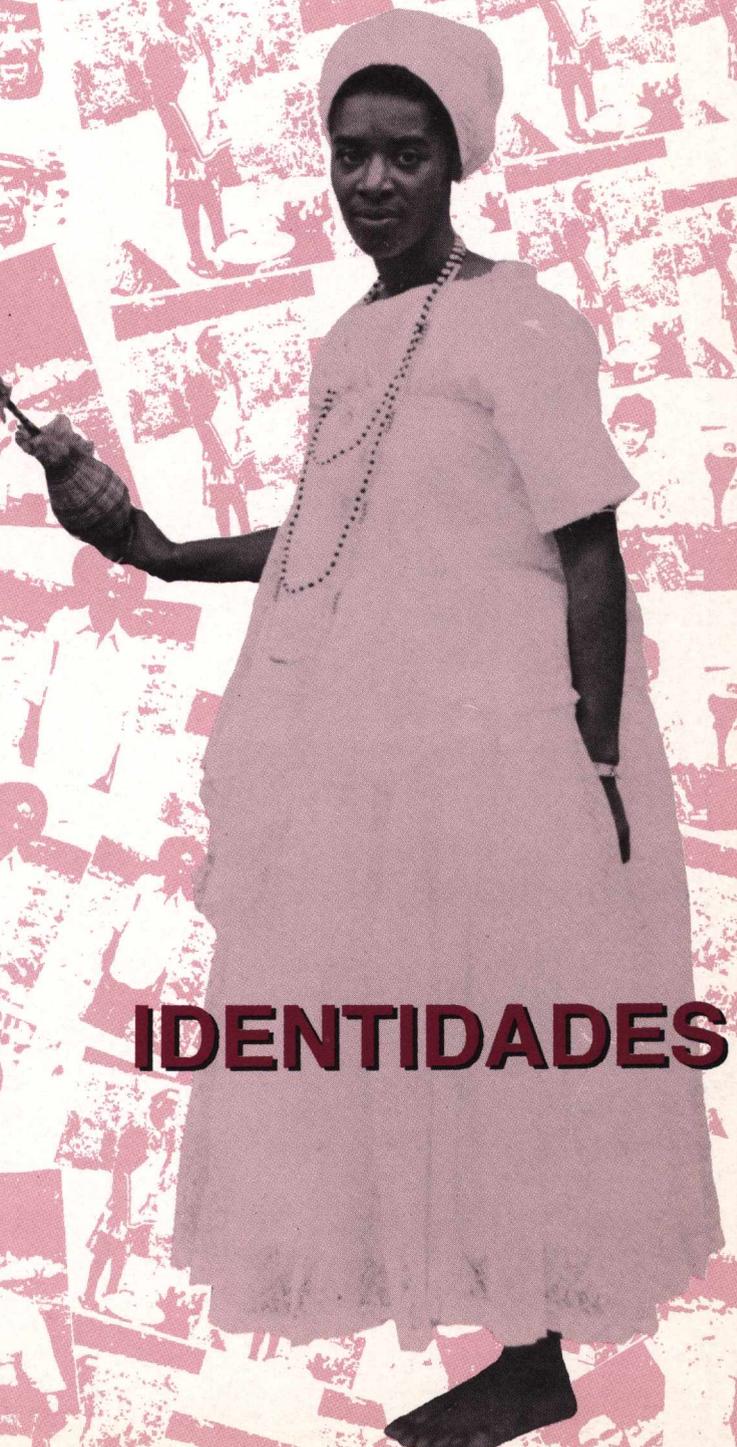


TRAVESSIA

revista do migrante

Publicação do CEM - Ano VII, número 19, maio-agosto/94



IDENTIDADES

TRAVESSIA

Revista do Migrante

CEM - Centro de Estudos Migratórios (Federação dos CEMs J. B. Scalabrini)

Publicação quadrimestral, voltada ao estudo e divulgação da realidade do migrante a partir dos diferentes ramos do conhecimento: social, político, econômico, educacional, cultural, etc.

Diretor

Sidney da Silva

Editores

Dirceu Cutti
Sidnei M. Dornelas

Jornalista Responsável

José Domingos Braghetto (Mtb 8763)

Conselho Editorial

Carlos B. Vainer
Cláudio Ambrózio
Francisco Nunes
Heins Dieter Heidemann
José Giacomo Baccarin
José Guilherme C. Magnani
José Jorge Gebara
Luiz Bassegio
Wanderluce Pessoa Bison

Conselho Consultivo

Alfredo J. Gonçalves
Edgard Malagodi
Ermínia Maricato
Hermilo E. Pretto
Marilda A. Menezes
Marília P. Sposito
Milton Schwantes

Capa

Arte: 2M Criação e Produção Gráfica Ltda
Fotos: Pedrão e Mônica

Editoração Eletrônica

Dirceu Cutti

Impressão

Gráfica e Editora Peres Ltda - F:011-709.1387

Endereço para correspondência

Rua Vasco Pereira, 55 - Liberdade
CEP 01514-030 São Paulo/SP
Fone: (011)278.62.27 - Fax: (011)278.22.84

Os artigos assinados são de responsabilidade de seus autores

ÍNDICE

- 5** ÍNDIOS OU CABOCLOS?
OS FILHOS DA SERRA DO UMÃ
Rodrigo de Azeredo Grunewald
- 7** MULTIDÕES E IDENTIDADE COLETIVA:
O PAPEL DOS SAQUES NO NORDESTE
Frederico de Castro Neves
- 10** EU E AS FRONTEIRAS DO OUTRO
Cléria Botêlho da Costa
- 13** SER "GAÚCHO" NO NORDESTE
Rogério Haesbaert
- 17** CAÇANDO UM LUGAR: A IDENTIDADE
REGIONAL NO TRAJETO DA EXCLUSÃO
Maura Penna
- 20** A PRODUÇÃO DE UM ESTIGMA:
NORDESTE E NORDESTINOS NO BRASIL
Helion Póvoa Neto
- 23** OS IMIGRANTES PORTUGUESES E
A DEVOÇÃO DE FÁTIMA EM PARIS
Sidnei Marco Dornelas
- 26** OS "RETORNADOS": GAÚCHOS QUE
VOLTARAM DA AMAZÔNIA
José Vicente Tavares dos Santos
- 29** "ESPECIFICIDADE NEGRA":
SINGULAR OU PLURAL?
Ana Lúcia E. F. Valente

IDENTIDADES

O Título do número 19 de Travessia, *Identidades* - grafado no plural, é duplamente sugestivo. De um lado, aponta para a diversidade dos temas, personagens e situações abordadas pelos autores: índios, negros, trabalhadores rurais, nordestinos no sul, gaúchos no norte e até portugueses, devotos de Nossa Senhora de Fátima, em Paris.

De outra parte, denota a linha interpretativa mais geral que perpassa todos os artigos: identidade social e cultural não é um atributo fixo, imutável, mas é construído, reconstruído, inventado e até mesmo manipulado.

Trata-se, na maioria dos casos descritos, de um processo, de uma estratégia que agrupa, separa e dá sentido. Em muitos deles a identidade é marcada inicialmente por um traço negativo, a partir de uma vivência comum de exclusão ou carência; em alguns, o elemento desencadeador é o movimento de ações coletivas e episódicas e em outros, enfim, a identidade é elaborada com base num fundo de ambiguidade: índios ou caboclos?

Em todos eles, porém, existe uma situação de ruptura - a expulsão, o retorno, o rechaço - que é o ponto de partida para o muitas vezes doloroso caminho de reconstrução de uma identidade a partir dos fragmentos de experiências passadas, juntamente com os valores, dificuldades e esperanças vivenciadas pela nova situação.

José Guilherme Cantor Magnani

TRAVESSIA

Revista do Migrante
Publicação Quadrimestral do CEM

Assine e Adquira os Números Atrasados

- Uma revista de estudo, em nosso país, tem vida curta; Travessia promete ir longe
- Uma revista científica, normalmente, tem linguagem técnica; Travessia faz a ponte entre o saber acadêmico e o popular
- Uma revista pode enfocar vários temas; Travessia é monográfica, vários são os enfoques
- Uma revista específica, restringe seu público; Travessia traz temas que podem interessar a muitos
- Uma revista pode ser lida e descartada; Travessia é para ser guardada e consultada
- Uma revista 'da hora', atrai a curiosidade de todos; Travessia pode interessar a você

Números Publicados

- 01 - Sazonais
- 02 - Cidade
- 03 - Fronteira Agrícola
- 04 - Violência
- 05 - Voto
- 06 - Barragens
- 07 - Cultura
- 08 - Trabalho
- 09 - Família
- 10 - Religião e Religiosidades
- 11 - Estrangeiros
- 12 - Educação
- 13 - Pena de Morte
- 14 - Migrar e Morar
- 15 - Tempo e Espaço
- 16 - Desemprego e Subemprego
- 17 - Imagens
- 18 - Novas Tecnologias

Escreva ou telefone para:

REVISTA TRAVESSIA
RUA VASCO PEREIRA, 55
SÃO PAULO - SP
01514-030
FONE: (011) 278.62.27
FAX : (011) 278.22.84

Escolha os números que deseja receber, faça você mesmo as contas e junto ao pedido envie um cheque nominal ao **CENTRO DE ESTUDOS MIGRATÓRIOS** no valor correspondente.

Valor da assinatura

- () Ass. válida por 1 ano URVs 5,00
- () Ass. válida por 2 anos URVs 10,00
- () Ass. válida por 3 anos URVs 15,00
- Número avulso..... URVs 2,00
- Exterior (1 ano).....US\$ 20,00

ÍNDIOS OU CABOCLOS?

Os Filhos da Serra de Umã

Rodrigo de Azeredo Grunewald*

Embora o presente artigo tenha por título uma indagação, não toma por objetivo respondê-la de forma fechada ou definitiva. O propósito que aqui se estabelece é o de refletir a construção da identidade exibida pelo grupo étnico Atikum-Umã, o qual surgiu no cenário nacional como um grupo indígena apenas na década de quarenta do presente século.

A Etnogênese dos Índios de Atikum-Umã

A “comunidade indígena de Atikum-Umã”, com uma população de quase quatro mil habitantes, habita a Serra do Umã, distrito de Carnaubeira, município de Floresta, sertão pernambucano. Esta região geográfica foi, a partir da passagem dos séculos XVII / XVIII, palco de muitos conflitos entre índios e brancos que penetravam cada vez mais nas terras dos primeiros levando adiante a frente de expansão pastoril.

Se não há notícias da existência de um grupo indígena com o nome de Atikum antes da década de quarenta deste século, existe contudo diversas referências quanto a um grupo denominado Umã, que foi aldeado, juntamente com os grupos Xocó, Vouve e Pipipan, em 1802 pelo frei Vital de Frescarolo em lugar onde hoje é uma das aldeias da área indígena. Na verdade, tal aldeamento não durou muito e os citados grupos voltaram a perambular (migrar) pelos sertões (do Ceará e Sergipe) sempre fugindo dos caminhos do gado. No mais, além dos acima citados, vários foram os grupos que se entrecruzaram - inclusive negros quilombolas - nesses deslocamentos.

No início da década de quarenta do presente século, determinado grupo camponês que habitava a Serra do Umã - e o qual era conheci-

do na região circunvizinha como “os negros da Serra do Umã”¹ -, informado de que existia um órgão (SPI - Serviço de Proteção ao Índio) que estava criando reservas indígenas para a assistência às comunidades de descendentes de índios no Nordeste e indignado com os fatos de a prefeitura de Floresta vir cobrando impostos sobre o uso do solo na Serra e de os fazendeiros vizinhos à mesma virem colocando o gado para pastar em suas roças, se organiza e alguns dos seus membros procuram o citado órgão, assumindo-se como *caboclos*, *descendentes de índios*, e reivindicam a criação de uma reserva indígena. O SPI diz que para levar a efeito tal reconhecimento teria que vê-los dançando um *toré*², ocasião em que seria atestada sua condição de *índios*.

Ora, os caboclos da Serra do Umã já haviam perdido contato com essa tradição há muito e não sabiam mais como desempenhá-la. Convidam então índios de Tuxá (Rodelas/BA) para lhes ensinarem o toré. Quando um inspetor do SPI foi à Serra averiguar a presença indígena na mesma, encontrou um toré muito bem organizado e concluiu que se tratava mesmo de índios, assentindo, conseqüentemente, com a criação da reserva indígena, que recebeu o nome de Atikum. Desde então os habitantes da Serra entram no conjunto da sociedade nacional como índios, sendo assistidos pela União. Mas guardam eles uma identidade de índios? Podemos pensá-los como índios realmente?

A Ilusão Autóctone

Adeptos da aculturação pensavam os índios do Nordeste como comunidades que, no contato com a frente de expansão pastoril, foram paulatinamente perdendo seus costumes tradicionais e incorporando os dos brancos, guardando, todavia, uma identidade mínima que lhes garantia o status de grupo étnico. Na

verdade, tais grupos eram vistos como *resíduos de populações indígenas* e seus membros como *remanescentes indígenas*.

Em contrapartida, ao se trocar a noção de aculturação pela de etnogênese, pode-se visualizar não grupos que foram sofrendo perdas, mas perceber a formação de novos grupos étnicos que foram se constituindo por entre descontinuidades históricas e assumindo a denominação de índios, uma vez que seus antepassados assim eram designados e uma vez que é assim que podiam lograr acesso à terra e obter assistência da União. O caso dos índios Atikum-Umã mostra bem esse processo, que não foi o de perdas que um grupo específico foi sofrendo até se tornar um resíduo de uma cultura aborígine prévia. Muito pelo contrário, trata-se de um grupo de pessoas de diversas origens étnicas (índios descendentes de diversos grupos distintos, negros e brancos) que, ameaçados de perderem seu recurso básico (a terra), resolvem constituir-se como comunidade indígena e se atribuir tradições tais como o órgão tutor exigia para o reconhecimento de reservas indígenas no Nordeste. Nesse sentido, é um erro pensar como índios apenas aqueles que guardam uma cultura aborígine - e a isso eu chamo de *ilusão autóctone* -, pois grupos indígenas surgem situacionalmente da mesma forma como suas tradições podem ser situacionalmente construídas.

Além disso, deve-se ter em mente que a escolha em tornar-se índios não é totalmente arbitrária, pois se a etnicidade do grupo foi politicamente acionada com um interesse específico, isso só foi possível com base numa identificação prévia, ou seja, é somente com base num compartilhamento de traços culturais que se pode construir uma unidade étnica. Mas se os camponeses que habitavam a Serra do Umã eram conhecidos como “os negros da Serra do Umã” por que não se formaram como uma comunidade negra? Em primeiro lugar, deve-se ter em mente que os negros que afluíram para as serras do sertão eram refugiados que foram acolhidos pelas populações indíge-

nas e começaram a viver, a princípio, dentro dos padrões destas (apesar de não terem interagido culturalmente apenas de forma passiva, isto é, levaram elementos que foram incorporados pelos índios), tornando-se, assim, membros de tais agrupamentos. Em segundo lugar, há o simples fato de ser um órgão de assistência a populações indígenas que estava empenhado em criar reservas, pois se ao invés do SPI, existisse, com as mesmas finalidades, um SPN (Serviço de Proteção ao Negro), haveria a possibilidade de que os Atikum-Umã buscassem surgir como negros no cenário nacional. O certo, todavia, é que eles, ao procurarem o SPI no início dos anos quarenta, se identificaram como *caboclos*, descendentes de índios.

Dessa forma, os Atikum-Umã são índios simplesmente porque é assim que eles entram no conjunto da sociedade nacional, ou seja, eles ocupam um espaço jurídico-político que é garantido aos grupos indígenas. Mas, e quanto a sua identidade? Como os Atikum-Umã a operam cotidianamente se a sua condição de índios foi forjada numa situação específica?

Os Filhos da Serra

De fato, são raros os Atikum que cotidianamente se dizem índios, preferem dizer que esses eram seus antepassados. Se auto-referem como *caboclos* e utilizam a categoria índio mais de forma política como garantia de acesso aos recursos federais.

Se os *caboclos* que visam assistência sabem que isso só é possível a grupos indígenas, eles tentam devolver ao branco a imagem que esse faz do que seja um índio (e tanto a categoria *índio* quanto a conceptualização que se faz do índio foram inventadas pelo branco). É assim que o *toré* é reatualizado pelos Atikum da forma como o branco exigiu que fosse e não como algo inerente ao arbitrário cultural do grupo que habitava a Serra. É assim também que não apenas os Atikum, mas outros grupos do Nordeste, usam em seus encontros demonstrativos com brancos cocares e outros adereços de penas, quando sabemos que a arte plumária não fazia parte das culturas nativas dessa região. É a imagem do *índio de Fort-Apache*, de *índio do Xingu* que é a representação que se faz do que seja *índio de fato*; e é essa mesma representação que os Atikum - e ao que parece demais índios nordestinos - também fazem do *índio*, pois essa é uma idéia que lhes foi incutida na cabeça ao longo do contato com o elemento branco.

Vendo-se, portanto, diferentes de tais índios, os Atikum procuram aproximar-se dos mesmos exibindo alguns adereços. Mas se isso é uma atitude nitidamente política, por outro lado eles sabem que descendem de índios, inclusive pelo vasto material arqueológico que se encontra constantemente na Serra do Umã. Pela representação que eles têm do que sejam índios, estes eram, portanto, seus antepassados - os "bravios", como gostam de chamar - sendo eles *caboclos*, descendentes dos primeiros.

Estabelecido que eles se representam (pensam, imaginam) como *caboclos*, falta agora estabelecer sua identidade, uma vez que eles se autodenominam "índios de Atikum-Umã".

O primeiro ponto é que há uma etnicidade acionada pelos Atikum, eles de fato formam um grupo étnico. Se sabem que não se enquadram na representação geral do que seja índio, nem por isso deixam de formar um grupo específico que possui uma auto-identificação coletiva. Contudo, tal identidade parece menos ser fruto de uma categorização étnica, pois mesmo antes de se formarem historicamente como um grupo indígena, já havia na Serra uma identidade entre seus moradores que os levou, inclusive, a reivindicar um status indígena, um status de grupo étnico. Mas que identidade é essa?

Parece-nos que a construção dessa identidade decorre mais por pertencimento à Serra do Umã, local de refúgio de várias porções populacionais que para lá afluíram fugindo ao ciclo do gado. Foram esses contingentes populacionais se mesclando, formando unidades familiares e tomando a Serra como sua morada. Estabeleceram ali uma *comunidade*³. Eram os moradores da Serra, agricultores e compadres uns dos outros, formando além disso, uma sociedade preferencialmente endogâmica, uma vez que isso era garantia de manter as terras na Serra longe da presença de estranhos. Sua noção de pertencimento ao grupo, à comunidade, dava-se por compadrio e parentesco, eles esses que os fortalecia contra as investidas dos fazendeiros que cada vez mais se aproximavam. É aí que estava sua unidade, é por aí que estabeleciam sua identidade: a de serem oriundos da Serra do Umã.

É claro que eles sabiam ser descendentes de índios, mas também de negros e brancos. Eram *caboclos*, *caboclos* da Serra do Umã. E é de fato somente com base nessa identidade prévia que lhes foi possível, frente a uma situação adversa (fazendeiros e prefeitura com interesses em suas terras) se organizarem politicamente e reivindicarem um reconhecimento de sua comunidade, que era a única garantia de acesso seguro à terra que lhes pertencia. Se era como índios que deviam se mostrar à sociedade

nacional, assim o fizeram podendo dar continuidade à sua formação como uma população discreta, auto-identificada, auto-referente. Se agora se chamam de Atikum-Umã, isso não nega sua identidade anterior de *caboclos*, apenas soma-se a esta, fortalecendo ainda mais os elos da comunidade.

