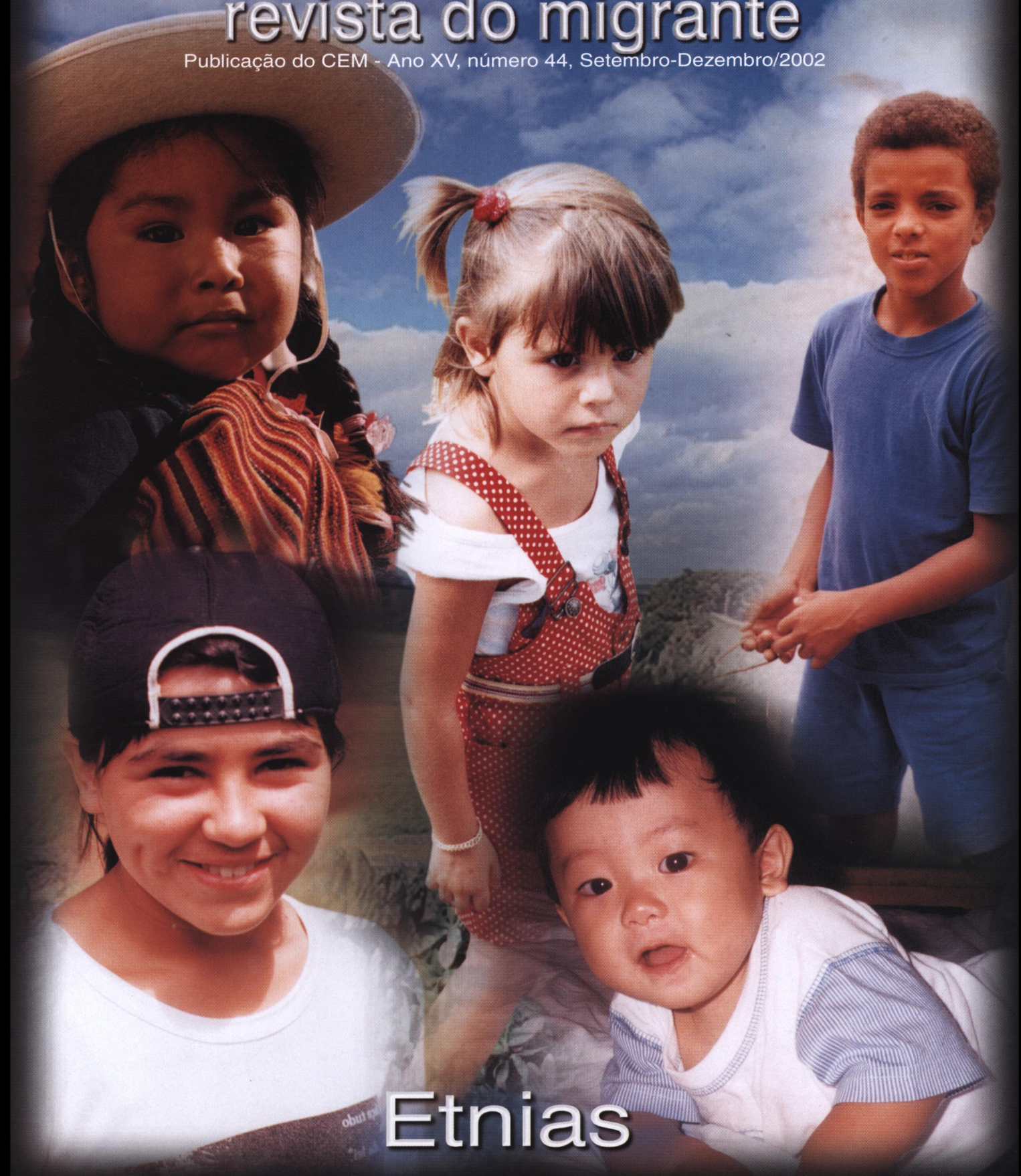


TRAVESSIA

revista do migrante

Publicação do CEM - Ano XV, número 44, Setembro-Dezembro/2002



Etnias

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 A. da Silva

Editores

Dirceu Cutti

Sidnei M. Dornelas

Jornalista Responsável

Antonio Garcia Peres (MtB 3081)

