo).

SINTOMER, Y. Saberes dos cidadãos e saber político. *Revista crítica de ciências sociais*, n. 91, 2010.

SILVA, E. *Participação social nas conferências nacionais de políticas públicas*. Brasília: IPEA, 2009. Texto para discussão, n. 1.378.

SOUZA, C.; CRUXÊM, I.; ALENCAR, J.; LIMA, P.; RIBEIRO, U. *Ampliação da participação na Gestão Pública: Um estudo sobre as conferências nacionais realizadas entre 2003 e 2011*. Brasília: IPEA. 2013. 73 p.

_____. Conferências típicas e atípicas: um esforço de caracterização do fenômeno político. In: AVRITZER, L.; SOUZA, C. *Conferências nacionais: atores, dinâmicas participativas e efetividades*. Brasília: IPEA. 2013. 297 p.

TEIXEIRA, A; SOUZA, C; LIMA, P. *Conselhos e conferências nacionais: entre a participação e a representação*. Argumentum, Vitória, v. 4, p. 152-172, 2012.

RESUMO

Neste trabalho se analisa o processo conferencial de Migrações e Refúgio realizado no Distrito Federal. O estudo se apoiou na observação participante e na análise de documentos oficiais à luz dos conceitos de participação e representação. A análise revelou que as migrações internacionais e o refúgio constituem fenômenos com certa invisibilidade no Distrito Federal. Por isso, são relevantes os cenários de sensibilização propiciados pela conferência nessa localidade. Nesse sentido, o reconhecimento dos migrantes, refugiados e organizações da sociedade civil que defendem seus direitos constitui um avanço significativo conquistado nessa conferência.

Palavras chave: COMIGRAR, representação, participação.

ABSTRACT

This paper analyzes the conferential process of Migrations and Refugee held in the Federal District. The study was based on participant observation and analysis of the official documents to the concepts of participation and representation. The analysis showed that international migrations and refugee are phenomena with certain invisibility in the Federal District. Therefore, the awareness scenarios propitiated by the conference in this locality are relevant. In this sense, the recognition of the migrants, refugees and organizations from civil societies that defend their rights is a significant progress achieved in this conference.

Keywords: COMIGRAR, representation, participation.

LA DIASPORA HAÏTIENNE: territoires migratoires et réseaux transnationaux

**Cédric Audebert. Rennes (FR),
Presses Universitaires de Rennes, 2012, 195 p.**

O fenômeno relativamente recente da entrada de milhares de imigrantes haitianos por diferentes pontos da fronteira brasileira na Amazônia, e sua posterior dispersão para diferentes localidades do território nacional, despertou em nossa sociedade o interesse pelo Haiti, a origem desses imigrantes. Muito se falou das consequências do terremoto de 2010, que dizimou a população daquele país, em particular de sua capital, Porto Príncipe, motivando o êxodo que os trouxe inesperadamente às fronteiras do Brasil. Ao lado da comoção suscitada pela emergência humanitária, outras ideias foram veiculadas, demonstrando nosso imenso desconhecimento da realidade desses migrantes, quando não o preconceito que carregamos em relação a eles. Esse livro, publicado na França, pode trazer uma visão ampla e atualizada que nos ajudaria a contextualizar esse fenômeno que agora também nos concerne. Sua leitura é oportuna, pois ele constrói uma reflexão aprofundada sobre a diáspora haitiana, desde suas origens até o momento em que, ainda sob estado de choque, se levantavam interrogações sobre o futuro da população haitiana após o terremoto.

O livro de Cédric Audebert tem por propósito justamente estudar a estruturação da imensa rede migratória haitiana espalhada em várias nações. Apoiado numa determinada concepção de diáspora, como

resultado da ação de inúmeras correntes migratórias desencadeadas desde o século XIX no Haiti até os anos atuais, busca compreender a formação dos chamados “territórios migrantes”, produto do entrelaçamento de relações que se estruturam local e transnacionalmente. Dessa forma, tenta superar a visão segmentada da emigração/imigração, a fim de passar de uma “abordagem geográfica para uma construção identitária fundada na dispersão espacial completa”. Nessa diáspora, se “mantém laços duráveis unindo uma população dispersa em escala mundial e fundada num forte sentimento de pertença nacional” (p. 11). Partindo do estudo sobre os fluxos migratórios de haitianos na República Dominicana, Caribe, Guiana Francesa, Canadá, França e principalmente Estados Unidos, desenvolve-se uma análise se propondo a “compreender em que medida as representações coletivas, investindo a noção de diáspora de significações múltiplas, e por vezes contraditórias, correspondem à realidade de uma construção social espacializada, inscrita na duração” (p. 13). Temos então a construção de uma cultura diaspórica, por meio de uma memória coletiva mantida e desenvolvida nas práticas de atores transnacionais, na diversidade social de comunidades territorializadas em diferentes países e localidades, nas suas mútuas relações e recomposições espaciais, em diferentes escalas.