Dessa forma, se as identidades de *caboclo* ou *índio* são por vezes mutuamente inclusivas, também são genéricas e não capazes de distingui-los, por exemplo, de outras comunidades indígenas do Nordeste, cujos membros também pareciam se identificar de ambas as formas. Além disso, pessoas que não são oriundas da Serra do Umã também podem ser consideradas como índios ou *caboclos*. Por exemplo, existem na Serra os *aldeados*, pessoas de fora que lá se estabeleceram por casamento, por compra de roça de algum índio, etc. Esses podem ou não ser concebidos como índios/*caboclos*, mas nunca de Atikum-Umã. São considerados índios aqueles que se empolgaram com o *toré* (e aí incluem-se os chamados *trabalhos ocultos*⁴) e participam dessa prática ritual. Contudo não são nascidos na Serra, são estrangeiros que foram aceitos pela comunidade como um membro, como índio; mas não como de Atikum-Umã, pois não descendem de Atikum, filho de Umã, o dono da Serra que em outros tempos era chamada de HNUMARAMÃ, que em Cariri significa aproximadamente *Serra dos filhos da guerra*.

* Rodrigo de A. Grunewald é Prof. da Área de Antropologia do Dpto. de Antropologia e Sociologia da UFPB-Campus II - Campina Grande.

NOTAS

1- FERRAZ, Alvaro. Floresta: memórias de uma cidade sertaneja no seu cinquentenário. Cadernos de Pernambuco nº 8. Recife, Secretaria de Educação e Cultura, 1957.

2- Festa "tradicional" de caráter sagrado, em que se dança em círculos ao som de maracás e cantigas (toantes) e há intervalos para se louvar Jesus Cristo, santos católicos, mestres do *catimbó* e ancestrais míticos.

3- Partimos da elaboração de Weber ("Comunidades Etnicas" in: Economia y Sociedad, vol. 1. México, Fondo de Cultura Económica, 1974), tentando apreender uma comunidade enquanto sentida subjetivamente pelos seus membros como uma marca característica comum e enquanto dispensando, dado às crenças subjetivas - como a crença no parentesco de origem - daí decorrentes, o estabelecimento de fronteiras bem delimitadas.

4- Forma privada de *toré* e que muito se assemelha de uma forma geral ao *catimbó* tal como descrito por Cascudo em seu verbete para o Dicionário do Folclore Brasileiro (São Paulo, Melhoramentos, 1979) e em especial à festa do Ajucá descrita por Carlos Estevão de Oliveira em seu "O Ossuário da 'Gruta do Padre' em Itaparica e algumas Notícias de Remanescentes Indígenas no Nordeste Brasileiro" (Boletim do Museu Nacional, Rio de Janeiro, 14-17 [1938-1941]).

MULTIDÕES E IDENTIDADE COLETIVA: O papel dos saques no Nordeste

Frederico de Castro Neves*

Muito se tem questionado, diante destes últimos e constrangedores episódios da vida nacional, sobre a legitimidade do campo político no Brasil. Sabe-se que há problemas, dúvidas e modificações urgentes a serem implementadas neste campo, mas não conseguimos, pelo menos em nível de senso comum, situar estas críticas e alcançar o âmbito de suas possíveis soluções. Tentarei, dentro dos limites deste artigo, realizar algumas reflexões sobre este campo, especialmente no que diz respeito ao **princípio da representatividade**, o qual, creio, traz problemas talvez insolúveis no terreno mesmo da democracia. Como caso específico para esta análise, questionarei como este princípio conduz à criação de representações preconceituosas e pouco úteis no entendimento dos saques a mercados e armazéns públicos que acontecem no nordeste brasileiro, especificamente nos períodos de secas. Estas reflexões, espero, poderão levar a algumas novas conclusões a respeito do processo de constituição de identidades políticas, no jogo das ações e reações sociais em que elas se constituem

Povo x Multidão

Por todo o século XIX, uma nova presença no espaço público era notada pelos intelectuais e homens públicos: a multidão. A partir da Revolução Francesa e da emergência de Londres como centro industrial a absorver uma grande massa de trabalhadores expropriados, a multidão desafiou seus mais intelectualizados intérpretes.

Ao mesmo tempo, o princípio da representatividade vai se constituindo como ordenador do campo político, em contraposição ao princípio do privilégio vigente até então. A ingerência burguesa nos negócios públicos necessitava desta mudança para quebrar o controle aristocrático sobre o Estado.

Estas duas ordens de fatos se ligam na interpretação e na própria enunciação do campo político.

Segundo esta enunciação, o Povo a ser representado, "fonte de todo o poder legítimo", não deveria por certo ser o mesmo que assaltou a Bastilha, que ocupa o centro de Londres com seus farrapos, que determina violentamente os preços do pão - as "taxações populares" - ou que se arvora de revolucionário e promove uma experiência tão dramática como a Comuna de Paris. Há, pois, desde a Ilustração, uma tendência em contrapor "o povo como vontade universal e legislador soberano, unidade política dos cidadãos definidos pela lei, e o povinho ou populacho, ignorante, supersticioso, irracional e sobretudo sedicioso - a massa perigosa".¹ A emergência dos pobres como sujeitos políticos é assim imediatamente identificada à irracionalidade, à ignorância e à rebeldia. Na multidão - ajuntamento destes pobres - parecem se concentrar todos estes atributos. No final do século XIX, teóricos se debruçam sobre este objeto e concluem: "um dos perigos da multidão está na ausência total de razão; na sua emotividade ligada ao caráter instintivo e animalesco que lhe é atribuído".²

O povo, portanto, através do princípio da representatividade, possui uma identidade política facilmente delimitada, atribuída à razão, à ordem e ao respeito às normas legais instituídas para o exercício político. A multidão, ao contrário, possui uma não-identidade, fruto da irracionalidade e da violência destruidora, incapaz de constituir sujeitos aptos a ingressarem na esfera dos negócios públicos.

Os efeitos sociais desta distinção são óbvios: não só o movimento operário pôde ser criminalizado, como as ações da multidão na Europa puderam ser mais eficientemente reprimidas e cortados os laços que as uniam ao sistema de produção baseado

na cooperação simples e no artesanato; a repressão aos *communards*, em 1871, condensou toda a violência de um sistema político incapaz de lidar com ações coletivas autônomas que desafiam a ordem estabelecida.

Esta interpretação da multidão como associada ao irracional e à violência animal, contudo, permanece no século XX, orientando as decisões políticas e o relacionamento com os setores excluídos do sistema político representativo. A idealização deste sistema, inclusive, supunha o declínio e o fim de ações que não se pautassem pelo respeito às normas racionalizadas do exercício político, entre as quais se destacavam a presença de um projeto social consciente e claro de uma direção representante do conjunto do movimento.

No Brasil, embora esta visão se constituísse como dominante ainda no século XIX, os limites estruturais para a expansão do sistema representativo serão mais fortes e possibilitarão a permanência de ações nem sempre qualificadas como "ações", mas como "reações". A exclusão política e social, a fome e o analfabetismo, entre outras razões, contribuirão decisivamente para o esvaziamento das ações repressivas contra estas "reações", sempre qualificadas como "instintivas", "irracionais" ou "primitivas".

As ações da multidão

No nordeste brasileiro, os saques, as ameaças e as invasões de pequenas cidades do interior pela multidão constituíram-se como as principais e mais frequentes estratégias de luta dos camponeses na defesa de seus modos tradicionais de viver, desde a década de 1930. Esta década assiste ao declínio do cangaceirismo, que monopolizava os saques através do "banditismo social"³, e ao desenvolvimento de mecanismos racionalizadores e disciplinadores

que pretendiam controlar as diversas manifestações da sociedade. Após 1930, portanto, os saques "assumem caráter de massa" e passam a ser efetuados por homens, mulheres e crianças, constituindo-se em verdadeiras operações militares, cuja organização implícita e autônoma mostrava-se impermeável aos discursos políticos, policiais e acadêmicos.⁴ Esta impermeabilidade, todavia, era - e é - associada à irracionalidade e ao primitivismo da multidão, por definição incapaz de atos respeitáveis, conscientes e "políticos".

A intensificação dos movimentos da multidão nos períodos de secas permitiu o reforço destas interpretações ao torná-los decorrências quase inevitáveis - naturais, portanto - da fome e da miséria. A naturalização da seca como fenômeno climático, e não social, possibilita igualmente a naturalização dos saques como uma "resposta direta, espasmódica e irracional à fome".⁵

No entanto, crer que a multidão age simplesmente em resposta a estímulos ins-

tintivos ou animais de preservação da espécie, ou é instigada pelo "agulhão da fome", como um tipo de "mão oculta", sem qualquer domínio racional de suas atitudes, é, no mínimo, uma genuidade.

Cada vez mais se constata que os saques e as invasões são formas de pressão relativamente eficientes sobre o Estado e sobre a sociedade, articulando valores locais e tradicionais ligados ao paternalismo e valores gerais e modernos dos movimentos sociais. Vagas nas "frentes de trabalho", alimentos, inclusão de mulheres, mudanças no tipo de destinação dos trabalhos efetuados nas "frentes", aumento de salários, são reivindicações - mais correto seria falar de exigências - dos saqueadores e invasores das cidades. À intensidade das respostas corresponde uma intensificação das ações. A tensão social causada pelos saques é utilizada pela multidão como argumento.

A experiência do saque, entretanto, é inolvidável! O espetáculo de uma cidade do interior sendo invadida e saqueada por

homens famintos, maltrapilhos e desconhecidos é de um impacto dramático insuportado para todos os envolvidos, saqueados e saqueadores. A cidade se vê sem defesas. As portas se fecham. As mães recolhem apressadamente suas crianças das ruas, agora ocupadas pelo desconhecido. As lideranças procuram estabelecer negociações com homens desacostumados ao uso político da palavra. As esquinas são ocupadas por grupos de famílias inteiras, esperando, talvez, pela tessitura de um fio invisível de solidariedade que os fará - eles já o sabem - constituir a multidão, este elemento estranho, obscuro, indecifrável.

A multidão não é apenas um ajuntamento de pobres e miseráveis, mas um sujeito coletivo em formação. Isso significa dizer que há, nestas ações, formas de consciência política que, embora exteriores ao "teatro moderno da política"⁶, perseguem determinados fins, buscam alianças e negociações e, dentro de suas características básicas, podem ser eficazes e se adaptar às transformações por que passa a

Foto - Arquivo CEM



sociedade.

Até 1960, os saques afetavam os mercados municipais, as feiras livres e os comerciantes privados. Atingiam, assim, o centro das cidades interioranas, provocando ao mesmo tempo o pânico e a solidariedade, o medo e a legitimidade. Contudo, este sentimento contraditório se resolvia, muitas vezes, na violência policial e na luta campal. A experiência de superar as barreiras da submissão patrimonialista e impor à cidade - espaço do poder - o temor e a insegurança não é esquecida facilmente. Esta sensação, comum a todos os trabalhadores, de que "unidos são mais fortes", permanece como registro desta experiência e modela outras ações, servindo de guia e de reserva estratégica para outras oportunidades.

Após 1960, todavia, as condições gerais que orientam os saques se modificam, e com elas as formas de saquear e os objetivos das ações. Com o planejamento centralizado e tecnicamente racionalizado, a intervenção estatal se intensifica. A assistência aos "flagelados" é, agora, dirigida pelo Estado e comandada por técnicos especialistas. A SUDENE (Superintendência de Desenvolvimento do Nordeste) centraliza este processo neutralizando as ações da multidão através da criação das "frentes de trabalho" que, diferentemente dos "campos de concentração" das décadas iniciais deste século, se propunham a transformar a paisagem do semi-árido e "fixar o homem no campo", embora a definição das "áreas críticas" ainda seja pelo número de saques e não pela ausência de chuvas. Em resposta, os saques se orientam para os armazéns estatais, onde os alimentos são estocados. Uma outra forma de legitimidade é construída nestas ações, com a nítida consciência, por parte dos trabalhadores rurais, de que não estavam roubando: afinal, o armazenamento e a própria produção destes alimentos se fazia em função dos próprios "flagelados", as "vítimas mais radicais da estiagem".

Há, portanto, uma certa racionalidade presidindo as ações da multidão. As pressões exercidas por elas conseguem resultados programados; não um programa político definido previamente por uma direção, mas uma programação da memória das lutas coletivas que tece este "fio invisível de solidariedade" - o que chamamos **identidade!**

Identidade e ações coletivas

De uma certa forma, estamos acostumados a definir e qualificar as ações em função de seu planejamento prévio, o "que acontece" como resultado do "que foi pensado", a prática como decorrência da teoria. A partir desta idéia, somente podemos avaliar as ações políticas como desdobramentos de suas teorias, definidas e claras, e como resultantes de um planejamento racional e estratégico, fruto de uma direção eficiente e preparada. Nada mais falso no entendimento das ações humanas. A história não é programada como o é a construção de uma casa; e o conjunto de forças desencadeadas pelas ações não pode resultar naquilo que foi pensado no início: a história é fruto de um processo de malogros sucessivos.⁸

Assim, é nas suas próprias ações que devemos encontrar e compreender o significado social da multidão, a construção de sua identidade enquanto movimento coletivo e os reflexos desta identificação na memória dos envolvidos.

As conquistas da multidão estabelecem novas relações de poder nas "áreas críticas". Caminhadas, pedidos e súplicas alternam-se com ações rápidas e violentas, buscando a melhor maneira de surpreender os poderosos e os guardiões dos armazéns públicos. A surpresa alcança até mesmo os sindicatos de trabalhadores rurais e partidos de "esquerda" que, inseridos nos limites da democracia representativa, não têm como dialogar com a multidão e qualificam suas atitudes como "desesperadas", "desordenadas", "instintivas" e "inefizes". Sem apoio dos governantes nem das entidades de base, os saques acontecem apesar das instituições, apesar de tudo.

Ao pressionar a sociedade e os poderes públicos para que estes tomem atitudes que amenizem as condições de vida da população pobre, a multidão estabelece uma negociação tensa e instável, "através da aruação", mas que se efetiva no conflito entre formas opostas de relacionamento político. De um lado, a valorização da razão, do planejamento e da ordem; de outro lado, a ação direta a desafiar a segurança pública, a atropelar os intermediários políticos tradicionais e a pôr em risco a

propriedade privada. Excluídos do sistema político representativo, do aparato produtivo e dos benefícios extensivos da cultura letrada que desvaloriza seus saberes, os componentes da multidão, com sua fúria, apropriam-se do que resta: a sobrevivência. O diálogo truncado entre estas duas formas de relacionamento político não encontra canais de expressão: o princípio da representatividade busca exatamente evitar a ação direta, forma preferida de agir dos expropriados e excluídos.

Diante destas reflexões, sou forçado a pensar que a democracia representativa, instrumento através do qual as utopias libertárias contemporâneas pensavam atingir o exercício pleno da cidadania, tem graves limites. Para a democracia direta ateniense, a exclusão de mulheres, estrangeiros e escravos era condição básica de existência. Será que a exclusão dos miseráveis, dos iletrados e famintos, daqueles que só sabem se manifestar politicamente pela ação direta, é também condição de existência da democracia moderna?

* Frederico de Castro Neves é Prof. Assistente do Dptº de História da Universidade Federal do Ceará.

NOTAS

1- CHAUI, Marilena. *Conformismo e Resistência. Aspectos da Cultura Popular no Brasil*. 2ª ed., São Paulo: Brasiliense, 1987, p.17.

2- COCHART, Dominique. "As Multidões e a Comuna: Análise dos Primeiros Escritos sobre Psicologia das Multidões". *Revista Brasileira de História*. São Paulo: Marco Zero/ANPUH, nº 20, mar/ago 1991. p.123.

3- Cf. HOBBSBAWM, Eric. *Bandidos*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1976, pp.10-35.

4- Sobre esta periodização das ações da multidão, consultar DINIZ, Ariosvaldo da Silva. "Movimentos Sociais no Meio Rural Nordestino: A Questão dos Saques". *Política e Trabalho*. João Pessoa: UFPB, 1986. pp.91-110.

5- THOMPSON, Edward P. "La Economía Moral de la Multitud en la Inglaterra del Siglo XVIII". In: *Tradicción, Revuelta y Consciencia de Clase*. 3ª ed. Barcelona: Editorial Crítica, 1989. p.231.

6- "Uma Entrevista com Eric Hobsbawm". *Estudios Históricos*. Rio de Janeiro: nº 6, 1990. p.271.

7- QUIROGA F. NETO, Ana Mª. "As Frentes de Emergência e o Movimento dos Saques". In: *Movimentos Sociais: Para além da dicotomia rural-urbano*. Recife: Centro de Estudos e Pesquisas Josué de Castro, 1985. p.111.

8- Aliás, de um "tríplice malogro", fruto da "irreversibilidade do processo, da imprevisibilidade dos resultados e do anonimato dos autores". ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. 4ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989. p.242. A autora faz ainda uma distinção bastante produtiva entre trabalho, labor e ação. Cf. também THOMPSON, Edward P. *A Miséria da Teoria*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

9- HOBBSBAWM, Eric. *Os Trabalhadores*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1981. p.17.

EU E AS FRONTEIRAS DO OUTRO

Cléria Botelho da Costa*

Este texto apresenta alguns resultados da pesquisa intitulada **Vozes da Terra** - a qual se constitui num estudo de caso do assentamento de Indaiá, localizado ao sul do Mato Grosso do Sul - e tem por objetivo fazer uma análise das representações acerca da identidade e etnia dos trabalhadores rurais que lá vivem. O assentamento de Indaiá é um agrupamento de trabalhadores rurais oriundos de diferentes regiões do país e que têm como traço comum, a vivência no Paraguai e por isso, comumente, são conhecidos como "brasiguaios". O fio condutor da pesquisa foi a oralidade, através da qual as histórias de vida foram trabalhadas.

As diferenças: o reconhecimento da alteridade

O senhor Gonçalo Basílio dos Santos, um lavrador de Indaiá, mostrou sua percepção sobre algumas diferenças existentes no assentamento:

"...Aqui nós temos dois grupos: um que trabalha e o outro que vive do trabalho dos outros. Os que não trabalha é um bando de vagabundo e que só quer sugar do que nós trabalha, que quer viver às nossas custas, é a lumpaiada, e os que trabalha é quem sustenta o assentamento..."

O relato apresentado reconhece que o assentamento não é um agrupamento homogêneo. Ali existem muitas diferenças, que são tão fortes, a ponto de se autotransformarem como "aqueles que trabalham" e "aqueles que não trabalham", sendo os últimos denominados "lumpaiada" pelos primeiros.

A "lumpaiada" é percebida pelo outro subgrupo como individualista porque não aderiu ao trabalho em conjunto e frequentemente, é apontada como responsável pela desunião do grupo: "eles nem sabe o que é trabalhar engrupado...", expressou Gonçalo. O grupo que trabalha é concebido pelo outro como um conjunto de pessoas que "querem mandar no assentamento" e é politicamente muito rígido ou, ainda, "que não aceita fazer acordo" como disse

Neri. É exatamente a partir dessa lógica de se reconhecerem como parte de um subgrupo e captarem a diferença do outro subgrupo em relação a eles que se consolida a identidade do grupo. É nesse jogo dialético entre a semelhança e a diferença que vai se construindo a identidade coletiva deles (Brandão: 1986). Em outros termos, a partir do momento em que os lavradores de Indaiá se reconhecem pertencendo a um dos subgrupos, admitem as diferenças existentes entre eles. Estas se expressam quando uns aceitam trabalhar em conjunto e outros não, quando alguns são politicamente mais rígidos e outros mais flexíveis; a partir de então, tomam consciência da alteridade, da existência do eu e do outro.