Conselho Editorial

Carlos B. Vainer

Dulce Baptista

Francisco Nunes

Heinz Dieter Heidemann

Helion Póvoa Neto

José G. Baccarin

José Guilherme C. Magnani

José J. Gebara

Luiz Bassegio

Marilda A. Menezes

Oswaldo M.S. Truzzi

Teresa Sales

Conselho Consultivo

Alfredo J. Gonçalves

Cláudio Ambrozio

Edgard Malagodi

Ermínia Maricato

Marília P. Sposito

Milton Schwantes

Capa

Arte: 2M Criação e Produção Gráfica Ltda

Fotos: Arquivo do CEM e pessoais

Editoração Eletrônica

Dirceu Cutti

Impressão

Gráfica e Editora Peres Ltda - Fone: (0xx11)7209.1387

Endereço para Correspondência

Rua Vasco Pereira, 55 - Liberdade

01514-030 São Paulo/SP - Brasil

Fone: (0xx11)3208.6227 - Fax: (0xx11)3208.2284

E-Mail: cemsp@uol.com.br

Home Page: www.cemsp.com.br

Os artigos assinados são de responsabilidade de seus autores

ÍNDICE

MAIS ESTRANGEIRO QUE OS OUTROS?

OS JAPONESES NO BRASIL

Célia Sakurai.....05

ESPÍRITO UCHINANCHU

OKINAWANOS EM SÃO PAULO

Sônia Maria de Freitas.....11

ESTRANGEIRO - GRINGO - BRASILEIRO

APROXIMAÇÃO E AFASTAMENTO ENTRE
BRASILEIROS E NÃO-BRASILEIROS

Thaddeus Blanchette.....18

ADAPTAÇÃO PIONEIRA DOS IMIGRANTES DA LETÔNIA NA TERRA PROMETIDA

Henrique M. Silva.....24

O IMIGRANTE ÁRABE

UMA ETNOGRAFIA DAS FAMÍLIAS

Janie Kiszewski Pacheco

Lenora Silveira Pereira.....29

A "COLÔNIA ALEMÃ" DO RIO DE JANEIRO PELAS LENTES DO CLUBE GERMANIA

Marina Michahelles.....35

MARCANDO DIFERENÇAS PARA FORJAR SEMELHANÇAS - OS DESCENDENTES DE

IMIGRANTES ITALIANOS EM CAXIAS DO SUL/RS

Miriam de Oliveira Santos.....41

NOSSA BIBLIOTECA.....46

DEMARCANDO FRONTEIRAS

Os movimentos migratórios propiciam, nos mais diferentes contextos, múltiplas relações entre grupos humanos que, num processo contrastivo, procuram remarcar especificidades, ou nos termos de Barth (1998), fronteiras, que os identificam como membros de um mesmo grupo e, ao mesmo tempo, tudo o que os distingue dos demais. Nesse sentido as etnicidades, enquanto expressão das diferenças de cada grupo de migrantes - sejam elas culturais, lingüísticas, religiosas, entre outras - passam a ser a bandeira que eles tratam de veicular no complexo jogo identitário do reconhecer-se e ser reconhecido como tal.

O problema que se coloca num mundo onde os contatos interétnicos são cada vez mais freqüentes e marcados pelo conflito, é o de pensar as diferenças sem cair na intolerância e no etnocentrismo, campos em que as diferenças se transformam num perigo e, portanto, passíveis de serem combatidas e eliminadas.

Com o objetivo de enriquecer este antigo e atual debate, o presente número da Travessia apresenta o tema da etnia no contexto das migrações, numa tentativa de compreender as razões pelas quais os mais diferentes grupos de migrantes veiculam categorias e símbolos que em outros momentos pareciam relegados ao esquecimento.

Partindo de exemplos concretos e de várias perspectivas, os autores mostram que, tanto no passado quanto no presente, a questão das diferenças culturais ou étnicas, continuam suscitando estranhamentos ou interesses, que são veiculados pelos grupos envolvidos, seja pela primeira ou pelas sucessivas gerações, através do processo de reinvenção das tradições.

Sidney A. da Silva

DESEJA ADQUIRIR

TRAVESSIA - Revista do Migrante?

*É fácil assinar a Revista TRAVESSIA
É possível adquirir números avulsos
E ainda há tempo para montar a coleção*

Formas de Pagamento

Escolha a opção que lhe facilita mais:

a) Cheque nominal à Pia Soc. dos Miss. de S. Carlos

b) Depósito bancário nominal à Pia Soc. dos Miss. de S. Carlos; Banco Bradesco; Agência Tabatinguera nº 0515-0; conta corrente nº 23083-9 e envie-nos cópia do comprovante de depósito.