No primeiro capítulo, o autor refaz todo o percurso histórico da migração haitiana. Partindo da independência do Haiti, no início do século XIX, demonstra suas dificuldades em se afirmar como nação, em meio a grandes divisões internas. Num quadro de marginalização interna e internacional, verificam-se diferentes formas de migração interna como modo de resistência à tentativa de restabelecimento do sistema de “*plantation*”. No início do século XX, a reorganização das forças internacionais colocou o Haiti na esfera de dominação dos Estados Unidos. Entre 1915 e 1934, a ocupação norte-americana levou imensos grupos de imigrantes haitianos a se inserirem na economia da “*plantation*” da cana-de-açúcar, como reservatório de mão-de-obra barata e abundante para países do Caribe, como República Dominicana e Cuba. Ainda na primeira metade do século XX, esse deslocamento representou uma busca de autonomia em relação à condição de subserviência no país de origem. Mas também, o meio pelo qual se constituíram as primeiras rotas e redes de migração, ensejando a aquisição de uma cultura de migração e resistência que se desenvolveu até os dias atuais. Dos anos 1950 até 1986, com a ditadura da família Duvalier, um regime de perseguição política se abateu sobre todas as classes sociais, junto a um crescente sistema de exploração e extorsão das populações rurais. Dessa forma, desencadeou-se um êxodo

generalizado da população haitiana, atingindo desde as classes médias urbanizadas até a população rural mais pobre. Assim, a migração haitiana alargou enormemente o seu raio de alcance: do Quebec, passando por Nova York, Miami, diversas ilhas do Caribe, até os territórios ultramar franceses, como as Antilhas e a Guiana Francesa. Ao lado da exploração e repressão política, temos como causas da diáspora a forte pressão demográfica, a devastação ambiental, a desestruturação da economia rural, entre outros. Nos anos 1990 persiste a instabilidade política no Haiti, com um caos crescente da administração pública, contribuindo para tornar a emigração um fenômeno estrutural da sociedade haitiana. Enfim, a busca permanente de sair do país, depois de décadas de desilusão, desemboca numa perda de confiança no futuro do Haiti e no desejo de alargar o espaço de vida familiar, como única estratégia para construir uma alternativa de futuro.

A partir desse quadro histórico, no segundo capítulo, o autor procura recuperar como foi o tratamento político dado à migração haitiana, no Haiti e nos seus países de destino. Considerando que a posição dos haitianos nesses países é condicionada pelo lugar subalterno do Haiti na divisão internacional de trabalho, tenta recuperar em cada país como se estruturaram as políticas migratórias em relação a eles. Em geral, em países como República Dominicana, Bahamas, Antilhas ou Guiana, o efeito das políticas migratórias, ou de sua ausência, é a segregação social e a criação de obstáculos para a documentação dos haitianos: de um lado são suscetíveis de serem expulsos a qualquer momento, e de outro, a precarização de sua permanência rebaixa ainda mais o custo de sua mão-de-obra. Na América do Norte, por sua vez, possuem uma trajetória mais diferenciada, conforme o perfil dos fluxos que ali chegaram. Se existem períodos de controle severos, como na chegada dos “*boat peoples*”, entre os anos 1970 e 80, também existem casos de inserção e ascensão social. Verifica-se uma história de mobilização e organização associativa da comunidade haitiana na defesa de seus direitos nos Estados Unidos, desde os anos 1970. Tal mobilização mostra como a

geografia desta diáspora, longe de se fixar, se reatualiza permanentemente por meio das dinâmicas das redes, revelando tanto a solidariedade dos atores que a animam, como a necessidade de responder à precariedade das condições de vida. (AUDEBERT: 2012, p. 71)¹.

¹ Tradução livre.