Ainda sobre as diferentes percepções do trabalho existente no assentamento, o senhor Neri Silva, outro trabalhador de Indaiá, narrou suas experiências com muita determinação:

"...Eu quero fazer a minha roça sozinho, para trabalhar com meus filhos. Essa coisa junta acho que nunca presta. Eu quero fazer a minha só porque o dia que quiser eu vou, o dia que eu quiser tirar minha espiga de milho eu tiro, não tem de dizer não vai tirar que não é teu. Mode isso, eu vou fazer minha roça só..."

Nesse relato, Neri Silva expressou uma representação da prática do trabalho individual e das diferenças existentes no assentamento. Na concepção desses homens, está em jogo, na proposta do trabalho em conjunto, o compromisso e a obrigação como opostos à sua compreensão de liberdade e ajuda mútua. As diferenças existentes no grupo são percebidas como artimanhas do trabalho "engrupado", que lhes impõe a falta de liberdade e faz crescer as exigências políticas dos trabalhadores durante as negociações, seja em nível de Governo Federal ou Estadual.

Há uma outra dimensão do trabalho individual que eles levam em conta, que é estar intrinsecamente vinculado a casa e à família. Dessa maneira, o compromisso com o trabalho em conjunto pode transportar-se às obrigações do homem enquanto chefe de família, posição chave no seu universo.

No imaginário desses trabalhadores, a representação que fazem da liberdade está relacionada ao fato de poderem dispor de um pedaço de chão para "tocar"; de não contar com horário afixado para iniciar e terminar o trabalho na roça; não ter um patrão; poder colher os produtos que cultivam em suas roças no momento que desejarem, sendo desnecessário prestar satisfação a outrem ou, ainda, poderem dispor de um trabalho remunerado capaz de satisfazer as necessidades de suas famílias. Nesse sentido, a prática do trabalho individual é o melhor caminho para a conquista dessa independência.

A liberdade para eles se confunde com os direitos de todo cidadão. Contudo, se tais direitos podem parecer insignificantes para alguns homens, para aqueles lavradores representam uma forte proteção diante da vulnerabilidade de quem era nômade e quase sempre deixava nas mãos dos proprietários os benefícios integrais do seu trabalho. (William: 1989).

No entanto, não entendo que a independência desses trabalhadores se realize apenas com a aquisição de um pedaço de terra ou escolhendo os produtos que pretendem cultivar. É preciso ir além. É preciso que sua luta cotidiana seja ampliada; extrapole o campo e conquiste espaço nas cidades e, junto às instituições democráticas representativas da sociedade, os faça questionar e romper o monopólio da propriedade da terra (Martins: 1989). Em outros termos, a conquista da liberdade é uma tarefa eminentemente política.

Esses depoimentos também revelaram que os trabalhadores rurais que, hoje, 1993, vivem em Indaiá adotaram como critério básico para definição de sua identidade social "estar em cima da terra" que "ocuparam". Desde então deixaram para trás a identidade de trabalhadores rurais sem terra e tornaram-se trabalhadores que já dispunham dela para o cultivo, embora ainda não contassem com a propriedade jurídica da mesma. Sobre esta questão o Sr. Luís relatou: "...hoje, nós já estamos em cima da terra, não somos mais sem terra...", expressando o que muitos outros

lavradores pensavam. Contudo, vale ressaltar que essa categoria classificatória da identidade social deles ("assentados") foi-lhes atribuída pelo Estado para quem assentados eram todos aqueles que recebiam lotes nas áreas desapropriadas. Trata-se, portanto, de uma categoria administrativa apropriada e usada por eles como identidade básica mais geral.

Outros lavradores, no entanto, reconhecem o trabalho em grupo como a única forma de sobrevivência no assentamento e de conquistarem a independência como expressou Valdi:

"...Se nós num trabalhar engrupado nós num fica em cima dessa terra e nem vai conquistar nossa liberdade..."

Esses homens reconheciam que era necessário produzir, produzir muito naquele chão a fim de que o Instituto Nacional de Reforma Agrária (INCRA) lhes concedesse o título de proprietários da terra, não mais os expulsasse daquele chão duramente conquistado e preche de muitas utopias. Assim, esses trabalhadores rurais iam, no seu cotidiano, reconstruindo suas identidades de homens da roça, muitas vezes, dilaceradas pelas vivências em múltiplos espaços. Desse modo, esses homens simples, nos passos de cada dia, iam elaborando suas identidades num contínuo fazer-se. (Thompson: 1987).

Para esse grupo de homens, o trabalho em conjunto se constitui no bode expiatório da condição estrutural de dominados em que vivem. Imagem que, certamente, foi construída a partir das experiências globais de transformações, sob a égide do Estado, vivenciadas por alguns países do mundo. Nesses países, a propriedade privada e a luta entre desiguais constituem-se pressupostos fundamentais e o trabalho coletivizado é a única realidade.

Nordestinos e sulistas: "é difícil juntar os pensamentos"

O Senhor Lídio Sampaio expressou com determinação sua percepção sobre as dificuldades de convivência entre sulistas e nordestinos em Indaiá:

"...Esse negócio de cada um de nós vir de um lugar diferente é muito complicado. Nós, os sulistas, já temos mais conhecimento de trabalhar a terra com máquinas por causa de nossa descendência dos europeus. Eu mesmo

sou filho de italiano, outro é de alemão e os nordestinos coitado, só sabe mesmo abrir a cova..."

O Sr. Antonio Silva, um nordestino, também expressou sua representação sobre os sulistas:

"...Os sulistas querem mandar em nós e acham que só eles sabem trabalhar de roça..."

As falas dos senhores Lídio e Antonio apontam a clivagem étnica entre aqueles homens simples de Indaiá. Nas representações imaginárias dos sulistas estes são, supostamente, mais preparados para o trabalho da lavoura e os nordestinos percebidos como menos qualificados para o trabalho com a terra. Já para os nordestinos, aqueles são apreendidos como mandões e eficientes no trabalho da lavoura. Isso denota que, no contexto desse assentamento, existem diversas identidades étnicas em jogo: os sulistas, cuja origem dos seus ascendentes não está circunscrita à origem nacional - alemães, italianos, polacos -, e os nordestinos de origens circunscritas ao mundo rural brasileiro.

O principal argumento para não considerar os nordestinos como iguais diz respeito à terra: para os sulistas, os nordestinos não sabem e nem querem "cuidar da terra" e tampouco gostam do trabalho, portanto, afirmou Luís, "não servem" para o ofício de lavrador. A maneira como concebem a sua identidade social e étnica não passa pelas características básicas da sua condição de lavradores, quase proprietários rurais, mas por sua condição de descendentes de imigrantes, diferentes de uma outra categoria definida como nordestinos. Enquanto que o nordestino, com sua vivência em múltiplos espaços, também se percebe como diferente dos sulistas e afirma a capacidade que dispõe de lidar com a terra: "a gente sempre trabalhou na terra, mesmo que essa fosse de patrão", afirmou o Sr. Pedro Costa. Nesse sentido, a construção de sua identidade não passa, necessariamente, pelas características étnicas, mas por sua condição de lavradores.

O senhor Luís Sampaio rememorou as dificuldades do trabalho em conjunto e apontou algumas dificuldades na convivência entre sulistas e nordestinos:

"...Nós precisa de terra nossa porque esse negócio de terra arrendada num dá... Mas terra só não chega. Porque a terra mal cuidada não tem produção. E também aqui tem gente de todo Estado do Brasil, com hábitos culturais

diferentes. Por exemplo, os agricultores do Sul que vivem aqui trabalham na lavoura até o meio-dia, aí vão almoçar, depois fazem a sesta até às duas horas e depois voltam para casa e só dormem às dez horas. Os nordestinos começam a trabalhar na mesma hora, mas continuam trabalhando na hora do almoço e lá para as três horas deixam a roça e às oito horas já vão dormir. Então veja como é difícil juntar os pensamentos..."

Os nordestinos, como expressa o Sr. Luís Carlos Silva, também reconhecem as diferenças culturais existentes entre eles e os sulistas: "...é verdade que nós num têm os mesmos modos deles e isso é difícil para a gente trabalhar e viver juntos..."

Nas narrativas apresentadas aparecem elementos que, inter-relacionados constituem a base mais geral da identidade do trabalhador rural de Indaiá: a propriedade da terra, uma concepção específica do trabalho e a etnicidade.

A oposição entre nordestinos e sulistas em Indaiá, é marcada, através do discurso dos segundos, por uma concepção de trabalho etnicamente fundamentada. Em primeiro lugar, não concebem o nordestino como bom lavrador, e consideram o "trabalho familiar" no assentamento como exclusivo dos descendentes de imigrantes, ou seja, os sulistas. Não se trata apenas de julgar o nordestino ineficiente, atrasado, improdutivo, preguiçoso e indivíduo que não sabe cuidar da terra e outros tantos estereótipos de uso corrente na região. Nem de acentuar exclusivamente o pioneirismo dos primeiros gaúchos na parte meridional do Mato Grosso do Sul, existente desde a "Nova Querência" quando estes, nos trilhos da erva-mate, seguiram em magote para as terras sul-mato-grossenses. Ou seja, o discurso do pioneirismo, ou daqueles que primeiro ocuparam o sul do Mato Grosso do Sul é, muitas vezes, utilizado para justificar a desqualificação dos nordestinos no assentamento.

Nas representações imaginárias dos sulistas, eles se afirmam, no assentamento, como descendentes de imigrantes que trouxeram o progresso a uma região inculta, enquanto os nordestinos chegaram muito depois, para usufruir os benefícios do trabalho alheio. No imaginário dos nordestinos, eles percebem uma diferença cultural existente nos dois grupos, expressas na forma de plantar, colher, no horário de ir à roça. Não se apreendem como inferiores

para o trabalho na lavoura e acreditam que a tradição do trabalho da lavoura é perpassada para eles com eficiência pelos grupos de origem nacional. Nesse sentido, na percepção desse grupo a etnia não é levada em conta na elaboração de suas identidades.

Contudo, se o pioneirismo pode ser pensado em termos de quem primeiro ocupou a região, também está relacionado à questão do trabalho e ao povoamento através do assentamento em linhas coloniais. Nesse sentido, os demais imigrantes, que receberam lotes nas inúmeras picadas abertas na floresta, também foram pioneiros, lutaram contra as adversidades, acreditaram em melhores dias e exerceram um processo de trabalho do qual participaram todos os membros da família.

A participação da mulher e dos filhos no processo de produção agrícola - "o trabalho de todos" - é considerado peculiar aos sulistas e inexistente entre os nordestinos. Imagem desfocada, entre os nordestinos só os homens trabalham, e muito menos do que deviam! Nas representações imaginárias dos sulistas a mulher nordestina "não trabalha na roça". O não trabalhar, aqui, significa não participar das atividades produtivas. E os estereótipos aparecem com mais força quando o assunto é casamento. A condenação aos casamentos com nordestinas se faz a partir de imagens como a preguiça feminina, como bem expressou a voz de um lavrador sulista:

"...Lá quando a gente casa ganha tudo. Isso é o costume, a moça traz o dote. E se o camarada casa com uma nordestina, tem de comprar tudo... Já o nordestino é aquela coisa, as mulheres não trabalham, fica tudo por conta do homem, que já não é grande coisa...". E os nordestinos afirmam:

"...entre os sulistas também tem mulher preguiçosa, são aquelas das pernas grossas as que menos trabalham e a mulher nordestina não leva mesmo nada pro casamento, levar pra que?", narrou José Luís.

Narrativas como essas explicitam as diferenças culturais, especialmente aquelas relacionadas à família e à herança. O casamento entre grupos étnicos diferenciados revela-se como ameaça à própria reprodução social, diante das diferenças de costumes e de estilo de vida, utilizadas como limites entre os dois grupos.

No caso das identidades étnicas especí-

ficas, a origem dos lavradores é apreendida como valor simbólico, um dos critérios definidores da comunidade étnica. Ter origem comum, não brasileira, é um traço que os aproxima e fortalece as diferenças entre os nordestinos. A origem então se destaca como expressão máxima da identidade do lavrador de Indaiá; o segundo especifica a origem étnica nacional e, nesse caso, são reconhecidas diferenças dentro do próprio segmento dos colonos. A distinção mais importante, no entanto, é aquela estabelecida entre assentados em geral e os nordestinos - estes considerados como indivíduos desenraizados, sem origem "nobre". Assim, a vocação para o trabalho com a terra é apreendida como relacionada à origem étnica do lavrador, concebida geneticamente. Nessa percepção, o nordestino, de origem nacional também não tem apego ao trabalho e à terra. Vejamos como se expressou o senhor Valdi sobre essa questão, demonstrando o que também pensavam muitos outros lavradores:

"...É, o nordestino trabalha menos do que nós. Parece que ele não tem apego à terra e não gosta de ficar só num lugar, ele parece que nem dá valor à terra que possui..."

Essa fala de Valdi expressa a forma como ele e muitos outros lavradores concebem a constante migração nordestina e o valor que atribuem à propriedade. Para esses lavradores, a crença subjetiva na "origem" fornece os limites do assentamento, fundamentado nas semelhanças de costumes, modos de vida, luta pela terra, etc., atribuídos aos lavradores de Indaiá em geral. Tal crença é reforçada por questões que dizem respeito à terra: consideram que o sulista tem apego à terra e, por ser um lavrador descendente de europeus, dá valor à propriedade, não tem o instinto nômade do nordestino: "o nordestino não tem raiz, não trabalha, está hoje aqui, outro dia lá", relatou Luís Carlos.

Esse relato de Luís Carlos mostra como o passado pioneiro dos imigrantes europeus é ainda utilizado como parâmetro para a construção de uma identidade idealizada, de um conceito de lavrador que leva em conta, sobretudo, o caráter étnico. Parte do pressuposto de que a dedicação e o amor ao trabalho, a eficiência, a habilidade, enfim, todos aqueles traços que os tornam diferentes e melhores que os nordestinos decorrem da sua condição de descendentes de povos europeus. E a distinção

entre os dois grupos, segundo expressaram vários lavradores é visível no confronto da aparência das casas, das terras, das plantações e na existência de hortas e jardins! Os nordestinos, dizem os sulistas, fazem no máximo uma roça. Já os nordestinos se reconhecem realmente diferentes dos sulistas e o Sr. Bruno rememorou:

"...A gente não tem sangue nas veias de outros povos, mas isso não quer dizer que nós também não seja muito trabalhador e se nós muda muito de lugar é porque gosta muito da terra e não quer ser vagabundo..."

Na narrativa de Bruno, observa-se que o caráter étnico se dilui na construção do conceito de lavrador. Para ele, como para muitos outros, a categoria lavrador se confunde com ser trabalhador e mostra que a vida nômade que levam não diz respeito apenas aos seus "desejos", mas às condições estruturais do país em que vivem e que se expressam na grande concentração fundiária, na necessidade de manterem suas identidades como trabalhadores rurais, preservação de suas memórias e outros.

Mas, apesar de reconhecerem as diferenças, esses lavradores percebem que existe entre eles um passado comum de luta pela terra e a mesma condição de estarem "em cima da terra", lutando para nela se fixarem. É como se eles fossem bordando as suas vidas com matizes diferentes mas sob um risco que lhes é comum - o passado, pleno de gosto pela terra, da luta árdua para conquistá-la e torná-la produtiva e, sobretudo, do desejo de se manterem como homens da roça e, desse modo, preservarem suas memórias, tradições e cultura de trabalhadores rurais. E, é nesta relação estabelecida entre essas diversidades e semelhanças que vão identificando uma identidade coletiva. (Muszkatz: 1986).

* Cléria B. da Costa é Dra., Profa. em História Social-UnB.

NOTA:

1- Expressão usada por analogia com o vagalume: "atrás do vagalume grande vem sempre outro pequeno que se aproveita da luz do grande para viver" - afirmou um lavrador.

Bibliografia

- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Identidade e Etnia*. S.P., Brasiliense, 1988.
- MARTINS, José de Souza. *Caminhada no Chão da Noite*. S.P., Hucitec, 1991.
- MUSKAT, Malvina. *Consciência e Identidade*. S.P., Ática, 1986.

SER "GAÚCHO" NO NORDESTE

Rogério Haesbaert*



*"Enchem as coxas de bombachia
e de chimarrão as bochechas
quem nordestino me acha
nas brechas que eles me deixam?
Quando a gente fria chega lá de fora
numa frente fria quase fico alheio
ao redor de tudo é sul, de sul é cheio".*

(Clerbet Luiz, poeta de Barreiras, BA)

A "invasão gaúcha"¹ nos cerrados nordestinos pode ser considerada uma das pontas de uma grande rede, espécie de "diáspora gaúcha", que reúne, hoje, duas heranças aparentemente antagônicas: a da modernidade capitalista e da "sede pelo novo" do imigrante europeu "desbravador" e o tradicionalismo gaúcho do campeador pampeano. Alguns meses de pesquisa no oeste baiano, Chapada Diamantina e sul do Piauí, para onde convergiram nos anos 80 milhares de agricultores sulistas, atraídos pelas terras baratas e os gordos subsídios da SUDENE, permitiram perceber a intensidade dos conflitos que, para além da esfera econômica, já bastante estudada², compreendem disputas pelo poder político (pondo em xeque o velho coronelismo e sua base sócio-espacial, o latifúndio pastoril) e atritos culturais entre identidades regionais que podem ser consideradas hoje as mais distintas e marcantes do país: a baiana e a gaúcha, duas balizas no *continuum* entre as influências africana e européia na cultura brasileira.

A ordem na desordem: territórios "gaúchos" no Nordeste

Um clássico da sociologia brasileira, Oliveira Viana, apesar de sua base profundamente conservadora, já "pintava" um quadro muito instigante a respeito dessa ideologia que alimenta o confronto de identidades e difunde estereótipos sobre sulistas e nordestinos. Enquanto os "homens dos sertões" eram tidos como "individualistas, solitários, tenazes, de temperamento rude, passional e revoltoso" os gaúchos "sempre se revelaram os mesmos homens, (...) os experimentados aliciadores de autoridade e de mando - os caudilhos (...), naturalmente hábeis no meter em forma algumas centenas de homens e manobrá-los debaixo das melhores regras da tática e da estratégia".³

Para Viana a chefia "jaz latente na alma" dos gaúchos. Sua "capacidade de mando e a prática da organização de grandes massas humanas" são qualidades de que careceria o nordestino, o sertanejo, cuja coesão social seria muito mais tênue.

Em suas manifestações políticas, o "homem do Norte" tende à "anarquia" e à "desordem". Ele "teme o poder mas não o respeita", como o sulista. Este dualismo entre "aquele que pode" e "ordena" (em seu duplo sentido) e "o que obedece" e prima pela "desordem" é ainda muito nítido no cotidiano em que se manifesta o confronto entre sulistas e nordestinos nos cerrados baianos e do sul do Piauí.