Valor da Assinatura

- () Ass. válida por 1 ano.....R\$ 20,00
- () Ass. válida por 2 anos.....R\$ 30,00
- () Ass. válida por 3 anos.....R\$ 40,00
- () Exterior (1 ano).....US\$ 20,00

Números Avulsos

- Exemplos do nº 1 ao 7.....R\$ 2,00
- Demais exemplares: Nº avulso.....R\$ 5,00
- Quantidade (mais de 5).....R\$ 4,00
- Coleção Completa.....R\$ 135,00

Nosso Endereço

Rua Vasco Pereira, 55 Liberdade CEP: 01514-030 São Paulo/SP - Brasil

Fone: (0xx11)3208.6227 Fax: (0xx11)3208.2284

E-Mail: cemsp@uol.com.br

www.cemsp.com.br

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
- 19 - Identidades
- 20 - Saúde
- 21 - Emigração
- 22 - Retorno
- 23 - Metrôpole
- 24 - Índios e Territórios
- 25 - Deslocamentos Compulsórios & Restrições à Migração
- 26 - Mulher Migrante
- 27 - Nomadismos
- 28 - Meio Ambiente
- 29 - Albergue
- 30 - Clandestinidade
- 31 - Festas
- 32 - Memória
- 33 - Mercosul
- 34 - Associações
- 35 - Gerações na Migração
- Nº Especial - O Retorno (Sayad)
- 36 - Um Olhar Retrospectivo
- 37 - Refugiados
- 38 - Bairros e Vizinhanças
- 39 - Assentamentos
- 40 - Redes
- 41 - Migração Laboral
- 42 - Linguagens e Símbolos
- 43 - Imprensa & Literatura
- 44 - Etnias

MAIS ESTRANGEIRO QUE OS OUTROS?

OS JAPONESES NO BRASIL

Célia Sakurai *

“Pro Japão?”

“É... Viajo dia 16.”...

“Não há uma maneira... você não pode desistir dessa viagem?”

“Não posso, Romeu. Seria quase uma ofensa para o meu pai. Ele está fazendo isso porque acredita... Se eu dissesse que não quero ir, ele deixaria de confiar em mim.”

“Meu pai quer o melhor para os seus filhos... E o melhor que ele pode oferecer é o estudo— explicou Hiromi -. Não será fácil para ele. Toda a família se sacrificará um pouco para que eu possa estudar no Japão.”

Este trecho retirado de um romance de Luiz Galdino (Galdino, 1990: 82) trata do relacionamento de dois jovens, a moça de origem japonesa, vivendo nos dias de hoje, situações semelhantes a tantos outros jovens. De um lado, uma história de estranhamentos:

“É bom esse doce!- aprovou Romeu. É anmoti...Doce de feijão. –De feijão? – estranhou Marcelo, saboreando um iaki manju. – Feijão é pra comer com farinha!” (idem: 13); de concessões: “Você não vê o Toshio (irmão)? Ele age como qualquer brasileiro. E seu pai não critica? Não digo que ele aprove... Mas não o impede de fazer nada.” (idem: 54)

Por outro lado, a jovem estudante que reluta entre o namoro, a vida escolar no Brasil, mas tem o

compromisso com o pai e com toda a família de, indo estudar no Japão, abrir perspectivas para o seu futuro e de sua família.

Este é um panorama sintético que envolve não apenas os japoneses, mas os imigrantes de forma geral. São estranhamentos, concessões, projetos de futuro, conflitos internos. No entanto, os japoneses têm a peculiaridade de serem mais estranhos, mais diferentes que as outras etnias imigrantes dentro deste país. No passado e no presente. Destacam-se por não serem brancos, católicos e latinos dentro de um quadro em que não ser católico, por exemplo, era ao menos, inusitado.

Ao refletir sobre a presença dos japoneses no Brasil, fica evidente que, pelo fato de serem mais estranhos, mais diferentes, são também, um grupo de grande visibilidade na trama da sociedade, sendo permanentemente cercados pela curiosidade, espanto, ou

apoio. Os japoneses têm um lugar controverso na história recente do Brasil, que pode tanto ir da admiração como ao desprezo. Historicamente, pode-se afirmar que foram interlocutores privilegiados para as elites nacionais debaterem questões cruciais do país, sobretudo no período até a Segunda Guerra Mundial. No período após a guerra, há uma diluição do grau de estranhamento até pela própria convivência com a sociedade abrangente e também pela tendência geral de se ir aparando as arestas das diferenças culturais e raciais. O objetivo deste artigo é repassar alguns dos mais importantes diálogos empreendidos entre esse grupo de imigrantes e a sociedade que os recebeu. Nesse trajeto, as muitas identidades dos nipo-brasileiros vão se forjando e tomando corpo no movimento permanente de intercâmbio com a sociedade brasileira.