No terceiro capítulo entramos no cerne do tema do livro, o da constituição de uma “geodinâmica das redes migratórias haitianas”. Diante de contextos desfavoráveis à migração, a resposta dos imigrantes foi ampliar rapidamente o raio dos fluxos, apoiados numa extensa rede de solidariedade social que se estende para além das fronteiras dos países. Os fluxos geram as redes, que por meio de seus atores reorganizam esses mesmos fluxos. O principal ator é a família extensa que se serve de seus membros dispersos para organizar o fluxo de informações e remessas, e as estratégias de inserção de seus membros em novas localidades. A partir dessa lógica da família extensa se pode entender que, mesmo se tornando transnacional, essas redes permanecem sendo regionalizadas. Cada região do Haiti tem sua própria história migratória e desenvolve seus polos de conexão. Essa solidariedade grupal vai desenhando uma geografia que evolui na medida em que vai se distribuindo em novos territórios, criando “novas dispersões e dinâmicas circulatórias inovadoras que abrem novos espaços de passagem e instalação” (p.87). Esse nexos entre determinadas regiões do Haiti e sua específica trajetória migratória constitui o que o autor chama de “campo migratório”, agilizando um sistema circulatório de pessoas, mercadorias, capitais e informação. O autor exemplifica com o caso das migrações originárias do norte e nordeste do Haiti, inicialmente com os “*boat people*”, constituindo a rede que veio a se instalar solidamente em Miami.

A instalação dos polos dessa rede transnacional em grandes centros urbanos é o tema do quarto capítulo. A diáspora significou a inserção dos imigrantes haitianos nas dinâmicas do mundo globalizado, e por meio de sua metropolização encontram o melhor modo de se organizarem como rede e otimizarem a circulação de pessoas e recursos, alargando a possibilidade de atingirem novos nichos de emprego e aproveitarem as oportunidades que surgem. Assim, o espaço migratório haitiano se articula e polariza em torno de grandes metrópoles internacionais, como Miami, Nova York, Paris, Montreal. São espaços cosmopolitas, mas também espaços sociais segmentados, marcados pela segregação residencial e diferentes níveis de diversificação social. Os haitianos normalmente se inserem por baixo da escala socioeconômica. Sua pobreza crônica e seu baixo capital social explicam as muitas dificuldades para se fazerem respeitar, interagir com outros grupos sociais e reconstruírem sua identidade. A heterogeneidade social da diáspora, se por um lado leva alguns grupos a preservarem seu status no país de adoção, por outro, cria dinâmicas de complementaridade

entre diferentes grupos. A sinergia entre esses grupos instalados na diáspora, apesar das disparidades sociais, permite uma nova estruturação da comunidade haitiana no exterior, reformulando de maneira nova seus referenciais identitários.

O quinto capítulo trata propriamente das diferentes formas de interação entre os polos da diáspora, naquilo que chamou de “territórios diaspóricos circulatórios”. O estudo aborda duas modalidades pelas quais a dinâmica da diáspora se expande: por meio das “estratégias espaciais transnacionais das Igrejas Protestantes haitianas”, e o desenvolvimento de um “território circulatório do comércio informal haitiano”. Após o resgate sobre como o protestantismo entrou no Haiti, por meio da ocupação norte-americana, e como ganhou uma feição endógena sem nunca se desvincular dos Estados Unidos, demonstra como rapidamente, por meio das pequenas igrejas familiares, a rede de solidariedade entre os migrantes se expande por vários pontos do Caribe e dos Estados Unidos. Entre católicos e inúmeras denominações protestantes, se opera uma verdadeira “marcação étnica das grandes metrópoles”, cujo melhor exemplo é o da “*Little Haiti*”, em Miami. Em seguida, a partir desse mesmo exemplo, mostra como concretamente se expande a rede de pequeno comércio haitiano no exterior, suas diferenciações com outras etnias presentes nessa cidade, e sua função na dinamização da solidariedade entre haitianos, em diversas localidades e países.