Um dos resultados mais contundentes dessa "difusão da ordem" pelo migrante sulino, que alia aí a reprodução de relações sociais capitalistas e uma identidade regional muito distinta, é a segregação espacial que se configura, pelo menos entre uma parcela dos migrantes (geralmente a mais privilegiada), com a formação de verdadeiros "territórios gaúchos". Essas "fronteiras" de convívio pactuado, na visão de um professor local, estabelecem um "verdadeiro apartheid social", não apenas econômico mas também cultural e, em muitos sentidos, também político (afinal, na ótica baiana, além de ter quase o monopólio dos financiamentos bancários, quem acaba sempre dominando é o gaúcho...).

Ditos locais propagam que "gaúcho onde chega quer separar" e que ele "só anda com a sua turma", o que seria corroborado por iniciativas como a criação do "Bairro dos Gaúchos" em Barreiras, a luta pela emancipação de Mimoso d'Oeste, localidade com as melhores terras e lavou- ras de Barreiras, e a formação do Estado do São Francisco, compreendendo todo o "Além São Francisco" baiano.

Esta última, porém, é uma iniciativa de longa história e os baianos reclamam da intromissão separatista dos gaúchos: *"eles não têm mortos enterrados lá. Eles não viram seus filhos nascer lá. Eles não derramaram o suor lá como nós derramamos. Eles não têm uma dezena de anos, nós temos gerações e eles não têm geração alguma. Então é esbulho. Esse é um problema, de sentimento. Eles não têm, é chegar e entrar, isso é invasor, é posseiro, e posseiro não tem vez"* (Marlan Rocha, um dos mentores do Movimento pró-Estado do São Francisco, assessor em Brasília).

Mimoso d'Oeste, mesmo com cerca de 10 mil habitantes, duas agências bancárias e a maior indústria de óleos vegetais da Bahia (a CEVAL, do grupo Hering); que

os sulistas praticamente tiraram de Barreiras, não havia alcançado, até 1993, nem mesmo a condição de sede de distrito. A resistência da Câmara Municipal de Barreiras, onde só existem dois vereadores sulistas, é muito forte, e até mesmo o atual prefeito alega que a emancipação selaria a segregação, com um "território gaúcho" nos Gerais (os cerrados).

Muita coisa se faz em nome de um "gauchismo" que é reavivado pelo confronto com a cultura baiana. E vice-versa: o tradicionalismo sulista e a forte identidade gaúcha acabaram revigorando elementos culturais adormecidos, fazendo com que se redefiníssem "baiano" ou mesmo habitante do Além São Francisco. "Temos muito pouco a ver com a Bahia", dizem muitos, mas na hora de fazer face aos sulistas todos viram baianos. "conterrâneos de Caetano, Betânia e Gil", como enfatizava uma propaganda do governo Valdir Pires na televisão, criada para combater o movimento seccionista em gestação visando criar o estado do São Francisco.

Por trás da questão dramática da intensificação das desigualdades sociais trazida pela modernização capitalista⁴, o embate entre as identidades baiana e gaúcha, que nada tem de "natural", produtos que são de um momento social específico, nem por isso perde importância. É em seu nome que são construídas alianças, moldados projetos econômicos e, no caso de algumas áreas, como vimos, produzido o próprio território.

Essa identidade regional gaúcha, apesar de sua diferenciação interna (desde o latifundiário da Fronteira e seu tradicionalismo "bombachista", mais próximo do "campeador rio-grandense" a que aludia Oliveira Viana, até o sem-terra totalmente desenraizado, bastante raro no oeste baiano, onde o cerrado exige muito capital para produzir), tem entre seus referenciais mais significativos os Centros de Tradições Gaúchas (CTGs) e a Igreja Luterana, símbolos de uma migração que alia modernização tecnológica, tradicionalismo cultural e ética protestante.

Antes da fundação do primeiro CTG baiano (Mimoso d'Oeste, 1991), muitos

gaúchos chegavam a se deslocar 500 quilômetros para frequentar bailes e festas em Formosa, Goiás, outra área recente de migração sulista. Tanto o norte de Goiás quanto o sul de Tocantins têm recebido muitos migrantes da região da Campanha, tradicionais rizicultores arrendatários, mais vinculados ao tradicionalismo do que os sulistas da "Colônia". Além dos CTGs, alimentam a "tradição" programas de rádio de música gaúcha, voltados para a comunidade "desgarrada" (como acontece em Barreiras) ou mesmo na televisão (como ocorre em Campo Grande, MS).

Embora bem menos expressivas do que a Igreja Católica em número de fiéis as Igrejas Evangélicas Luteranas (IELB e IECLB) também são um claro indicador do legado cultural difundido pelos migrantes. Em Barreiras elas são genericamente conhecidas como "igreja dos gaúchos", dado o número quase nulo de praticantes nordestinos. Em viagem ao sul do Piauí com um pastor luterano de Barreiras e através de mapeamento realizado sobre a criação de paróquias luteranas nas regiões de "fronteira" ficou muito clara a vinculação entre a migração dos sulistas (especialmente os descendentes de alemães) e a difusão da Igreja Luterana pelo interior do Brasil. Cerca de dois anos após a chegada dos primeiros migrantes chega também a Igreja Luterana, como que manifestando o estreito vínculo entre protestantismo e ética capitalista, tal como analisado no clássico de Max Weber.

A casa e a rua, o trabalho e a festa

É essa ética capitalista que faz com que apareça com grande vigor outro estigma que ajuda a fabricar a identidade de "gaúchos" e nordestinos: o do "baiano preguiçoso, festeiro" e do "gaúcho disciplinado, trabalhador". Imagem essa que acaba se difundindo ao ponto dos próprios nordestinos a assumirem, como nestas declarações do principal "coronel" de Barreiras:

"...aqui não existe gaúcho preguiçoso, existe muito nordestino preguiçoso mas, sulista eu não conheço. (...) Quando os sulistas dizem que o nordestino é preguiçoso estão dizendo a verdade. Eu vou nas fazendas aí e quando chego, se tem

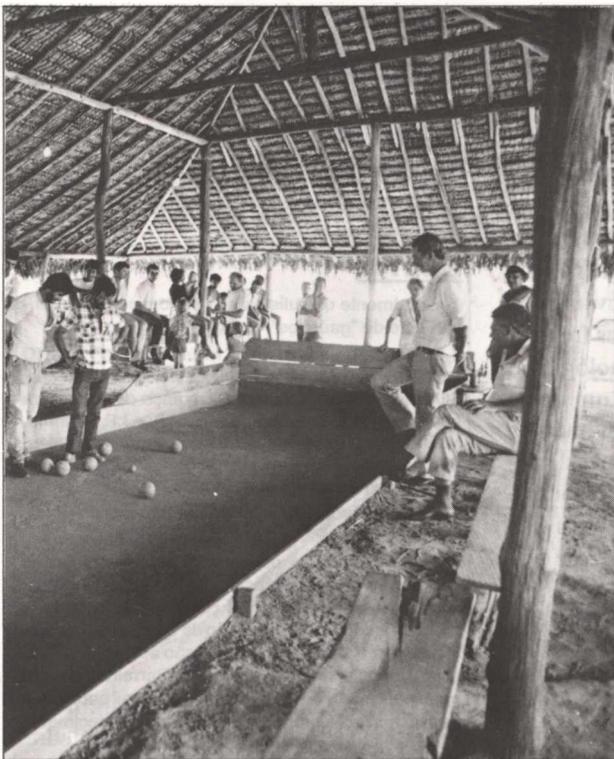


Foto Iêda Marques

Piatã, na Chapada Diamantina, cujo discurso é bem sintomático dessa incorporação da ideologia do patrão pelo empregado. Administrando as terras de um empresário que permanece a maior parte do tempo em suas propriedades no Sul, ele faz de sua moto, da "Ford" (do patrão) e de seu gauchismo, signos de uma modernidade e de um poder-prepotência que certamente no Sul ele não ousaria manifestar:

"Tenho uma moto 250 e enfio nessas terras pra tudo quanto é lado. Lugar que os caras só enfiam cavalo e burro eu enfio a moto pra dentro. Sei que tem um forró lá não sei aonde, vou cortando mato até chegar. (...) Uma vez eu fiz uma bagunça aí. (...) Os caras fizeram um baile e disseram

que se eu fosse homem e quisesse apanhar que eu fosse lá: fala pr'aquele gaúcho lá da soja que se ele for homem e quiser apanhar que ele venha aqui que nós vamos dar um coro nele. Aí eu arrumei um 38 e enchi de bala e fui lá. Comecei a dançar e numa dessas a camisa subiu e apareceu o cabo do revólver. Pronto. Ninguém mais abriu a boca."

Por ter muito maior mobilidade, com sua moto, a "Ford" e o "38", signos de uma modernidade "sulista" que altera radical e brutalmente os velhos ritmos do sertão, ele se impõe sobre toda a comunidade e passa uma imagem do gaúcho viril, poderoso e "decidido", quando na verdade isso, além de ser um reflexo da ideologia difundida pelo patrão, corresponde a uma espécie de compensação pela marginalização a que sua condição social, no Sul, o relegava.

Outro recorte muito importante que identificamos nessa reprodução dos "gaúchos" nos cerrados do Nordeste é o que envolve espaço privado e espaço público, ou "a casa e a rua", na linguagem de Roberto DaMatta, e que neste caso se confunde também com o espaço feminino e o masculino. No espaço cotidiano da classe média gaúcha em ascensão no oeste

nordestino e sulista, tem que trabalhar, e quando não trabalha eles botam fora. Tem fazenda aí com quinhentos e tantos, seiscentos homens trabalhando, e o que não presta eles botam fora. (...) os sulistas (...) eles vêm pra cá e sabem o que querem (...) e o nordestino não."

É esse espírito capitalista, "decidido", de boa parcela dos migrantes sulistas que, fazendo deles "os que sabem o que querem" ou "aqueles que podem" (mesmo que ainda não detenham formalmente o poder político), difunde o mito do desbravador todo-poderoso, "sabido" e trabalhador que, na visão dos baianos, vai aos poucos se tranfigurando na "brutalidade" (vide recentes denúncias de trabalho escravo na região) e na "esperteza" de um sulista que "só sabe levar vantagem, não reparte nada". Isso domina, é claro, entre capitalistas, como os empresários rurais que sugerem à maior indústria local de proprietários baianos "um dirigente sulista" como forma de "melhorar seu desempenho".

Mas a mentalidade das classes subalternas também reproduz esses mitos, ao ponto de transformá-los em ações concretas. É o caso de um trabalhador rural, um dos primeiros gaúchos a cultivar terras em

baiano selou-se muitas vezes a separação casa-rua, que DaMatta considera, no Brasil, mais do que espaços geográficos, "modos de ler, explicar e falar do mundo"⁵.

A rua, o espaço "liberal" dos baianos, é sinônimo de *sujeira* e *depravação*. Numa posição extrema, como se referiu uma dona-de-casa sulista, cabe então nem sair à rua: *"raramente vou ao centro da cidade, quando saio vou sempre de carro. Tu já viste a sujeira? E as crianças? Andam todas atiradas, na maior promiscuidade. Toda garotinha já é prostituta. E a mulher que se cuide, ou perde o marido"*. A informalidade e o "à vontade" da rua baiana, marcada pelo pobre que não tem um status pelo qual zelar, ao contrário da classe média predominante nas cidades do sul, passam a ser subversores para muito "gaúcho" acostumado a pôr as melhores roupas e "nunca ir de chinelo" ao centro da cidade.

Na verdade, foi a partir da intensificação do capitalismo, trazido especialmente pelos sulistas, que as ruas outrora tranquilas de Barreiras, onde os moradores passavam os fins de tarde batendo papo nas calçadas, passaram a partilhar um pouco do "oceano de maldade e insegurança" que, no dizer de DaMatta, definiria a rua brasileira. Considerando a moral mais rígida da maioria dos migrantes sulistas, provenientes de zonas rurais ou pequenas cidades do interior, pode-se bem imaginar o impacto que a "rua" baiana provoca. Quebrando um pouco o mito desse moralismo, uma boate, misto de espaço público e privado, curioso e denominado "Quebra Gaúcho", tinha como sua principal atração prostitutas trazidas do Sul, tornando-se, na visão irônica dos nordestinos, "o único lugar onde o baiano pode levar a melhor frente aos gaúchos".

Embora participando ainda timidamente desse espaço público que parece colocar em xeque, a todo momento, seus "princípios", a mulher sulista, classe média e classe alta, acaba, no Nordeste, tendo que arcar com um duplo fardo: o da migrante que é obrigada a mudar pela sujeição às decisões do marido, o que muitas vezes desarticula sua vida e até mesmo a família, com a separação dos filhos que permanecem estudando ou trabalhando no Sul; e a da "gaúcha" que, diante do desafio de uma cultura relativamente menos conservadora, teme até mesmo "perder o mari-

do"... Assim, o papel da mulher sulista nesses espaços de migração representa um imenso campo para a pesquisa antropológica.

"Vocação de mando" e coronelismo

Se essa "vocação de mando" (cf. Oliveira Viana) que muitos gaúchos reproduzem, do espaço privado ao espaço público, ainda não conseguiu conquistar o poder formalmente instituído, isso se deve à força do elo coronel-paternalista que faz do eleitorado do interior nordestino, em grande parte, ainda, um fiel seguidor das estratégias ditadas pelas famílias tradicionais. Se culturalmente encontramos vários pontos de convergência, politicamente "ser gaúcho no Nordeste" não é nem um pouco simples, identificando-se pelos menos três grandes papéis:

- amparo ao coronelismo local (pelo menos enquanto a população baiana, majoritária, resistir à candidatura de um empresário "gaúcho"⁶), em alianças como a das duas últimas eleições municipais em Barreiras (sendo que na de 92 nem o apoio dos maiores empresários sulistas impediu a reação do eleitorado que derrubou o mais influente dos "coronéis" locais, aliado do governador Antônio Carlos Magalhães);

- agente da modernização, introduzindo eleições menos fraudulentas e gestões menos clientelistas, como na eleição municipal de 92 em Barreiras, em que uma coalizão inédita de centro-esquerda conseguiu vencer com um candidato baiano apoiado pela maioria sulista (exceto os grandes empresários);

- fortalecimento de uma mentalidade de esquerda, especialmente por alguns sulistas, geralmente de classe média e classe média baixa, que fundaram partidos como o PT e reforçaram movimentos já atuantes através da Igreja Católica (CPT) e do sindicato rural.

Por trás dessa diferenciação "de classes" retratada nos papéis políticos dos migrantes sulistas restam, contudo, identidades sociais que se vêm fortalecidas no atual contexto de crise, em nível regional e

nacional, alimentando interesses, preconceitos e a segregação entre o "Sul" (incluindo aí São Paulo) e o "Norte"⁷.

Formas de identidade forjadas a partir de um território de origem, como "ser gaúcho" e "ser nordestino", foram tidas como uma questão menor pelos cientistas sociais. Hoje, contudo, a presença da "territorialidade" na vida dos grupos sociais, numa espécie de movimento reterritorializador que tenta fazer frente à brutal desterritorialização (tecnológica e capitalista) que domina, revive um paradoxo: a intensificação dos movimentos regional-nacionalistas, tantas vezes neo-conservadores, segregadores e reacionários, e o salutar "elogio da diferença", a defesa de uma "etno-diversidade" de culturas em sério perigo de extinção.

"Ser gaúcho no Nordeste" pode ser visto, assim, como toda identidade social, ao mesmo tempo como um legado conservador que reproduz a desigualdade e alimenta a segregação, e uma demonstração cultural que, pelo desafio que sua diferença evoca, pode promover o diálogo e o questionamento. O importante é estimular essa margem de diálogo, pois só ele permite perceber que, por trás da diferença, resta sempre o reconhecimento da igualdade:

"É preciso apostar contra o universalismo que constitui a tradução de uma arrogância, e apesar de tudo manter o primado da igualdade dos semelhantes."

De fato é apenas se eles são iguais que os semelhantes podem ser outros. É a igualdade que faz reemergir o poder de alteração da alteridade que dissimula o quase-outro"⁸.

* Rogério Haesbaert é Prof. do Dpto. de Geografia da UFF-Niterói, mestre em Geografia pela UFRJ e doutorando na USP.

NOTAS

- 1- Localmente os sulistas são denominados genericamente de "gaúchos".
- 2- Destacamos, entre outros, Milton Santos F^o et al. (*O processo de urbanização do oeste baiano*. Recife, SUDENE, 1990), A. Baiard (*O avanço da agricultura intensiva no Oeste baiano*. Datil., s/d), e J.P. Bertrand, M. Droulers e L. Lavinias (*Le front pionnier de l'Além São Francisco*). In *Portraits de Bahia*. Paris, eds. da Maison des Sciences de l'Homme, 1987).
- 3- Oliveira Viana, *Populações Meridionais do Brasil*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1974, p.136.
- 4- A modernização estimulada pela migração de sulistas, geralmente classe média e classe média alta (no total, hoje, uns 30 mil em todo o cerrado baiano), incentivou a migração da população miserável do sertão semi-árido em direção ao "eldorado" da soja. A população do município de Barreiras, que é o principal centro regional, passou de 40 mil para cerca de 100 mil nos últimos 10 anos, com o aparecimento de várias favelas e "invasões".
- 5- Conforme Roberto DaMatta em *A casa e a rua*. Rio de Janeiro, Guanabara Koogan, 1991 (4^a ed.)
- 6- Nas várias entrevistas que realizamos na periferia de Barreiras, ficou muito nítida a aversão a um candidato "gaúcho" ("eles não entendem os nossos problemas" era o argumento mais utilizado).
- 7- Sobre os interesses por trás do fortalecimento da identidade gaúcha ver nosso trabalho RS: *Latifúndio e identidade regional* (Porto Alegre, Mercado Aberto, 1988) e sobre o confronto nordestinos-paulistas ver a análise de Maura Penna (*O que faz ser nordestino*, São Paulo, Ed. Cortez, 1992).
- 8- Jean Borreil em "Le verb absent", *La tolérance, Autrement* n^o 5, Paris, set. 1991, p. 146.



Culto luterano em casa de nordestinos - Correntes/PI

Foto Rogério Haesbaert

CAÇANDO UM LUGAR: A IDENTIDADE REGIONAL NO TRAJETO DA EXCLUSÃO

Maura Penna*

Se eu tivesse um lugar, eu não tinha lutado tanto na vida, não tinha caminhado tanto como eu caminhei durante 20 anos. Tem 21 anos que eu estou caminhando atrás do meu lugar de ficar e ainda não achei. (HM, p.46)¹

Ao analisar a trajetória de um migrante, trabalhador rural pobre de alguma região do Nordeste (ou do Norte de Minas Gerais, que integra o Polígono das Secas), em seus sucessivos deslocamentos em busca de uma vida melhor, pensa-se quase que imediatamente nos reflexos dessas andanças sobre a sua identidade social. E, especificamente, sobre a identidade regional, enquanto uma forma particular de identidade social, vinculada à origem territorial e portanto de base espacial. Pois **ser de um certo lugar** não expressa necessariamente vínculo de propriedade, mas sim uma rede de relações, através das quais o espaço se torna suporte de comunicação, de interrelação, de organização de sentido².

Muitas vezes, vincula-se o abandono da terra natal a uma "perda de identidade". Mas será correto?