**“Que ninguém
receba, em sua casa,
gente ou bicho
que não conheça
por fora e por
dentro.”**

(Miguel Couto, 1934 apud Leão, 1990: 313)

Reafirmar que os japoneses tiveram um papel de destaque em questões que permearam a história das primeiras décadas do século XX, não é exagero. Os japoneses são personagens privilegiados dentro da montagem daquilo que os ideólogos de um Brasil moderno estavam buscando. Os japoneses estão na mira das principais discussões do período, sobretudo aquelas que se referem à discussão sobre raça e assimilação de um lado, e na esfera econômica, sobre alternativas ao modelo da monocultura e da grande propriedade agrária. Em ambos os aspectos, são alvo de polêmicas porque são elementos contrastantes.

Dois momentos são importantes no diálogo até o fim guerra quando a grande questão é de ordem racial. No início, no debate empreendido desde o final do II Reinado sobre a questão das raças no Brasil, quando raça era entendida por seu aspecto biológico, os japoneses entram nele como um terceiro elemento (além dos brancos e negros) para reforçar a tese de que a vinda de mais pessoas de raça inferior, como eram considerados os amarelos, não seria boa para o Brasil. Daí, a entrada tardia dos japoneses ocorrida só em 1908 por pressão do governo japonês e pela necessidade que o Brasil tinha naqueles anos de mão-de-obra.

O segundo momento nasce em meados da década de 1920 quando se verifica a entrada maciça dos japoneses no Brasil (63% do total dos imigrantes japoneses chegam entre 1924 e 1934) em decorrência da proibição da

imigração para os Estados Unidos. O governo japonês passa a subsidiar as viagens dos imigrantes, que até 1924 tinha sido responsabilidade dos cafeicultores contratantes. Nesse momento, a discussão racial toma também novos rumos: afasta-se da questão sobre raças inferiores, para se embrenhar no debate sobre a assimilação, entendida ainda com viés biológico, mas voltada para a questão da miscigenação. Novamente, voltam-se os olhos para os japoneses, vistos como inassimiláveis, ou seja, com sérios problemas para o enquistamento. Essa discussão coincide com a chegada recente dessa grande massa de japoneses que é acusada de não querer se misturar com os nacionais pelos casamentos, pela manutenção da língua e a concentração geográfica de suas comunidades, a preocupação das elites intelectuais e políticas na década de 1930. O sistema de cotas para a entrada de novos imigrantes a partir de 1934 é reflexo da política de nacionalismo que perduraria até o final da guerra.

**“Meus velhos pais!
Ficariam
contentes...
Conseguí comprar
uma terra do
tamanho
da aldeia onde
nasci.”**

(Iwanami, 1991:34)

Embora a posição oficial fosse desfavorável, as famílias japonesas conseguiam adquirir terras e ascender socialmente como pequenos proprietários de terras. O poeta imigrante Kikuji Iwanami sintetiza acima o significado de ser proprietário num país abundante em terras em

contraste com o Japão. A poupança familiar é o instrumento dessa ascensão.

A visibilidade dos japoneses é não apenas física, mas vem aliada a diversos fatores como: 1. diferentemente dos outros grupos, a imigração de japoneses ocorre em massa. Em poucos anos, percebe-se em São Paulo a concentração em algumas regiões do Estado e nos arredores da capital; 2. a rápida ascensão social: em poucos anos passam de colonos das fazendas a pequenos proprietários de terra, mesmo que de baixo valor ou pela compra independente, ou através das companhias de colonização que as adquiria e as revendia aos imigrantes; 3. a inovação na forma de exploração da terra através da pequena propriedade e da policultura; 4. a introdução de novos produtos e novos métodos de produção e comercialização – as colônias cujas terras eram repartidas entre os proprietários, as cooperativas, a opção por novos produtos como o algodão, o arroz, o chá, a criação de bichos da seda.

Dentro deste quadro, não é sem razão que as autoridades brasileiras vissem aquele grupo com receio. Num momento em que o Brasil busca homogeneidade cultural e racial, tudo o que denotava diferença era considerado suspeito. Por exemplo, a preocupação de Oliveira Xavier quanto aos japoneses. Num contexto de eminência de guerra, o autor aponta num mapa os caminhos possíveis de uma invasão japonesa em nosso território com base nos pontos em que havia concentração de colônias de imigrantes japoneses. A manutenção da língua nos meios familiares e da coletividade, a criação de pequenas fábricas para a comercialização de produtos alimentícios, a circulação regular de pelo menos quatro jornais semanais editados em língua japonesa,