Os dois últimos capítulos tratam das dinâmicas de reconstrução identitária entre os haitianos dispersos por vários países, com seus recursos, limites e dilemas, considerando a importância da “integração” da diáspora no novo contexto local e global das sociedades em que se instalam. O que se tem evidenciado é a formação de uma identidade cultural de “rede”, híbrida, a partir de múltiplos referenciais: local, nacional, caribenho, racial. O alargamento e a diversificação dos meios de difusão de grupos artísticos, aliados à mistura de múltiplas influências, por meio de várias mídias, fazem com que a circulação cultural se dissemine cada vez mais. Ao lado disso, nos contextos locais e nacionais em que se instalam, existem vários programas cívicos e educativos, sobretudo nos Estados Unidos, que investem na integração em ambientes pluriculturais, ao mesmo tempo em que contribuem para sua afirmação étnica. A convergência desses fluxos de formação e informação, em várias escalas, do virtual e escolar ao mercado de entretenimento, ajuda na construção de uma “identidade múltipla”, como outros grupos que se constituem nos fluxos da globalização, por

meio da circulação cultural transnacional. É nesse ambiente que se coloca a questão do futuro da diáspora, sobretudo após a catástrofe de janeiro de 2010. Existe uma contradição fundamental que deve ser vencida: a distância crescente da diáspora frente às autoridades do Haiti, por um lado, e a imbricação da dinâmica político-econômica da diáspora com seu país de origem, por outro. O reconhecimento da força emergente da diáspora deveria levar à complementariedade com novas modalidades de desenvolvimento político-social no Haiti. Se a gênese da migração se encontra na resistência à opressão e insegurança institucional que sempre caracterizaram a história haitiana, os novos tempos demandam uma reconciliação política entre o Haiti e sua diáspora. A riqueza do aprendizado político da organização comunitária no exterior, por meio de projetos que viabilizem novas formas de inserção no país de origem, deveria permitir a construção de um projeto comum, implicando a sociedade civil na sua diversidade, inclusive a contribuição dos haitianos da diáspora.

Sem dúvida, esse livro pode ser uma contribuição importante para aqueles que no Brasil buscam acompanhar os imigrantes haitianos que aqui vêm se instalando. Ele vem suprir nossa falta de informação, não só em relação ao desconhecimento a respeito do histórico da imigração haitiana, mas também quanto à complexidade que vem adquirindo o universo das migrações no mundo atual, do qual a diáspora haitiana é um dos exemplos mais marcantes. Para além de um caso de “crise humanitária”, a presença dos haitianos nos lembra que estamos entrando de cheio nos fluxos da globalização, pela porta dos fundos, a fronteira da Amazônia. Se as autoridades brasileiras, nas últimas décadas, vinham se preocupando com a integração econômica com outros países da América Latina e Caribe, por meio de grandes projetos nos territórios fronteiriços, a vaga de imigrantes haitianos veio mostrar que a realidade humana que isso implica exige uma abertura de espírito muito maior.

Sidnei Marco Dornelas

Comissão Episcopal para a Missão Continental
e Setor Pastoral da Mobilidade Humana
CNBB

TRAVESSIA agora também ON LINE

Um acervo sem data de vencimento

Já são mais de 70 edições lançadas, com conteúdos para estudo, informação e pesquisa que jamais perdem sua validade. Para aquisição de números anteriores, o valor unitário baixa de acordo com a quantidade solicitada. Aproveite a promoção e pague praticamente a valor da postagem. Entre diretamente em contato conosco.

Valor da assinatura

(2 números por ano)

Nacional

- por 1 ano.....R\$ 20,00
- por 2 anos.....R\$ 35,00
- por 3 anos.....R\$ 45,00

Exterior

- por 1 ano.....U\$ 20,00
- por 2 anos.....U\$ 35,00

Forma de pagamento

Depósito nominal à: **Pia Soc. dos Miss. de S. Carlos**

Banco Bradesco; Agência 515-0; c/c 23083-9

Após efetuar o depósito, informe por e-mail o valor, a data do depósito, finalidade do mesmo, seu endereço atualizado, sua profissão e/ou área de atuação.

Entre em contato conosco através do e-mail
cem@missaonspaz.org ou através
do novo portal acesse os últimos números
da revista **TRAVESSIA**

www.missaonspaz.org

Ano XXII N° 43 – jul./dez. – 2014

REMHU

Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana

ISSN: 1980-8585

Migrações
forçadas



CENTRO SCALABRINIANO DE ESTUDOS MIGRATÓRIOS

SUMÁRIO

EDITORIAL: Proteger os migrantes forçados ou proteger-se deles?