Antes de mais nada, é preciso esclarecer que não concebemos a identidade social como algo fixo e imutável, ou como decorrente de algum elemento constitutivo, de algum fator inerente que possa ser perdido. Afastamo-nos, portanto, de uma concepção essencialista da identidade: não há uma essência dada, uma vez que é a experiência social que engendra os esquemas de apreensão do mundo, através dos quais a materialidade é interpretada. A identidade social é uma representação,

relativa à posição no mundo social; enquanto uma construção simbólica, não é decorrência automática de alguma condição, mas envolve processos de percepção, pensamento e linguagem, cujas coordenadas são geradas social e culturalmente. Deste modo, há um estreito vínculo entre a construção das identidades e as condições de existência, a cultura e as relações sociais. Isto não exclui a possibilidade de elaboração pessoal da realidade, mas esta tem sua flexibilidade limitada, pois se dará pela manipulação dos referenciais disponíveis na sociedade determinada em que vive, em um dado momento histórico - disponíveis desigualmente, inclusive, conforme a posição que ocupa e as práticas sociais que desenvolve³.

Dentro desta abordagem, a idéia de "perda de identidade" pode ser reapropriada enquanto a quebra de parâmetros fixados de relação com o mundo, expressos nas formas de se reconhecer e ser reconhecido, firmados numa dada representação (de identidade) estabelecida e por vezes instituída. Assim como a migração implica na transformação das redes de relações que tornam o espaço significativo, mudanças radicais no modo de vida, ao nível do trabalho, da inserção comunitária - notadamente na passagem de um ambiente rural ao urbano -, no acesso a bens materiais e culturais, refletem-se sobre os processos relativos à identidade.

"Mas sempre tem estas exigências: a gente no interior era acostumado a ter liberdade; mesmo em propriedade dos outros, a gente fazia por conta da gente. Então, tem uma diferença muito grande do trabalho dentro das fábricas. (...)

No interior é bem diferente, mesmo a

pessoa que não tem nada a ver é considerada como parente. Mas aqui também a gente já pegou amor mesmo, tem pessoas muito amigas!" (HM, p.77-78)

"Às vezes sai a mãe e o pai para trabalhar e as crianças ficam largadas. O que as crianças vêem mal feito na rua elas aprendem. Lá na roça não, tem espaço e estão perto do pai. Se a mãe está colhendo feijão, o menino já apanha feijão. A criança vai criando aquela inclinação de aprender o que o pai e a mãe faz." (HM, p.43)

Em suma, a migração é um processo dinâmico de transformação (destruição/recriação) tanto do modo de vida e das relações com o espaço, quanto dos referenciais simbólicos que marcavam a sua experiência social.

II

Outras vezes, ainda, diz-se que ao sair de seu lugar de origem o migrante se desenraiza, remetendo assim a uma referencialidade de espaço perdida. Porém, será que não estamos de novo diante de uma imagem que, marcada pela idealização das "raízes", pouco ajuda a compreender o dinamismo dos processos que a migração acarreta? Pois será que é o ato de saída da terra natal que, em si mesmo, produz desenraizamento?

A princípio, a vivência no lugar de origem assenta-se sobre laços familiares e sobre uma vivência comunitária (típica do meio rural), o que permite a sustentação de práticas culturais compartilhadas e valoradas positivamente. (A princípio, pois como fica a concepção da "terra natal" dos filhos de migrantes que nasceram em um dos pousos do caminho? São muitos, nas histórias de vida analisadas, sem mai-

ores vínculos com o local, casual, de nascimento). Por outro lado, como os estudos sobre a migração apontam amplamente, a vivência no lugar de origem é também marcada pela pobreza, pela exclusão em relação ao sistema social, político e econômico vigente, pela impossibilidade de acesso à terra, pelo sofrimento gerado por problemas da natureza (como a seca), diante dos quais não se dispõe de recursos para enfrentar.

"Na fazenda Baixa Velha, nós era morador. (...) Naquele tempo a gente não tinha conhecimento de nada, tinha que trabalhar e se alimentar, mesmo com aquele pouquinho que ganhava.

Até os 17 anos levei esta vida; eu não tinha condições de comprar uma roupa. (...) feijão e farinha não era todos os dias que tinha. Teve muitos dias que eu fui trabalhar na roça da fazenda e não tinha o que levar." (HM, p.69)

"Era um lugar pobre para se manter a vida. O doente precisava levar 18 quilômetros na cacunda. A farmácia mais próxima ficava a mais ou menos 12 quilômetros. Ai foi enfraquecendo, enfraquecendo, e foi onde eu decidi sair procurando vida melhor." (HM, p.38)

Se a experiência da exclusão já estava presente, a nosso ver o desenraizamento já existia na terra natal, mesmo antes da partida. Por que, então, pensar a relação com o espaço em termos de um ideal de resgate de alguma relação primordial (as raízes), e não em termos de (re)construção, de descoberta? A coragem do migrante, em sua trajetória, parece indicar nesse sentido:

"Nessa luta de 21 anos caçando o meu lugar, eu ainda tenho esperança de Deus me mostrar onde é que está ele, pra quando eu morrer saber que deste lado eu deixei meus filhos num canto, onde eles têm a casinha deles pra morar. Tenho a esperança que ainda vou conseguir isto, vou caminhar mais para a frente." (HM, p.44)

... 'não fiquei arrependido de ter vindo e ninguém quer mais voltar para lá. Eu estou caminhando para os 72 anos: o que é que eu vou fazer mais?, o que tinha que fazer já fiz." (HM, p.57)

Mas as experiências de exclusão repetem-se, nas histórias de vida estudadas, ao longo das trajetórias que, rumo à metrópole paulistana, passam como trabalhadores rurais por outros espaços - interior de São Paulo ou do Paraná.

"Se no interior (de São Paulo) não tivessem inventado essa coisa de plantar soja e eles dessem o terreno para arrendar, eu tinha ficado lá, porque dava. (...) O pequeno não arrenda mais, só quem tem dinheiro mesmo, maquinário para trabalhar.

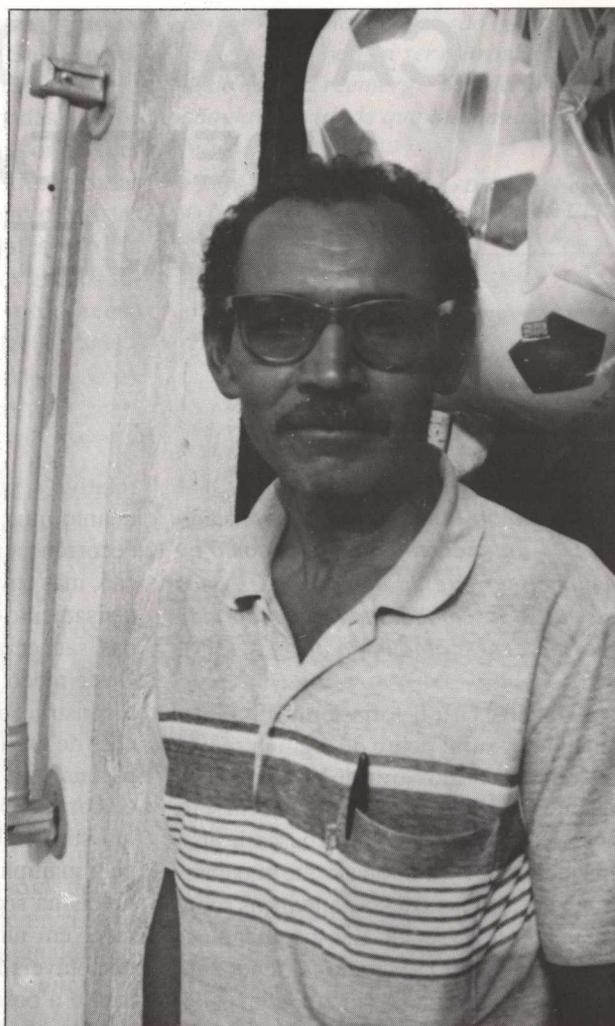
Eu vim embora para São Paulo (...) Os meninos sempre achavam ruim porque moravam na favela e diziam que precisava de casa, que aquilo não era lugar, ambiente que prestava, porque não podia ficar ali." (HM, p.57-58)

Mais ainda: a exclusão social é vivenciada como "cativeiro", o que se repete em vários depoimentos:

"O pobre vive no cativeiro, quando acaba um vai para o outro. A pessoa vive no cativeiro e nem percebe, não presta atenção. E a pessoa que ganha um ordenado que não dá para viver é o mesmo que um cativeiro." (HM, p.49)

"Olha o que digo: escravidão não acabou não!, porque escravidão maior do que isto não existe. Será que nós não merecemos um pedacinho de terra para criar a nossa família ali unida? (...) Nós trabalhadores vamos desejar o quê? Nós vamos comer concreto?" (HM, p.68)

Estas histórias de vida parecem revelar a impossibilidade de, nas inúmeras andanças, construir e manter uma rede estável de relações ancoradas espacialmente. Estes migrantes estão sempre a caçar o seu lugar - tanto físico quanto social. Será, então, que um referencial outro que o espaço de origem sustentará a construção de sua(s) identidade(s) social(ais)?



III

Uma vez que concebemos a possibilidade de múltiplas identidades, com base em diferentes referenciais - como a condição de gênero, a atividade profissional, a religião ou etnia, etc -, seria possível, a princípio, a construção de identidades sociais outras, capazes de direcionar tanto a forma de reconhecer-se e ser reconhecido quanto a organização de práticas sociais. Migrantes de outra origem social - que poderíamos chamar de migrantes por opção -, que têm acesso a bens materiais e culturais, à educação e profissionalização, encontram alternativas para estabelecer redes de relações no/com o novo espaço. Deste modo, para além do critério oficial da naturalidade, o espaço adotado pode, significativamente, vir a sustentar uma nova identidade de base territorial:

... 'hoje sou paulista, com título outorgado até de cidadão paulistano, que

nunca fui buscar por achar desnecessário.”

“Considero-me **mais paulista** do que outros com menos de 30 anos de idade.”⁽⁴⁾

Os migrantes cujas histórias de vida estamos analisando dificilmente encontram, na atividade profissional, por exemplo, uma base quer para sua inserção no novo espaço (físico e social) quer para a construção de uma identidade valorada socialmente de modo positivo. Numa trajetória de luta pela sobrevivência, do campo à cidade, da construção civil à fábrica, as mudanças são constantes, e por vezes os empregos duram apenas meses. O migrante dificilmente passa de peão.

“Estudo, nunca tive oportunidade. A minha caneta foi o cabo da enxada e o rodo pra rastelar café e o cabo do machado pra derrubar a mata. Hoje não tenho profissão; pra falar a verdade, eu tenho muita profissão e não tenho nenhuma”... (HM, p.67)

“Num ponto, foi bom vir para São Paulo. (...) A vantagem é que a gente acaba tendo conhecimento dos direitos que a gente tem. Foi bom neste sentido, mas o resto não teve vantagem, não senhor. Serviço foi sempre fraco, moradia nunca tive, peão em todo sentido.” (HM, p.38)

Por outro lado, a própria hierarquia das demarcações político-administrativas de base espacial (município/estado/região/país) permite “interpretar” um mesmo local de nascimento através de várias identidades. Haveria, então, a disponibilidade de uma identidade nacional, capaz de se sobrepor às diferenças regionais?

“...eu sou brasileiro, mas então eu tô aqui em São Paulo, mas não tô como paulista, eu tô como nordestino, então minha terra é o Nordeste”...⁵

Por um lado, por ser mais abrangente, a identidade nacional implica em um maior grau de abstração em relação às particularidades da experiência mais imediata do indivíduo. Por outro, as questões de identidade estão intimamente vinculadas ao reconhecimento social, por sua vez marcado pelas relações históricas entre as regiões brasileiras. Relações históricas que consolidaram a representação simbólica dos espaços regionais em oposição e do migrante como um “invasor” em São

Paulo⁶. A representação do nordestino como invasor demarca, através das identidades, os espaços de atuação. A naturalidade, enquanto **marca de origem**, torna-se condição de ilegitimidade para a efetiva atuação (e participação) no espaço paulistano. Propostas de limitar o acesso de migrantes aos serviços públicos da cidade são evidência suficiente.

IV

As relações entre o Nordeste, enquanto fornecedor de mão-de-obra, e a industrialização centralizada em São Paulo agregam, por todas as suas consequências, um componente de classe à identidade regional. Sendo assim, a identidade regional pode ultrapassar as próprias divisões regionais instituídas, ganhando maior abrangência:

“Aqui a maioria é bóia-fria, ninguém tem um pedacinho de terra para plantar. Nessas casas, por aqui, é tudo mineiro, de Malacaxeta, de Monte Azul, tudo nortista.” (Migrante natural de Malacaxeta/MG, HM, p.45)

“O trem dos baianos, como chamavam, vinha de Monte Azul, e passava no outro dia lá pelas 2 ou 2 e meia por Belo Horizonte para ir a São Paulo. (...) e o pessoal vinha trazendo aquele bucho (saco), aqueles que vinham pela primeira vez do Norte (já falo de Minas e Nordeste é a mesma porcaria).”

“Também fiz essa vida, sei o que é, trabalhei para usina no interior de São Paulo. É aquela vida que nem mendicância: trabalha um tempo, vai para o Norte, depois volta.”

“É uma vida sofrida a do peão de obra. Eles vêm tudo do Norte, fugindo da seca, do aperreio, e chega aqui. É a classe mais sofrida que tem, mais desvalorizada que existe.” (migrante natural de Chapada do Norte/MG, HM, P.18, 34-35)

A designação Norte e nortista⁷, capaz de ultrapassar as fronteiras do Nordeste oficial, remete aos primórdios dos conflitos regionais e dos discursos regionalistas - Províncias do Norte X Províncias do Sul. Através delas, designa-se não apenas uma terra de origem com características comuns, mas a condição social do migrante. Ser do Norte, ser nortista, é ser desenraizado na própria terra natal, é enfrentar uma

trajetória de exclusão.

Independentemente da forma de designação - “nordestino”, “nortista”, “baiano” -, a identidade regional é marcada socialmente pela oposição de classe: o critério classificatório de base regional encobre a linha de diferenciação de classes sociais. Este mecanismo reflete, em nível de reconhecimento, a divisão social e seus conflitos, constantemente mascarados. Deste modo, como mostra uma página da grande imprensa, o preconceito contra o nordestino revela-se um preconceito contra o pobre:

“Em Santa Catarina designa-se caboclo à mesma gente que os paulistas chamam de nordestinos e os cariocas, de favelado: o pobre. Primeiro não deveriam existir. Já que existem, devem ser estranhos, pertencem a outros mundos.” (Veja, 19/01/94, p.64)

E o preconceito reproduz a exclusão.

*Maura Penna é Profª do Dpto. de Artes da UFPB/Campus I. Mestre em Ciências Sociais pela UFPB. Doutoranda em Linguística pela UFPE. Autora de O Que Faz Ser Nordestino (Cortez) e Reavaliações e Buscas em Musicalização (Loyola).

NOTAS

1- A base para a nossa discussão é a análise de 5 histórias de vida de trabalhadores rurais de regiões do norte de MG, AL e BA que migraram para a cidade de São Paulo, recolhidas pela equipe do CEM no período de 1987 a 1989, e apresentadas em: Marilda Aparecida de Menezes (org.) - Histórias de Migrantes. São Paulo, Loyola, 1992, pp. 9-80. As citações desta fonte serão indicadas por (HM).

2- Ulipiano Bezerra de Menezes. “Identidade Cultural e Arqueologia”. In: Alfredo Bosi (org.), Cultura Brasileira: tema e situações. São Paulo, Ática, p. 188.

3- Nossa concepção de identidade social foi desenvolvida mais profundamente em trabalho anterior: O Que Faz Ser Nordestino: Identidades sociais, interesses e o “escândalo” Erundina. São Paulo, Cortez, 1992. Ver principalmente cap. II e IV.

4- Mauro Salles (publicitário, natural de Pernambuco) e Ricardo Ramos (publicitário e escritor, nascido em Alagoas). Depoimentos extraídos da reportagem de João Carlos Rodriguez, “Vencendo na Vida no Sul Maravilha” (Afinal, 3/5/88, pp. 42 e 38, respectivamente). Grifos nossos.

5- Depoimento de migrante paraibano. Extraído de: Cadernos de Migração, nº 2 - “Nordestinos”, p. 32 (publicação do CEM).

6- Não cabe, nos limites deste trabalho, aprofundar esta questão. Remetemos ao cap. I de nosso trabalho (citado na nota 3).

7- Apenas em uma das histórias de vida estudadas, o depoimento mais curto de um mineiro, não aparece esta referência à terra de origem como “Norte”. Ela repete-se na fala do migrante baiano - ...“contei a situação: que tinha chegado do Norte”... (HM, p.53) - e do alagoano - “Lá no Norte também não tivemos estudo”... (HM, p.70)

A PRODUÇÃO DE UM ESTIGMA: Nordeste e Nordestinos no Brasil

Helion Póvoa Neto*

O Reconhecimento do Nordeste

Não é difícil perceber o quanto as imagens do nordestino e do migrante encontram-se, em nosso país, profundamente associadas. Um exemplo carregado de negatividade poderia ser o das recentes manifestações de hostilidade a nordestinos ocorridas em São Paulo, quando "slogans" exigiram que os mesmos "voltassem à sua terra"...

Sem colocar em discussão o caráter minoritário de tais manifestações, nem desacreditá-las como meras imitações de situações de intolerância verificadas em outros contextos nacionais, não achamos prudente ignorá-las. Isso por acreditarmos que as situações referidas dizem respeito a concepções engendradas juntamente com os processos históricos que deram origem à atual formação social e territorial brasileira. Possuem, portanto, certo enraizamento, o qual deve ser considerado, até mesmo com vistas ao combate à intolerância.

Para começar, um dado concreto: é o Nordeste (tal como o entendemos hoje) efetivamente a região que, historicamente, mais contribuiu para as necessidades de força de trabalho da economia nacional. As migrações têm sido, no Brasil, importante elemento para a constituição do mercado capitalista de trabalho; os nordestinos devem receber, nesse particular, o devido destaque.

Visando alcançar uma compreensão mais profunda dos fundamentos da imbricação Nordeste-migração, faremos uma breve retrospectiva histórica da mesma, sem o compromisso de cobrir a totalidade dos processos históricos até o presen-

te e detendo-nos apenas nos momentos que nos parecem decisivos.

Poderíamos iniciar constatando simplesmente que "Nordeste", a região, nem sempre foi uma categoria com amplo reconhecimento social. Buscamos com isso evitar uma atitude de assumir como base de análise a delimitação regional atualmente reconhecida como Nordeste e recuar no tempo, tentando "encontrá-la" em momentos históricos anteriores. Acreditamos ser possível, ao contrário, perceber que tratamos de concepções construídas ao longo de uma história na qual os movimentos populacionais jogaram papel fundamental¹.

Queremos, portanto, apresentar uma objeção aos que pretendem justificar ou compreender as especificidades da questão regional no Brasil de hoje recorrendo diretamente a exemplos do período colonial ou do século passado. Se tal recuperação histórica pode ser eficaz para o entendimento da formação das diversas regiões, também pode, ao contrário, simplificar em excesso ao buscar entender o presente através de movimentos como, digamos, a Insurreição Pernambucana ou a Revolução Farroupilha. Isto por serem a segunda metade do século XIX bem como a primeira do atual, períodos com grandes transformações nas concepções vigentes a respeito do território nacional e dos deslocamentos de população. Os próprios movimentos migratórios conhecem, nesse intervalo, modificações no sentido da intensificação e redirecionamento.

Cabe, um primeiro lugar, reconhecer que a denominação "Nordeste" pouco ou nada significa antes dos anos 30 do presente século. Até o fim do Império, a referência básica é o chamado "Norte", assim como são "nortistas" os migrantes que,

no século XIX, migram para as áreas de fronteira agrícola no "Sul" (especialmente para o trabalho em certas tarefas, menos "nobres", da produção cafeeira) ou para centros urbanos como Rio de Janeiro e São Paulo.

"Norte" é noção abrangente, empregada ainda hoje para definir a região de origem dos migrantes, inclusive pelos próprios, que (não totalmente desprovidos de razão) frequentemente percebem o território nacional segundo uma segmentação Norte/Sul. No período referido no parágrafo anterior, porém, o Norte inclui tanto o atual Nordeste quanto a região amazônica. "Províncias do Norte" é no Império uma designação habitual, abrangendo desde o Amazonas até Alagoas².

O conceito de "Nordeste" não tem qualquer trânsito no século XIX. Cabe destacar apenas alguns esboços de divisão regional elaborados por geógrafos como o francês Elisée Reclus em 1893 (que chama de "costa equatorial" o atual litoral nordestino) e os brasileiros Said Ali e Delgado de Carvalho, que em 1905 e 1913 reconhecem uma região "Norte-Oriental"³. No caso dos dois últimos autores, trata-se da elaboração de critérios para manuais didáticos em nível de ensino básico.

Com relação a estes "nordestes", deve-se assinalar que muitas vezes se referem mais a uma posição geográfica que ao reconhecimento de um espaço contínuo com características a serem consideradas em conjunto. Convém lembrar ainda que a sua veiculação em livros didáticos restringe-os à minoria (ainda mais ínfima, nessa época) alfabetizada e com acesso à educação regular. Se o ensino de geografia desempenha um papel na elaboração dos chamados "mapas mentais" do território nacional, não é nesse momento que a sua

influência deve ser destacada. Parece-nos que as delimitações oficiais foram assumindo um papel crescente dentro dos processos que estamos a analisar.

Tanto na academia quanto nas esferas da administração pública, a designação "Nordeste" foi sendo produzida segundo sucessivas reelaborações, as quais derivaram, certamente, do conceito mais tradicional de "Norte". A descontinuidade de critérios liga-se, certamente, ao fato de a estrutura de poder político apoiar-se substancialmente nas oligarquias provinciais/estaduais e mesmo municipais, associadas aos governos centrais. É significativo portanto o fato de que os anos 1930 assistirão à "emergência da região nordeste", exatamente quando a Federação buscará sufocar os estadualismos. Gilberto Freyre (que chefia o movimento cultural "regionalista e tradicionalista" em Recife nos anos 20) lançará em 1937 seu livro *Nordeste*, sobre a vida social no litoral canavieiro. Quase ao mesmo tempo, e também com significativa repercussão, um estudo sobre a mesma zona semi-árida, *O Outro Nordeste*, será lançado por Djacir Menezes, numa tenta-

tiva de valorizar diferente forma de delimitação espacial.

Desnecessário é dizer que o debate intelectual sobre os "nordestes" encontrou-se, por longo tempo, prisioneiro da disputa entre as elites locais, açucareiras e pecuaristas¹, que se apropriaram do discurso da "nordestinidade" em nome de suas reivindicações frente ao governo central. Isto posto, cabe acrescentar que o reconhecimento em nível nacional da problemática nordestina encontra-se atrelado também, e talvez principalmente, aos movimentos migratórios gerados pela economia regional em crise.

O período durante o qual parece ocorrer, no nível das representações, um "descolamento" entre o Norte "propriamente dito" (correspondendo aproximadamente à atual Amazônia) e o que hoje chamamos de Nordeste, vem a ser o que se estende desde as últimas décadas do século XIX até os anos 30, englobando toda a 1ª República². É este um período no qual ocorre, a partir do desenvolvimento da economia amazônica da borracha, uma nítida diferenciação econômica no interior do antigo Norte. Reforça-se, ao mesmo tempo, a hegemonia política de Pernambuco, o que ajuda a consolidar uma identificação entre Nordeste e economia açucareira, apesar dos protestos dos oligarcas do Sertão.

Nordestinos e Nordeste

Todo esse processo de transformação econômica liga-se a uma nova articulação inter-regional consolidada por movimentos migratórios. As áreas açucareiras e algodoeiro-pecuaristas expulsam trabalhadores para a Amazônia, sendo os mesmos empregados no extrativismo da borracha ou em obras como a ferrovia Madeira-Mamoré. A virada

do século é, aliás, o momento da exaltação do sertanejo nordestino como "antes de tudo, um forte", elogio no qual se sugere que o seu caráter resistente pode ser empregado, com proveito, para trabalhos que exigem pouca ou nenhuma qualificação.

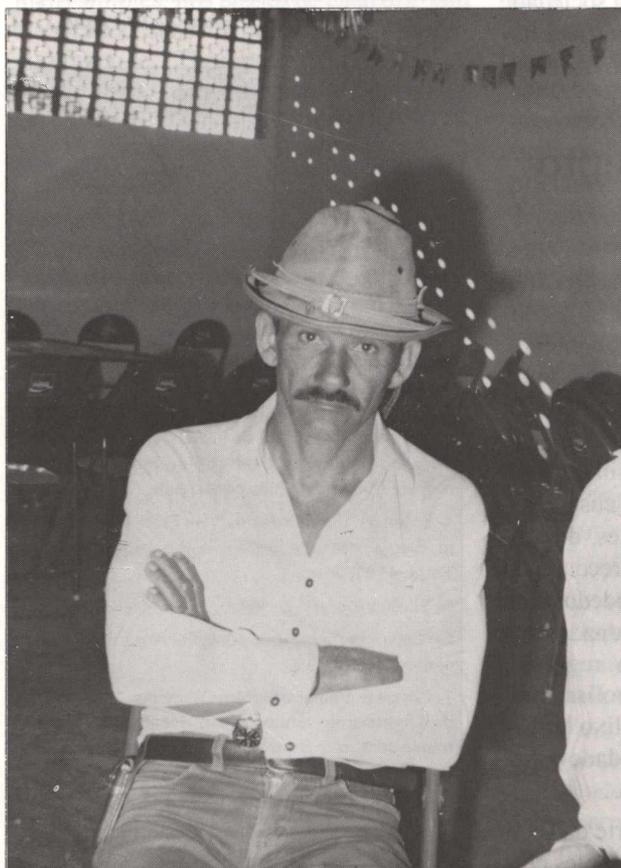
Simultaneamente, os migrantes nordestinos que se dirigem para o Sul participam da transição que se dá, nas primeiras décadas do século, de uma economia baseada principalmente na mão-de-obra imigrante, para uma de utilização intensiva do trabalhador nacional. Apesar de desprezados como pouco afeitos ao trabalho, indisciplinados, errantes e tendentes ao banditismo e ao fanatismo, os nordestinos vão ocupando postos de trabalho na região mais dinâmica da economia capitalista nacional.

A discriminação é grande, mas a necessidade de "braços" também; a princípio fornecendo trabalho a tarefas menos qualificadas ou mais arriscadas, para as quais se poupava o estrangeiro, a migração interna cresce e acaba por superar, quantitativamente, a entrada de imigrantes a partir dos anos 20. Os problemas políticos com os estrangeiros, assim como a ocorrência das duas grandes guerras, terminam por encerrar o recurso preferencial à imigração.

A partir daí, o nordestino (e, também em grande escala, o mineiro) é o trabalhador migrante "por excelência", aquele a quem a sociedade do Sudeste, passando por cima de seus preconceitos, recorre como força de trabalho disponível para a exploração capitalista. São portanto os *nordestinos* que, marcando sua presença na Amazônia e no Sul, anunciam e consolidam a existência de uma região *Nordeste*.

Saímos desse período, nos anos 40, com uma nova imagem do território brasileiro: um *Sul/Sudeste* que necessita de braços a baixo custo e em grande quantidade para a consolidação de sua dominação em nível nacional; um *Norte/Amazônia*, "vazio" pronto a acolher os "fortes" que para lá se dirijam; finalmente, um *Nordeste*, área de expulsão de milhares de trabalhadores que, apesar de "feios, sujos e desqualificados", são absorvidos nas áreas mais desenvolvidas...

Foto Arquivo CEM



Parece estar consolidado um padrão; não há mais como negar a imposição, a partir dos locais de recepção de migrantes, de um estereótipo do migrante nordestino. Ora são todos, igualmente, "paraibanos" (no Rio de Janeiro), ora "baianos" (em São Paulo), ora ainda "paus-de-arara", expressão significativa por remeter aos caminhões nos quais chegam, amontoados, ao Sudeste. São, todas essas, designações que buscam equalizar os nordestinos, que têm uma rica e diversa cultura regional reduzida ao denominador comum da migração em condições humilhantes.

Não ocorre, na verdade, um consenso a respeito da questão nordestina, nem mesmo no momento histórico a que nos referimos: enquanto no Sul os migrantes são simultaneamente rejeitados e arregimentados para o trabalho, no Nordeste as elites manifestam sua preocupação com a "fuga" de trabalhadores, a qual pode significar uma perda de poder para os grandes proprietários.

Estes têm seus interesses atendidos, no Sertão, pelas obras contra as secas, que desde a 1ª República cumprem a importante função de valorizar as propriedades e manter, via frentes de trabalho, as reservas de mão-de-obra e de eleitores cativos dos "coronéis". A estrutura institucional montada com tais objetivos, representada principalmente pelo atual DNOCS, permanece até hoje como um reduto do clientelismo e do conservadorismo na região.

A segunda metade dos anos 50 representa uma guinada na percepção da questão migratória nordestina. Procedeu-se, em primeiro lugar, a uma grande mobilização de trabalhadores para a construção da nova capital, no Centro-Oeste. Mais importante que isso, porém, é o deslocamento da consideração da questão regional do enfoque assistencialista para a promoção do desenvolvimento econômico, visando reduzir a disparidade frente ao Sudeste. A criação do Banco do Nordeste e, principalmente, da SUDENE, sinalizam a descontinuidade fundamental deste momento.

Doravante, o problema do Nordeste tende a ser encarado como uma questão de *subdesenvolvimento regional*. As medidas propostas passam a incluir, portanto, não mais a abertura de poço nas terras dos

"coronéis" (ainda que a prática tenha permanecido), mas sim o aumento na produtividade agrícola e o incentivo à industrialização.

As migrações continuam a ser encaradas com preocupação, e são sempre referidas nos planos de desenvolvimento para a SUDENE, numa associação em que resolver o problema do Nordeste implica, também, em solucionar a questão dos deslocamentos de nordestinos. Celso Furtado, principal idealizador da Superintendência, chega a apontar a continuidade das migrações como ameaçadora à unidade nacional, pelo aumento do desemprego no Sudeste, associado a conflitos que tenderiam a ocorrer⁶. O migrante *desempregado* nordestino é agora o novo problema, em substituição/justaposição ao tradicional *flagelado* ou *retirante*.

O futuro da intervenção planejada no Nordeste seria, como é sabido, o da ênfase à industrialização regional subordinada às necessidades do Sul, enquanto a questão da terra permaneceria relegada a cômodo segundo plano. O estigma da migração continuaria, em todo caso, a marcar a percepção dos nordestinos pela sociedade nacional. Encerramos aqui, após o destaque a alguns momentos significativos, nossa breve recuperação histórica.

Sobre o Momento Atual

Não somos originais ao assinalar a ocorrência de mudanças recentes na concepção dominante de desenvolvimento, com os postulados neoliberais buscando impor um não-compromisso entre crescimento econômico e integração social, onde gastos associados ao desenvolvimento social são percebidos mais como custos que como investimentos⁷. Migrantes, desempregados... pobres, enfim, parecem não mais representar potenciais vendedores de força de trabalho, a serem acionados via políticas de desenvolvimento regional, urbano ou de qualificação profissional. Aparecem, tão somente, como lixo humano, inútil, custoso para a sociedade e, em certas circunstâncias, perigoso.

É segundo este viés que parte da sociedade brasileira percebe os migrantes nor-

destinos. O Nordeste é hoje, após longa construção e reelaboração histórica, um "dado" da realidade social⁸ ao qual se associam, por vezes, referências negativas. Não há "identidade nordestina" trans-histórica, e sim como produto do movimento social. O estereótipo do nordestino migrante, ao qual não se resume a identidade regional, é contudo um de seus elementos, definido "de fora".

Hoje, nordestinos e migrantes são os excluídos, os explorados, os dominados; parte da sociedade olha para os mesmos como algo a ser, senão eliminado, pelo menos mantido a confortável distância. O sonho do separatismo de estados e a criação de "fossos" (serviços de controle) contra migrantes em cidades médias são tentativas de lidar, o mais eficientemente possível, com os "indesejáveis". Mais que a, por vezes alegada, defesa das culturas locais contra a imigração descaracterizadora, existe a rejeição pura e simples àqueles que, ansiando por mudar de vida, ousaram exercer o direito de mudar de lugar.

* Helion P. Neto é Prof. da UERJ e da PUC/RJ. Desenvolve, no momento, o Doutorado em Geografia Humana pela Universidade de São Paulo.

NOTAS E BIBLIOGRAFIA

1- Boa parte destas reflexões encontra-se presente no primeiro capítulo de nossa dissertação de mestrado *Nordeste, Nordestinos: questão migratória e política regional*, defendida junto ao IPPUR/UFRJ em 1988.

2- Ver, a respeito, as contribuições de Gadiel Perruci (*A República das Usinas*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1978) e Rosa Godoy Silveira (*O Regionalismo Nordeste*, São Paulo, Moderna, 1984).

3- Informações retiradas do clássico estudo de Fábio Macedo Soares Guimarães ("Divisão Regional do Brasil", *Revista Brasileira de Geografia*, abr/jun. 1941), encarregado pelo IBGE de investigar critérios anteriores com vista ao estabelecimento de uma regionalização definitiva para o país.

4- Sobre os "dois nordestes", ver Francisco de Oliveira, *Elegia para uma Re(li)gião*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1981, 3ª ed.

5- Silveira, *op. cit.*, p. 161.

6- Celso Furtado, *A Operação Nordeste*. Rio de Janeiro, ISEB, 1959.

7- Carlos B. Vainer e Martim O. Smolka, "Em Tempos de Liberalismo, tendências e desafios do planejamento urbano no Brasil", em R. Piquet e A.C.T. Ribeiro (orgs.), *Brasil, Território da Desigualdade*. Rio de Janeiro, Zahar, FUJB, 1991.

8- A expressão é de Maura Penna, *O que faz ser Nordestino*. São Paulo, Cortez, 1992, p.47.

OS IMIGRANTES PORTUGUESES E A DEVOÇÃO DE FÁTIMA EM PARIS

Sidnei Marco Dornelas*

A imigração portuguesa em território francês está para completar 30 anos¹. Esta população constitui hoje o segundo maior grupo de estrangeiros depois dos argelinos, com cerca de 800 mil pessoas. Eles se concentram sobretudo na Região Parisiense, e têm uma presença considerável nas indústrias de construção civil e nos trabalhos de limpeza nos escritórios dos grandes centros. Apesar do grande número, eles passam quase despercebidos na sua rotina de trabalho infatigável. Ao contrário dos imigrantes muçulmanos do norte da África, cuja presença é motivo de um mal estar crescente entre os franceses, o português é apontado como um exemplo de imigrante que conseguiu se integrar com sucesso na sociedade francesa. Trabalhador, obediente, discreto, branco, europeu, religioso, católico...

O debate inflamado sobre "identidades" nacionais que angustia o cenário político europeu lhe é completamente estranho. Ele não teria um problema de identidade mal resolvido como os remanescentes dos países que saíram do colonialismo. Tanta facilidade de se integrar acaba por levantar algumas interrogações. Em outros termos, como os portugueses, camponeses saídos dos recantos mais arcaicos da Europa, puderam resolver com aparente tanta facilidade seu problema de "identidade cultural" numa França em pleno capitalismo pós-industrial? Como eles administram a sua integração neste país tão indiferente ao que eles são ou foram, sem violentar a herança cultural de suas origens?

Essas perguntas, ainda superficiais, constituíram o pano de fundo de uma série de estudos realizados na década passada

sobre a irrupção de inúmeras associações culturais portuguesas em toda a França. A pergunta sobre como os imigrantes estruturam sua identidade coletiva na sociedade estrangeira, meio hostil que os explora, acompanha atualmente o exame de todas as suas práticas culturais associativas. Deste universo vasto, nós destacamos um tipo de associação muito particular: a comunidade católica portuguesa. E de suas práticas culturais, uma toda especial: a veneração e a festa em honra a Nossa Senhora de Fátima (NSF) na Região Parisiense. E nos perguntamos: como os portugueses se servem do espaço eclesial francês para reconstruir a sua identidade cultural? Ou de maneira mais precisa, qual o lugar de NSF neste processo de estruturação da identidade cultural do emigrante/imigrante português a partir de suas práticas culturais/religiosas num país estrangeiro?

As comunidades católicas portuguesas na Região Parisiense

A Igreja Católica francesa tem sido uma das instituições que mais espaço tem aberto para a prática religiosa dos imigrantes estrangeiros. Os portugueses difundiram suas comunidades com relativa calma, apesar dos inevitáveis atritos com os párocos e leigos franceses. As comunidades portuguesas se instalam nas dependências de paróquias francesas, o que as obriga a conviver com a programação religiosa francesa. Os agentes pastorais franceses têm dificuldade em aceitar uma comunidade estrangeira, com uma programação paralela à sua, e que pode provavel-

mente lhes fugir ao controle. Conscientes desta hostilidade em potencial, os líderes portugueses se obrigam constantemente a negociar com as "autoridades francesas", no caso o pároco local, a utilização do espaço para a expressão de suas práticas culturais/religiosas. Eles procuram o aval da autoridade local para obter a legitimidade de sua presença neste espaço francês.

O ponto de referência para o encontro dos imigrantes é a missa em língua portuguesa, e sua principal atividade, a catequese em língua portuguesa. Celebram-se também os sacramentos, vividos como ritos de passagem: batismos, casamentos, etc. As festas típicas portuguesas são obrigatórias, num ritmo que se repete ano após ano. Se a comunidade é um lugar de oração, ela é também, e principalmente, um lugar para o encontro e convivência dos imigrantes portugueses. Um lugar onde eles podem recobrar as suas referências culturais originais, ao abrigo das solicitações da sociedade de imigração. A comunidade, pela teia de relações que cria, tende a reproduzir as relações sociais outrora vividas nos vilarejos camponeses de Portugal, e se apresenta como uma extensão das relações de subordinação existentes no interior da família. Como as relações internas à família estão muitas vezes abaladas pela influência da sociedade francesa, as estruturas "associativas" da comunidade católica vêm em seu socorro, reforçando-as. Daí a solicitação da catequese em língua portuguesa para crianças que só sabem o francês, e a insistência para que ela se faça tal qual se fazia antigamente, nas "freguesias" camponesas do norte de Portugal.