Marinucci, Roberto

DOSSIÊ: “MIGRAÇÕES FORÇADAS”

The Challenges of the protection of refugees and forced migrants in the framework of Cartagena + 30

Jubilut, Liliana Lyra; Madureira, André de Lima

South America and the Colombian refugees

Ortiz, Diana; Kaminker, Sergio

Refugees and forced migrants in Italy: the pendulum between ‘emergency’ and ‘system’

Marchetti, Chiara

Critical consideration on the concept of integration of the migrants and refugees

Catarci, Marco

Refugees in Brazil: reflections on the local integration process

Moreira, Julia Bertino

Trauma and vulnerability in international protection migrant seekers

Caroppo, Emanuele; Del Basso, Giuseppina; Brogna, Patrizia

Refuge and reality: challenges of the expanded definition of refuge in the light of the claims in Brazil

Waldely, Aryadne Bittencourt; Virgens, Bárbara Gonçalves das; Almeida, Carla Miranda Jordão de

Protection of the environmentally displaced in the International regime of refugees

Pacifico, Andrea Pacheco; Gaudêncio, Marina Ribeiro Barboza

My life is walk through the country...: recent out-migration in the northern semiarid, social policies and environment

Ojima, Ricardo; Costa, José Vilton; Calixta, Renata Kissya

Climate refugees: who should assume the costs?

Loewe, Daniel

Accogliere Cristo nei rifugiati

Fabio Baggio

ARTIGOS

Stressful events and their impact on women and youth in the community of Cuitzeo

Michoacán: The cycle of migration in Mexico-USA their families

Obregón-Velasco, Nydia; Rivera-Heredia, María Elena; Martínez-Ruiz, Diana Tamara; Cervantes-Pacheco, Ericka Ivonne

The future from the past: brazilian immigrants in Portugal and different interconnections

Machado, Igor José de Renó

The exception is the rule: the detention centers for immigrants in Italy

Garcia, Fernanda Di Flora

“The sun does not always shine for everyone”: insertion strategies of young Afro-Colombians into the city of Pereira

Basallo, Sandra Patricia Martínez

Ano XXIII Nº 44 – jan./jun. – 2015

REMHU

Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana

ISSN: 1980-8585

Migrações
e fronteiras



CENTRO SCALABRINIANO DE ESTUDOS MIGRATÓRIOS

REVISTA INTERDISCIPLINAR DA MOBILIDADE HUMANA,
v. XXIII, n. 44, jan./jun. 2015
SUMÁRIO

EDITORIAL

DOSSIÊ: “MIGRAÇÕES E FRONTEIRAS”

Multiplicação das fronteiras e práticas de mobilidade

Sandro Mezzadra

Lampedusa tra produzione e rappresentazione del confine

Paolo Cuttitta

Changing Borders, Rethinking Sovereignty: Towards a Right to Migrate

Maribel Casas-Cortes, Sebastian Cobarrubias, John Pickles

The Desultory Politics of Mobility and the Humanitarian-Military Border in the Mediterranean. Mare Nostrum Beyond the Sea

Martina Tazzioli

Crisis del sistema migratorio y seguridad en las fronteras norte y sur de México

Daniel Villafruerte Solís, María del Carmen García Aguilar

Estrategias de tránsito de adolescentes centroamericanos independientes: enfrentando la frontera vertical en México

Aída Silva Hernández

Fronteira amazônica: passagem obrigatória para haitianos?

Sidney Antônio da Silva

Os invasores: as ameaças que representam as migrações subsaariana na Espanha e haitiana no Brasil

Antônio Tadeu Ribeiro de Oliveira

Migrações, fronteiras e direitos na Amazônia

João Carlos Jarochinski Silva, Márcia Maria de Oliveira

ARTIGOS

Discursos y políticas de inmigración en Sudamérica: ¿hacia un nuevo paradigma o la confirmación de una retórica sin contenido?

Diego Acosta Arcarazo, Luisa Feline Freier

Mobilidade espacial dos imigrantes estrangeiros no Brasil - 1991/2010

Weber Soares, Carlos Lobo, Ralfo Matos

Las asociaciones de migrantes haitianos en el Ecuador: entre debilidad y resistencia

Mauricio Burbano Alarcón, S.J.

Migração por sobrevivência: soluções brasileiras

Mariana Almeida Silveira Corrêa, Raísa Barcellos Nepomuceno, Wesley H. C. Mattos,

Carla Miranda

O direito humano à mobilidade: dois textos e dois contextos

Débora Mazza

Normas para apresentação de textos

Travessia – Revista do Migrante deixou de ser monotemática e os artigos podem ser enviados a qualquer momento.