As festas seguem este mesmo espírito de recriar e reviver o ambiente e os laços

das "aldeias" portuguesas: pela alimentação e bebida consumida, pelas músicas tocadas, pelas danças, pelo modo de falar e discutir, pela forma de ocupar os ambientes, pelo tipo de devoção praticada... Nesse sentido, as celebrações em honra a NSF ocupam um lugar especial. Ao contrário das associações leigas, a maioria das comunidades católicas suprimiram das celebrações a parte dita profana, talvez por se envergonharem pelo seu lado "típico português", exageradamente explícito. Na realidade, as festas a NSF, preparadas com relativa espontaneidade por qualquer associação, constituem-se na grande Festa Nacional dos portugueses no exterior. As comunidades católicas portuguesas, resguardando apenas o lado religioso da festa, visam ressaltar o lado devocional para si mesmos e para a sociedade onde estão situados. É sobre esta função de uma prática religiosa/cultural que queremos nos deter: como através da realização desta prática os imigrantes portugueses reconstróem/reestruturam sua identidade cultural?

A religião como representação e vontade de ser português

Em entrevistas que realizamos com vários leigos participantes de comunidades portuguesas, pudemos perceber como o culto a NSF é motivo de um envolvimento apaixonado: uns são a favor, outros são contra. Pode parecer estranho, mas existem alguns portugueses católicos que são reticentes ao culto prestado a NSF. São aqueles militantes da ACO (Ação Católica Operária) que, à força de um longo processo de formação e de reciclagem dentro de ambientes franceses, redimensionaram seus referenciais religiosos e culturais. Criticam o apego exclusivista dos portugueses à imagem de NSF, o devocionismo que coloca na sombra a dimensão evangélica da fé, o ambiente de quermesse que acompanha suas festas, a falta de compromisso dos participantes, a rigidez do ritualismo, etc. No entanto, a grande maioria dos imigrantes portugueses têm um apego apai-

xonado a NSF, e ela exerce uma função quase mitológica de dar unidade e sentido à história e condição de vida dos portugueses no exterior².

O objeto essencial para concretizar a devoção a NSF é a sua imagem. Sem ela não é possível realizar qualquer tipo de celebração religiosa, ou mesmo pensar em reunir os portugueses para tal. O primeiro aspecto a ressaltar é como todo o processo para encontrá-la e organizar a festa passa ao largo da autoridade dos padres, sejam eles o pároco francês ou mesmo o capelão da comunidade portuguesa. Se a imagem é emprestada de outra comunidade, eles devem antes pedir a autorização à pessoa que doou a imagem àquela comunidade que a está emprestando. É como se essa pessoa ainda tivesse um poder sobre a imagem em vias de ser emprestada. Se a imagem é comprada, existe um longo trajeto que passa pela coleta de dinheiro entre todos os imigrantes da comunidade, a encomenda, o transporte, a bênção, a festa da acolhida, e toda a organização que isso implica - tudo isso com a "permissão" do padre, mas sem sua intervenção direta. Assim, a imagem é um objeto simbólico sobre o qual o padre não tem um poder real, e que os portugueses administram de maneira autônoma, segundo suas próprias necessidades. Os portugueses servem-se do padre para presidir a celebração e obter a autorização para que a imagem fique (ou não) dentro da igreja - isto é, a função de legitimar o culto e o uso da imagem. Desta maneira, é natural que os padres franceses, formados no espírito secularizante do Concílio Vaticano II, manifestem as suas reservas ao culto a NSF - como eles já o manifestam em relação ao culto de santos em geral, que eles consideram uma demonstração de superstição e idolatria.

A relação dos imigrantes portugueses com NSF guarda semelhanças com o culto dos santos, já bastante estudado pelas ciências sociais. Estes imigrantes, camponeses na sua mais profunda intimidade, encontram nos santos aquilo que os ritos "oficiais" do catolicismo não conseguem oferecer: a vivência mais pessoal, íntima, afetiva e autônoma de sua fé. O contato com a imagem dos santos é todo personalizado:

nas palavras e gestos manifestam-se o respeito, o sentimento de filiação, as queixas, a afetividade, o agradecimento. Esta ligação afetiva, emocional, explica o desgosto de um português diante do desprezo dos padres franceses ao culto dos santos:

*"...porque, por exemplo, na igreja onde a gente faz a missa, há uma pessoa que guarda a igreja que é portuguesa. Quando a gente combinou a imagem ela disse: 'Ah! vocês vão comprar uma imagem? Pra que? Pra botar na venda? Pra botar no lixo? Tínhamos tantas imagens aqui nesta igreja, que era tão linda! E eles mandaram vir um caminhão pra meter tudo, tudo no lixo... Os padres franceses mandaram vir um caminhão e esvaziaram a igreja de todos os santos que lá havia, e meteram tudo no lixo... Eh! bom... Os portugueses não gostam, não gostam. E pouco a pouco, pouco a pouco, as igrejas vão ficar só com uma cruz, vazias de tudo, só com uma cruz. Por que, por exemplo, aqui em Saint Joseph, tinha Nossa Senhora lá em cima, a beira do altar-mor; pois agora desceram-na para o fundo. Agora está lá no fundo. E Santa Maria, também estava a beira do altar, à esquerda, ali com as velas e tudo isso; já está no fundo também. É uma maneira triste... As igrejas são tristes na França. São tristes não é... Ninguém mais vai, o povo não vai mais lá, só alguns *campagnards*³ da região parisiense..."*

Para os portugueses, jogar as imagens "no lixo" soa como um escândalo. Retirá-las do lado do altar para colocá-las no fundo significa relegá-las a uma segunda classe. A descrição da retirada das imagens da igreja surge como uma operação de despovoamento. A igreja fica vazia, sem nada, só com uma cruz. Quando se sabe que a cruz é o símbolo mesmo do suplício do Cristo, compreende-se o sentimento de tristeza desse português, que não tem mais ninguém a quem se dirigir a não ser esta cruz triste. Nesta descrição, o despovoamento da igreja dos seus santos, que lhe davam a alegria e a beleza pelas imagens que lhe representavam, é acompanhada por um despovoamento real, pois o povo não vai mais.

A imagem de NSF, e a celebração que

se realiza em torno dela, buscam explicitamente o efeito contrário. A coletividade portuguesa serve-se dessa ocasião para se fazer reconhecer diante de si mesma, e eventualmente diante da sociedade francesa. Eles celebram-na dentro do espaço eclesial, mas num local e num tempo negociados, que eles evitam ultrapassar para não provocar conflitos maiores. Vista com desconfiança pelos padres e comunidade francesa, a celebração a NSF é assim realizada num espaço reservado aos portugueses. Ela é por excelência a santa de devoção dos imigrantes portugueses, que não poupam esforços para criar um espetáculo visual belo e requintado. O maravilhoso da imagem enfeitada se associa ao lado espetacular da festa que reúne a massa dos portugueses. Todas as atividades são realizadas para satisfazer a dimensão do "ver": as flores, o andor, a igreja decorada, as fotografias, os brocados, etc... A vaidade e o ciúme que os portugueses demonstram em relação à imagem enfeitada nos sugerem que eles estão, no ato de embelezar a imagem, embelezando a sua própria imagem de portugueses num país estrangeiro. As celebrações em honra a NSF são a ocasião para estes imigrantes se mostrarem diante deles mesmos, e diante dos outros, de maneira positiva.

NSF exerce assim o efeito de reunir os portugueses e re-soldar de maneira ritual sua identidade cultural de imigrante português, ao devolver sentido ao seu projeto migratório. NSF os acompanhou em todo o seu percurso: ela lhes lembra a terra de origem e a fé atualmente desvalorizada que corre o risco de desaparecer, as agruras cotidianas na terra de imigração, os filhos que não correspondem ao seu ideal de educação. NSF representa, com efeito, a transcendência que os acompanha e se faz íntima de todos aqueles que carregam o projeto migratório. Decorar a imagem e mostrá-la a todo o povo significa uma projeção do ser português diante deles mesmos, onde é exaltado o seu lado maravilhoso, irretocável. Desse modo, levantar o andor e andar com ele é uma maneira especial de apresentar essa imagem, para que ela possa ver a todos, e todos possam vê-la, e assim uma mútua identificação

possa acontecer. Uma portuguesa nos relata esse tipo de experiência:

"Costumo enfeitar à nossa maneira o andor, e então pedi aos senhores padres aquele que tiver a 'melhor boavontade' de fazer uma procissãozinha lá dentro da igreja. Simplesmente pra que Nossa Senhora... pra que possamos de uma maneira especial termos-a mais perto de nós, mais junto de nós e vermos-a mais de perto pra ver se com essas coisicas... renovar o coração de certas pessoas que andam assim afastadas..."

(...)

Nossa Senhora foi o primeiro sacrário na terra, de maneira que... lembrei-me... fazendo alguma coisa... porque o que não se diz, esquece... Uma vez que ela está aqui, porque não fazer alguma coisa pra que todos vejam, pra que a gente vendo, haja sempre uma outra maneira de pensar a nossa vida, outra reação. E se eu vivesse mais perto dessa mãe que tanto nos ama. Faz-nos lembrar outras, outras coisas que ela nos pediu em Fátima, quando ela apareceu. Outras coisas boas que a gente podia, podia viver melhor..."

Neste jogo de olhares, se poderá talvez superar a ameaça do esquecimento que espreita o cotidiano em que vivem os imigrantes portugueses. Os leigos católicos portugueses concentram na celebração a NSF todos os esforços para despertar a lembrança da fé que eles viveram um dia em Portugal, e que eles ainda carregam na sua memória. Eles acreditam no poder de NSF em transformar o coração das pessoas, e assim, o seu comportamento. Em NSF, nas celebrações religiosas em torno da imagem que a torna presente, se cristalizam os desejos e as necessidades mais profundas dos imigrantes portugueses na França. Eles têm necessidade de exprimilos, de falar, de dizer, para que tudo não caia na vala comum do esquecimento. Eles tentam tudo re-ligar - o passado, o presente e o futuro - e assim recuperar, ao mesmo tempo que o transformam, o sentido originário do projeto migratório.

Enfim, é a religião, através do agenciamento da memória coletiva, que está reconstituindo a identidade cultural

destes emigrantes/imigrantes portugueses. O ato de ver e lembrar no interior dos rituais que marcam a celebração a NSF estão condicionados pelos mecanismos que levam à produção da crença e da eficácia simbólica⁴. A dialética entre a experiência íntima e a imagem social exprime bem o encontro entre o desejo e a devoção íntima que cada imigrante alimenta, e a imagem que sintetiza e sacraliza a imagem social que os imigrantes querem dar de si mesmos. O "ver" é uma dimensão essencial da celebração, e todos os preparativos concorrem para a sua completa realização. Pelo ver se realiza o jogo de olhares pelos quais os indivíduos podem se assumir de maneira positiva como portugueses imigrantes, e a imagem pode reunir este grupo lhe dando unidade e sentido. O andor levantado, em procissão, realiza a "circulação mágica" que produz a crença, entretida por todos e pelo grupo como um todo, que vai constituir a identidade cultural que os portugueses querem se dar. Assim, a memória e a crença se reforçam dentro de um mesmo processo: ver-lembrar-creer faz parte do movimento de espírito que vai reconstituir a unidade significativa de suas vidas. A memória realiza então essa função de re-ligar, própria à religião. A religião, por um efeito de consagração, pode assim dar unidade ao que o desenraizamento espacial e a dissolução temporal condenam à desintegração, ao esquecimento.

* Sidnei Marco Dornelas é padre carlista, integrante da equipe do CEM.

NOTAS

1- Este artigo sintetiza alguns aspectos estudados pelo autor na Dissertação de Mestrado "Laics Portugais dans l'Eglise de France : La place de la religion dans la structuration de l'identité culturelle chez les immigrés catholiques portugais en Ile-de-France", Paris, IES/Institut Catholique de Paris, 1992, mimeo ;

2- Cf. Lopes, Policarpo, "Le pèlerinage à Fátima - Processus d'une transaction entre tradition et modernité à partir d'une situation migratoire", *Social Compass* (33), 1, 1986, Centre de Recherches Sociologiques, Louvain, pp. 91-106 ;

3- Campagnards: pessoas que vêm do campo.

4- Cf. Levi-Strauss, Claude, "Antropologia Estrutural", caps. IX e X ; cf. também Bourdieu, Pierre, "Gênese e Estrutura do Campo Religioso", in "A Economia das Trocas Simbólicas", São Paulo, Perspectiva, 1987, 2ª edição. pp. 54ss ;

OS "RETORNADOS": GAÚCHOS QUE VOLTARAM DA AMAZÔNIA

*José Vicente Tavares dos Santos**

Os migrantes "retornados" constituem-se de populações do Sul que voltaram dos programas de colonização na Amazônia, desde meados dos anos 70. Ao se falar em gaúchos, incentivando uma densa identidade histórica, freqüentemente se esquece que a parte meridional do território brasileiro formou-se historicamente por populações em movimento, cuja identidade, por conseguinte, sempre foi uma resultante instável de uma multiplicidade étnica e cultural.

Desde os índios charruas e minuanos, nômades deslocando-se permanentemente pelo pampa, até os guaranis, em sua busca da "terra sem males"; ou os caingangues, que foram aldeados desde meados do século passado, todas essas populações indígenas viveram em movimento. Os bandeirantes, no ciclo de presa do gado, ou na busca de escravos indígenas, eram grupos em constante deslocamentos. Não foi outro o comportamento dos primeiros habitantes lusitanos, pois a penetração militar até a Colônia de Sacramento, fundada em 1680, ou a fixação em Rio Grande, no século seguinte, deu-se por tropas que circulavam em combate com os espanhóis¹.

No século seguinte, os colonos açorianos, que viriam a ser os primeiros camponeses meridionais, fizeram a longa travessia dos mares para vir a ser gaúchos, depois. A introdução do trabalho escravo, principalmente na economia do charque, no sul do Estado, trouxe grandes levas de populações africanas, desde o final do século XVIII, protagonistas da trágica viagem intercontinental nos navios negreiros.

No século XIX, foi a vez de outros viajantes, os colonos alemães, italianos e

poloneses que vieram a ocupar o território meridional, desde 1824. Parte dessa população retomou, no início do século XX, outro fluxo populacional, para o oeste de Santa Catarina e o Sudoeste do Paraná,

áreas que foram sendo ocupadas até os anos 50.

Depois do Golpe de 1964, os governos militares começaram a nova ocupação da Amazônia, desta vez transferindo popula-



Foto Pedrão

ções do Sul para os Estados do Pará, Mato Grosso, Rondônia e Acre, em programas de colonização. A análise destes programas nos permitiu concluir que o processo da colonização de novas terras caracterizou-se por uma enorme irracionalidade agrônômica, econômica e social, acompanhada por uma evidente racionalidade política e ideológica: tratava-se de deslocar o eixo da questão agrária brasileira e de controlar autoritariamente as populações das novas terras².

Os atos coletivos de retorno das áreas de colonização adquiriram o significado de uma recusa da política de colonização de novas terras. Pois os camponeses, nos anos 70, tinham partido para a Amazônia na busca de terras para trabalharem e para legar aos filhos, visto que viviam em uma condição de pobreza. Mas, a decisão de partir em muito foi construída pelo discurso da colonização, fundado nas promessas de uma vida melhor.

A vivência nas áreas de colonização foi muito difícil: as terras eram de pouca fertilidade, não havia estradas, nenhuma assistência médico-hospitalar. Os acidentes de trabalho, nas tarefas do desmatamento foram em número elevado, e a malária atacou fortemente as populações. Faltavam alimentos, principalmente na época da chuva.

Além do mais, logo começaram a viver em uma condição de sujeição, pois as agências de colonização, seja as agências estatais (o INCRA ou o Banco do Brasil) e as agências particulares de colonização (as empresas ou as cooperativas de colonização) passaram a enquadrar os colonos em teias de controle autoritário.

Uma última percepção da nova situação foi que, em realidade, o Estado apenas queria manter os controles mas não mais assegurava as funções que os colonos dele esperavam: daí a vivência difusa de uma condição de abandono. Por tal razão,

“a omissão do Estado e das cooperativas de colonização em assegurar condições de permanência dos agricultores nos programas instalados resultou em elevadas taxas de abandono desses mesmos projetos de colonização; nesse sentido, a montagem de um discurso oficial da colonização não conseguiu encobrir o processo de seleção social em jogo que, se muitas

vezes não era evidente na hora da partida, tornava-se uma realidade incontornável durante o período de instalação dos lotes”.³

Várias alternativas passaram a se delinear: o assalariamento temporário na agricultura; o trabalho marginal nas novas cidades; a migração para novas áreas de colonização; a abertura de outras zonas de posseiros; o trabalho nos garimpos; ou o retorno para as regiões de origem.

Os colonos retornados para o Sul encontraram-se face a reduzidas alternativas: a acolhida nas redes de parentesco, nas regiões de sociabilidade e economia camponesa, permitiu-lhes um tempo de reiniciação; contudo, as opções de trabalhar dentro da unidade produtiva camponesa, a médio prazo, tornaram-se difíceis. As possibilidades de emprego como trabalhador rural também eram reduzidas, pois a economia pecuária pouco emprega mão-de-obra, enquanto a economia da soja é mecanizada em larga escala. A busca de um emprego urbano tornou-se também precária, exceto para aqueles que já detinham alguma qualificação, restando, aos outros, uma virtual marginalização nas médias e grandes cidades.

A negação da imagem do Norte associava-se à negação da imagem da cidade: a partir daí, a alternativa da luta pela terra começou a se delinear no horizonte social.

AS CORRENTES MIGRATÓRIAS

Na década de 1970, o fluxo migratório ultrapassou os limites da Região Sul, deslocando-se diretamente para as regiões Norte e Centro-Oeste, principalmente para os Estados que constituem a Amazônia Ocidental: Mato Grosso, Tocantins, Rondônia e Acre. A observação da dinâmica populacional, no intervalo 1970-1980,

“...evidenciou a existência de dois grandes conjuntos de áreas: o primeiro, correspondente à fachada atlântica e estendendo-se do Rio Grande do Sul ao Ceará, apresentou crescimentos urbanos de médio a fracos e decréscimo rural quase generalizado; enquanto que o segundo, representado pelas áreas de fronteira amazônica, caracterizou-se por elevado crescimento, tanto urbano como rural”.⁴

Dentro desse quadro global, os fluxos migratórios apresentaram duas direções predominantes: no sentido campo-cidade, no Centro-Sul e Nordeste; e tendo como destino áreas rurais e urbanas localizadas na Amazônia.

Podemos, portanto, identificar quatro correntes migratórias inter-regionais que se configuraram nas últimas duas décadas⁵: a) Nordeste-Sul: tem sua origem nos Estados do Nordeste, em Minas Gerais e no Espírito Santo, tendo como regiões de destino os Estados de São Paulo, Rio de Janeiro e Paraná; b) Sudeste-Oeste: abrange tanto migrantes do Nordeste quanto naturais do Sudeste, em especial dos estados do Espírito Santo e do Paraná, que se deslocam para o Centro-Oeste e Norte, dirigidos e estimulados pelos programas de colonização, oficiais e particulares, assim como pelas políticas de desenvolvimento regional; c) Nordeste-Norte: este fluxo, já iniciado desde o ciclo da borracha, foi incrementado na década de 40 e pela construção da rodovia Transamazônica, em 1970, com o forte estímulo dos programas de colonização oficial no Pará. d) Sul-Amazônia Ocidental: este fluxo retrata o movimento demográfico originado no Rio Grande do Sul, para o oeste de Santa Catarina e Paraná; apresenta um desvio para o Paraguai e norte da Argentina; e se dirigiu, nos últimos vinte anos, para Mato Grosso do Sul, Mato Grosso, Rondônia e Acre.