Tamanho: 400 linhas, fonte *times new roman*, tamanho 12, com breve resumo e três palavras-chave (em inglês e português ou espanhol). A *Travessia* publica textos em espanhol.

No título, não colocar nota, e para a identificação do autor, utilizar asterisco; quando houver mais de um autor, a revista respeitará a ordem constante no texto recebido.

Não transformar em nota o que é fonte bibliográfica, inserir no próprio texto (sobrenome do autor, data e, quando necessário, a paginação).

Nas referências bibliográficas, relacionar apenas as fontes citadas no artigo, em ordem alfabética e se houver repetição de um mesmo autor, obedecer a ordem cronológica.

Seguir as normas da ABNT, destacando os títulos em itálico; no caso de artigos em revistas, fazer constar: local, volume, número, páginas, mês, ano (nesta ordem). Na citação de fonte eletrônica, colocar o endereço entre <....> e a data de acesso.

Os textos devem ser inéditos e seu envio implica na cessão de direitos autorais e de publicação à revista *Travessia*; o conteúdo é de inteira responsabilidade dos autores, porém, o Conselho Editorial reserva-se o direito de selecionar os que serão publicados, efetuar correções de ordem normativa, gramatical e ortográfica, bem como sugerir alterações.

Podem ser organizados dossiês e enviados à *Travessia*.

Além de artigos, a revista recebe resenhas, relatos, crônicas, contos...

Texto publicado dá direito a dez exemplares da edição.

Seja um(a) Colaborador(a)

Pensou migrante, pensou *Travessia!*

Pensou diferente, pensou *Travessia!*

De estrada palmilhada, por um Conselho Editorial atuante, lá se vão de vinte anos mais.

A temática para a qual você estendeu o seu olhar, é mais do que candente: Os **migrantes**

Politicamente..... || ora desejados, ora indesejados - sempre estiveram na ordem do dia e, na atualidade, transformaram-se em tema das agendas internacionais de governos;

Culturalmente..... || alguns são homenageados, vangloriados; outros, a maioria, discriminados, vítimas de preconceito, quando não de xenofobia;

Economicamente.. || são integrantes, como fator de maior visibilidade, de um dos eixos constitutivos da modernidade - a mobilidade do trabalho;

Teoricamente..... || abordados a partir de diferentes enfoques, nem sempre conseguem ser suficientemente abarcados.

Se seu horizonte não míngua nos limites do acadêmico, dispute este espaço, pois a *Travessia* transita para além das estantes.

Você encontra aqui um espaço ágil e flexível para socialização

dos seus estudos acadêmicos

da sua produção literária

da sua atuação **militante**.

A qualquer momento você pode enviar a sua colaboração.

*Dos/as migrantes cabem,
na gíngua da Travessia,
as amostras da empiria,
os embates da teoria,
as lutas do dia a dia,
os sonhos da poesia.*

travessia@missaonspaz.org

cem@missaonspaz.org

www.missaonspaz.org

Sumário

Apresentação
José Carlos Pereira

Dossiê Migração e Religião

A imigração armênia no Brasil e as comunidades em São Paulo
Sonia Maria de Freitas

Homens judeus e relações de gênero na cidade de São Paulo
Ethel V. Kosminsky

Culto aos antepassados okinawanos: dicotomias na construção
da identidade okinawano-japonesa no Brasil
Samara Konno

É como pertencer a um lugar que nunca foi seu. Deportados negociando
imobilidade involuntária e condições de retorno a Cabo Verde
Heike Drotbohm

Quando la frontera no es la única barrera: desafíos puestos a los niños
inmigrantes en el espacio escolar
Maria Zenaide Alves

A nova emigração espanhola: os rumos da emigração espanhola após a crise
econômica
Nilton Cezar Pereira Pinto

Participação e representação na 1ª Conferência sobre Migração e Refúgio no
Distrito Federal
Elizabeth Ruano; Tuíla Botega

Resenha - La Diaspora Haïtienne: Territoires migratoires et réseaux
transnationaux (Cédric Audebert - Rennes (FR), Presses Universitaires de
Rennes, 2012, 195 p 127
Sidnei Dornelas

travessia@missaonspaz.org
www.missaonspaz.org

ISSN 0103-5576



0103-5576