Esta última corrente, do Sul para a Amazônia Ocidental, nos interessa em particular: em gestação desde a década de 60, motivada pela crise econômica do Rio Grande do Sul na época, ela foi fortemente estimulada pelo processo de modernização da agricultura, implementado desde os anos 70. Por consequência, tanto levou a uma crise de reprodução da propriedade familiar nos Estados meridionais, quanto produziu, em um mesmo movimento, dois atores sociais - o colono do Sul que migrou para a Amazônia Ocidental, e o colono sem terra que resistiu à transferência populacional e passou a ocupar terras nas regiões meridionais. Configurou-se, assim, um duplo movimento do processo de exclusão social produzido pela modernização da agricultura, pois todos os pontos dessas trajetórias migratórias contêm, ao

mesmo tempo, um processo de expropriação e de exclusão social, acompanhado por um processo de reprodução social do campesinato nas novas terras⁶.

OS COLONOS RETORNADOS E A LUTA PELA TERRA

Os colonos retornados apareceram como testemunhas e participantes de várias lutas sociais no Brasil Meridional. Cabe indicar uma série de programas de colonização dos quais houve o retorno de colonos: do Programa Altamira, no Pará, em 1971; do Programa de colonização Canarana, de 1972; do Programa Terranova, no ano de 1978; ainda em 1978, uma parte dos agricultores de Nonoai recusaram-se a partir para o Mato Grosso, e ocuparam a Fazenda Sarandi⁷.

No ano de 1981, a maioria dos acampados na Encruzilhada Natalino também recusaram-se a ir embora; mas a quase totalidade dos que haviam, sob intensa pressão, concordado em se transferir para o projeto Lucas do Rio Verde, no Mato Grosso, voltaram para o Rio Grande do Sul:

*"Ao voltarem para sua região de origem, os agricultores procuraram reconstituir os laços sociais que haviam sido parcialmente rompidos com a partida. Essa reinserção em seu universo social geralmente se dá em condições extremamente desfavoráveis, na medida em que os gastos com a mudança de volta ao Rio Grande do Sul representam um novo desgaste nas economias da família"*⁸.

Mesmo do programa de colonização Peixoto de Azevedo-Cotrel, organizado desde Erechim, houve um grande retorno de colonos, nos anos de 1980 e 1981. Entre aqueles que acamparam no Salto do Jacuí, no Rio Grande do Sul, em 1988, também foram localizados colonos que tinham vivido no Norte, como afirma SCHMITT:

*"Os colonos retornados que encontramos no acampamento, por sua vez, eram todos eles provenientes de projetos de colonização oficial, portanto daqueles projetos destinados a agricultores de menor poder aquisitivo"*⁹.

Os colonos retornados foram protagonistas de um processo social da coloniza-

ção de novas terras, e tiveram suas vivências profundamente modificadas por sua trajetória migratória, em termos reais e simbólicos. Em outras palavras,

*"A colonização se faz presente enquanto experiência histórica do grupo principalmente sob a forma de uma recusa que nem sempre aparece associada a um discurso político contra a política estatal de deslocamento de populações, estando, muitas vezes, vinculada simplesmente a uma avaliação de suas próprias possibilidades de melhorar ou, ao menos, reproduzir suas condições de vida enquanto agricultor nas novas terras"*¹⁰.

O gaúcho, mas poderíamos também dizer o catarinense, o paranaense, ou até mesmo pessoas que saíram para a Amazônia Ocidental e voltaram para outros Estados, como São Paulo, Espírito Santo ou Minas Gerais, tais pessoas inseriram-se no processo da colonização de novas terras. Tal processo pode ser definido como um processo social complexo, de dupla dimensão, espacial e temporal, que faz interagir forças sociais em conflito e, assim, vai produzir relações sociais¹¹.

Por um lado, o espaço social da colonização faz interagir diversos pontos, desde a origem até o destino dos fluxos migratórios, de um modo recíproco e contínuo. Assim, o colono retornado vai construir estratégias de reprodução social que ora se ligam às regiões de destino, ora se ligam às regiões de origem, e ambas as possibilidades inscrevem-se em seu horizonte social.

A dimensão temporal, por outro lado, provoca uma linha de tempo pela qual se deu, a partir dos anos 80, uma acentuação do retorno dos colonos, à medida da finalização do ciclo da colonização contra a Reforma Agrária, vigente durante o regime militar, e acentuando-se com as possibilidades do I PNRA (Plano Nacional de Reforma Agrária), a partir de 1985. De modo significativo, observadores indicam um expressivo êxodo de retorno dos colonos de Rondônia, para o Mato Grosso e Espírito Santo, origem de grande parte do fluxo para Rondônia.

Isso significa que os colonos retornados mobilizam-se, agora, contra a transferência para as novas terras, recusando as políticas de colonização, passando ou virtuais, e reafirmando a luta pela

terra como um direito de cidadania. Por isso, a organização da luta pela terra compõe-se, em seu nascedouro, pela recusa da política de colonização:

*"Uma das dimensões da construção do sem terra enquanto categoria sócio-política, é a sua recusa em transferir-se para terras fora de sua região de origem. O trabalho dos principais mediadores políticos dos sem terra, especialmente a CPT e o MST, possibilitou que a resistência individual das famílias em migrar pudesse se traduzir em uma recusa coletiva, formulada em um discurso político onde se denunciava as desvantagens das migrações para outros Estados e as más condições de vida nos projetos de colonização."*¹²

Entretanto, a identidade do colono retornado da Amazônia configurou-se como uma identidade dilacerada, estigmatizada, cuja busca de um novo destino passou pela identidade sócio-política do colono sem terra, para, longo tempo depois, tentar reencontrar, modificada pela vivência das migrações sucessivas, a identidade do camponês meridional.

* Doutor de Estado pela Universidade de Paris-Nanterre, Professor do Programa de Pós-graduação em Sociologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul e Pesquisador do CNPq.

NOTAS

1- MARTINI, Maria Luiza F. *Sobre o Caboclo-Camponês: um gaúcho a pé*. Porto Alegre, Programa de Pós-graduação em Sociologia - UFRGS, 1993 (dissertação de Mestrado).

2- TAVARES DOS SANTOS, José Vicente. *Matuchos: exclusão e luta (do Sul para a Amazônia)*. Petrópolis, Vozes, 1993.

3- SCHMITT, Claudia Job. *O Tempo do Acampamento: a construção da identidade social e política do "colono sem terra"*. Porto Alegre, PPG-Sociologia da UFRGS, 1992 (Dissertação de Mestrado), p. 255.

4- FIBGE. *Brasil: uma VISÃO geográfica nos anos 80*. Rio de Janeiro, FIBGE, 1988, p. 308.

5- CENTROS DE ESTUDOS MIGRATÓRIOS. *Migrantes: êxodo forçado*. São Paulo, Paulinas, 1980, p. 20.

6- TAVARES DOS SANTOS, J.V. "Camponeses e trajetórias migratórias: do Sul para a Amazônia Ocidental". In: *Anuário Antropológico 91*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1993, p. 65-86.

7- TAVARES DOS SANTOS, Matuchos, op. cit., cap. VI, p. 177-192.

8- SCHMITT, op. cit., p. 283.

9- SCHMITT, op. cit., p. 256.

10- SCHMITT, op. cit., p. 258.

11- TAVARES DOS SANTOS, J.V. *Matuchos*, op. cit., p. 257/258.

12- SCHMITT, op. cit., p. 287.

“ESPECIFICIDADE NEGRA”: Singular ou Plural?

Ana Lúcia E. F. Valente*

O fato de uma revista especializada em estudos migratórios pretender reunir, em um mesmo número, artigos com propostas de análise sobre as identidades dos diversos grupos que compõem a população brasileira, **inclusive dos negros**, pode causar um certo estranhamento. Porém, trata-se de impressão inicial, já que, em tese, quando se pensa no traslado de um povo ou de um grande número de pessoas de um país para outro e mesmo de uma região para outra de um único país, a idéia é que resulta de uma opção voluntária. Faz parte do imaginário da nação que os migrantes sempre estão em busca de um sonho de eldorado, de uma vida mais digna. Quer emigrantes, quer imigrantes - uma diferença difícil de se memorizar nos anos de secundário e, hoje, mais problemática de ser aceita como mera oposição - aqueles que deixam um país ou aqueles que entram num outro, têm em comum a expectativa de que a mudança, a passagem lhes ofereça uma nova e melhor condição de existência.

Por essa razão, quando se recorda que os negros chegaram ao Brasil como escravos, percebe-se que não se pode, sem incorrer em equívocos de interpretação, deixar de lado um aspecto fundamental: a migração negra foi forçada e realizada à revelia de seu povo. Ao menos durante quatro séculos.

Não se pode, pois, insistir na manutenção daquele imaginário ante a constatação de que os negros foram obrigados a abandonar um “modo de vida”, seu trabalho, sua cultura, ao serem arrancados da África.

Contudo, em que pese a violência inerente à transformação de um ser humano em mercadoria e consequente perda de sua liberdade, a escravidão deve ser entendida como decorrência lógica do “sistema” implantado no Brasil. Para que o pacto colonial fosse garantido e funcionasse re-

gularmente, dando à metrópole exclusividade comercial sobre as mercadorias produzidas nas colônias, bem como condições de promover a acumulação de capitais com baixos custos de produção, impunha-se a adoção do trabalho compulsório, mesmo em sua forma limite. Além disso, eram tão vastas as terras desocupadas que seria praticamente impossível utilizar e manter trabalhadores livres sob contrato, porque eram grandes as chances de tornarem-se proprietários (Marx, 1980).

Apesar de ser prudente o acréscimo de adjetivos “voluntária” ou “compulsória” ao substantivo migração, quando se considera o contexto histórico que, em última análise, determina os mais variados processos marcados pelo singular ou específico, resgata-se a dimensão da totalidade. Nesse sentido, os negros, como os demais segmentos étnicos, encontram um solo comum para serem tratados.

Em outros termos, as características peculiares de cada processo migratório, embora sejam consideradas, devem ser, também, entendidas à luz do movimento da história. Isso posto, deve-se ter em mente a forma de organização social dominante que tende a submeter todas as outras formas que com ela convivem, para a preservação de sua lógica. Tende a imprimir a sua marca em todas as instâncias da convivência humana, incluindo aquelas de aparente caráter voluntário.

A identidade enquanto representação

Entenda-se por organização social dominante a forma através da qual os homens estabelecem relações entre si e com a natureza, para garantia de sobrevivência e reprodução. Essas relações são continua-

mente transformadas ao promoverem, elas próprias, transformações, que ocorrem tanto ao nível da ação como do pensamento, dimensões indissociáveis e inerentes ao homem. Significa dizer que, se todo homem pensa e reflete a sua ação, ou, se as representações que constrói sobre si e os outros com os quais partilha o seu trabalho e a sua cultura, são expressões necessárias do real vivido e pensado, toda e qualquer transformação da realidade implica uma transformação dessas representações.

Disso decorre que, ao propor uma reflexão sobre a identidade negra, desde logo, pretendemos negar o entendimento da identidade como processo imutável e cristalizado no tempo e no espaço. Temos como perspectiva de compreensão, a identidade como representação construída a partir de processos relacionais, que se transformam ao longo do movimento histórico.

Desse modo, qualquer discussão sobre a temática não pode se restringir ao conhecimento de como é construída a identidade étnica **no grupo negro** e, sobretudo, a partir da socialização **do negro**.

As relações estabelecidas como o “outro”, que nesse caso, é branco, situa-nos face à manipulação de símbolos de identidade tanto de um grupo como de outro. E, no tocante ao negro, deve-se considerar que, na sociedade global, o racismo ou suas formas mais matizadas de expressão, como o preconceito e a discriminação raciais, dão a tônica do processo.

Por outro lado, não se pode esquecer que essa manipulação, em maior ou menor medida, é condicionada por relações sociais estabelecidas por um contexto mais amplo de determinação. Como pode-se perceber, pensamos que a questão da identidade não pode ser dissociada da compreensão da forma dominante de organização social.

Identidade ou identidades?

Os estudiosos das relações interétnicas e militantes de grupos negros organizados no Brasil, ante a existência inequívoca de racismo, têm apontado para a necessidade do enfrentamento de concepções falsas, cristalizadas ao longo do processo de socialização tanto de negros como de brancos. No caso dos negros, é sobretudo preocupante que tais concepções sejam internalizadas pelo grupo étnico, o que tem dificultado a construção de uma identidade positiva, capaz de superar aquela elaborada historicamente pelos grupos brancos dominantes.

No entanto, da mesma forma que não se pode imaginar que os escravos negro-africanos, a partir de múltiplas experiências organizacionais no país de origem, tivessem uma identidade, por inúmeras razões, não se pode ignorar que, hoje, tal unicidade é praticamente impossível.

Subentende-se, portanto, que o capitalismo, já no período mercantil, iniciou o processo de subsunção daquelas experiências. A lógica que o engendra é calcada na exploração de poucos sobre muitos homens no processo de produção da riqueza social, progressivamente acumulada e concentrada nas mãos dos primeiros. Porém, ao longo do tempo, esse modo de produção transformou-se. Em decorrência disso, modificaram-se as relações entre os homens, bem como suas representações.

No que diz respeito ao negro, no entanto, embora sua condição não seja mais escrava, a realidade impôs-lhe novas dificuldades.

Na condição de trabalhador livre, na fase monopólica do capitalismo, que perdura até hoje, é importante perceber que, se exige do negro, além da necessidade de construção de uma identidade racial, a elaboração de uma identidade de classe.

Na medida em que a chamada "comunidade negra" apresenta-se estrutural e ideologicamente diferenciada, porque não imune à organização de uma sociedade dividida em classes, há que se considerar a construção de diversas identidades.

Porém, essa perspectiva choca-se, muitas vezes, com o ideário da militância, para quem, tudo indica, existiria uma "particu-

laridade cultural dos negros", relacionada à África idealizada e a todas as diversas manifestações dos negros na diáspora. Algo como se essa cultura tivesse sido redimida do processo de transformação do real e, por isso, mitificada.

Além da cultura ser tomada como processo estático e dissociado do trabalho humano e das relações sociais estabelecidas, manipula-se politicamente a idéia de "especificidade cultural", procurando mascarar o fato de que grupos étnicos diferentes partilham dados culturais entre si.

A concepção de uma identidade negra, uma, enquanto tática, não pode ser invalidada ou menosprezada, sobretudo se considerarmos a sua eficácia para, em determinadas conjunturas, marcar as diferenças. Por outro lado, também não pode ser superestimada, ao ponto de, ao relegar a infra-estrutura a epifenômeno, descambar para o anacronismo e maniqueísmo estreitos. Ou, ainda, para a mera simplificação de problemas efetivos que devem ser enfrentados e com os quais se deve lidar, em que pese a sua complexidade.

A(s) identidade(s) negra(s) redimensionada(s)

Hoje, quando se fala em processo de construção da identidade negra, no singular ou plural, é comum que sejam feitas referências à Bahia, onde a ideologia da "negritude" e da "baianidade" são quase sinônimos (Bairros, Barreto e Castro, 1992).

Pesquisas recentes realizadas na Bahia, um Estado em que se afirma a construção de uma identidade negra valorizada e positiva, demonstram como a posição dos negros, especialmente na cidade de Salvador, foi redefinida a partir de transformações da estrutura social local. A ampliação de oportunidades - de trajetórias individuais e familiares - de mudança social entre os negros, em decorrência de modificações na estrutura sócio-econômica, acabaram por transformar as percepções sobre si próprios e os outros. Curiosamente, esses "novos negros" silenciam quanto a sua raça e ao movimento negro (Agier, 1992).

Nesse sentido, reafirma-se a impossibilidade de que qualquer temática seja entendida quando dissociada da totalidade histórica.

Contudo, apesar de Salvador ser o *locus* de organização de grupos negros que valorizam o atributo racial, os dados dessas pesquisas evidenciam a manutenção de preconceito e discriminação raciais.

Disso decorre que a "velha questão" de ser o racismo no Brasil uma questão de "raça" e/ou de "classe", permanece como desafio para aqueles que se debruçam no estudo das relações interétnicas.

Uma pista importante no sentido de superar, teoricamente, tal dicotomia, é a compreensão do racismo enquanto mecanismo com a função de controlar o acesso aos meios de produção e aos produtos do trabalho social. Nessa perspectiva parece ser fundamental o estudo das modificações da forma e do mecanismo interno da função, as quais implicam mudanças da própria função. Muitos estudos conseguiram mostrar que o racismo é constantemente "refuncionalizado", mas não propuseram uma reflexão sistemática sobre quais seriam as mudanças ocorridas nessas manifestações ao longo da história.

Ciente de que a teoria é incapaz de apreender a plenitude da singularidade ou da especificidade, torna-se imprescindível a reflexão sobre processos de construção da identidade, agora, uma reflexão redimensionada, sensível à transformação.

**Ana Lúcia E.F. Valente é Doutora em Antropologia Social (USP) e Profª Adjunta da UFMS, exercendo o cargo de Coordenadora do Curso de Mestrado em Educação. Autora dos Livros: Política e Relações Raciais - os negros e as eleições paulistas de 1982 (FFLCH, 1986), Ser Negro no Brasil Hoje (Moderna, 11ª. ed, 1993) e O Negro e a Igreja Católica: o espaço concedido, um espaço reivindicado (no prelo).*

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGIER, Michel. *Novos Status e outros novos negros - questões de identidade entre trabalhadores baianos*. Série Toques, doc. Nº. 1, CRH/UFBa, maio de 1992.
- BAIRROS, Luiza, BARRETO, Vanda Sá & CASTRO, Nadya. *Negros e brancos num mercado de trabalho em mudança*. Série Toques, doc. nº. 4, CRH/UFBa, junho de 1992.
- MARX, Karl. *Teoria Moderna da Colonização*, In: *O Capital*, livro 1, vol. II, cap. XXV, 6ª. ed., Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980.

SEJA UM COLABORADOR

Travessia está aberta à publicação de artigos de pesquisadores e estudiosos que analisam a realidade em que o migrante está envolvido, a partir dos diferentes ramos do conhecimento:

social, político, cultural, econômico, antropológico, educacional, etc.

A revista destina-se, fundamentalmente, a um público intermediário; quer ser uma ponte entre a produção acadêmica e a produção popular. Se for do seu interesse, envie artigos para a redação, obedecendo aos seguintes quesitos:

Os artigos devem enquadrar-se, na medida do possível, dentro do tema geral de cada número, previamente anunciados;

Clareza de linguagem e simplificação dos conceitos;

Os artigos devem ser inéditos;

Máximo de 10 laudas de 20 linhas com 70 toques;

Breve identificação do autor e endereço com telefone para eventuais contatos;

Obedecer aos prazos para o envio das matérias, conforme estipulado ao lado.

O Conselho Editorial reserva-se o direito de submeter os artigos à sua apreciação

PRÓXIMOS LANÇAMENTOS

TRAVESSIA Nº 20
SAÚDE
(SET-DEZ/94)
Prazo para
envio
dos artigos:
(10/05/94)

TRAVESSIA Nº 21
EMIGRAÇÃO
(JAN-ABR/95)
Prazo para
envio
dos artigos:
(10/09/94)

TRAVESSIA Nº 22
MIGRAÇÃO DE
RETORNO
(MAI-AGO/95)
Prazo para
envio
dos artigos:
(10/01/95)

Brasil: Alternativas e Protagonistas



2ª Semana Social Brasileira

Brasília: 24 a 29 de julho de 1994
Setor Pastoral Social CNBB