a criação de escolas e a vinda de professores do Japão para o ensino da língua são algumas das manifestações públicas que chamam a atenção das autoridades. Nesse contexto, as resoluções da Constituição de 1934, a política de nacionalização do ensino de 1937, as proibições de circulação de livros e jornais em língua estrangeira já no período da guerra fazem parte de um conjunto em que um dos interlocutores é certamente o grupo dos imigrantes japoneses. Estes, por outro lado, mantêm através das companhias de colonização uma ampla infra-estrutura montada para apoiar as atividades de seus colonos. Há não só apoio às atividades agrícolas com agrônomos que experimentam novos produtos, ou os adaptam ao solo e clima do país, como há também escolas para a formação de agricultores, maquinário para o processamento das matérias-primas como o café, arroz, há armazéns no porto de Santos para a exportação. Desta forma há uma cadeia de produção cuja rentabilidade e eficiência eram incomuns para aquela época (Sakurai, 1999 e 2000).

Com esse conjunto de elementos, fica patente a idéia de que os japoneses vieram efetivamente para ficar, embora as disposições individuais fossem de se utilizar desses mecanismos para concretizar uma forma de poupar para retornar. O período até a guerra é cercado de polêmicas e de ambigüidades, seja dentro ou fora do grupo. A grande manifestação no interior do grupo ocorreu no término da Segunda Guerra Mundial com o movimento da Shindo Remmei. Houve uma cisão interna no sentido de parte da comunidade não admitir a derrota do Japão na guerra. Essa cisão pode ser interpretada além daquilo que é repetidamente alegado como a razão para o movimento, ou seja, a falta de informações sobre a guerra, o fanatismo, a lealdade ao país de

origem. A grande questão está em torno daquilo que o poeta Iwanami assinala em seus versos: as grandes possibilidades de ascensão social que o Brasil oferecia, ao contrário do Japão, sobretudo naquele momento. Os chamados 'vitoristas', que é a maioria, têm claro que a permanência no Brasil é um fato consumado, desde que se entenda que já existe uma segunda geração cujos anseios estão fixados dentro do país.

O investimento na educação como ressalta a personagem Hiromi no início deste artigo é um elemento a ser assinalado. Tanto quanto o trabalho intensivo, os estudos são também considerados um passo essencial para a ascensão social, como pode ser também interpretado como uma manifestação da superação dos desafios de ser diferente. Ao cursar as escolas técnicas ou as faculdades, os descendentes vão também em busca de uma aceitação social que é imprescindível para o grupo como um todo. Para a comunidade, ter representantes 'doutores' advogados, médicos, é uma prova de que obstáculos tinham sido superados, mesmo com o sacrifício de suas famílias. Como na esfera dos negócios, a comunidade oferecia a esses estudantes um aparato de apoio. Quando vinham para a cidade de São Paulo para estudar, havia internatos e pensões onde os jovens se hospedavam, muitos deles tendo que trabalhar.

“A tendência do Brasil é receber de braços abertos todos os estrangeiros (...) Tal índole do povo brasileiro não deve ser nunca esquecida pelos japoneses e

seus descendentes, muitos dos quais, mal-orientados (...) parecem perdidos em idéias e pensamentos inadequados, quando não, prejudiciais ao Brasil.”

(Yamashiro, 1947)

Os japoneses vão ganhando uma visibilidade social cada vez mais positiva no período imediatamente posterior à guerra. Ao invés de procurar se camuflar para não chamar a atenção, as diferenças agora são ressaltadas. Ou seja, nesses anos, a diferença é assinalada de forma bastante contundente. Por exemplo, quando em 1954 a cidade de São Paulo comemorou o seu quarto centenário de fundação, os japoneses participaram ativamente das atividades, inclusive com a inauguração do Pavilhão Japonês no Parque do Ibirapuera que estava sendo aberto na ocasião. Dentro do projeto do parque de autoria do arquiteto Oscar Niemeyer, incluíram num recanto a construção de madeira rodeada de jardins e lagos no estilo japonês. Não foi apenas isso. Na mesma época foram fundadas a Sociedade Brasileira de Cultura Japonesa, a Aliança Cultural Brasil-Japão, cujos objetivos eram de divulgação da cultura japonesa, para dentro e para fora da comunidade. Existe uma forte tendência a realçar a diferença, dentro do contexto da discussão sobre o caráter social brasileiro sintetizado na idéia do homem cordial, da democracia racial. Os japoneses estão fazendo parte mais uma vez da mudança nos rumos da auto-identificação do país.

Nota-se que todo esse processo só é possível pela crescente urbanização do grupo. As famílias tendem a abandonar o campo para vir para as cidades ou os seus arredores, sobretudo São Paulo. São comuns na paisagem urbana as famílias dos tintureiros, quitandeiros, feirantes, fotógrafos de origem japonesa.

A partir da década de 1950 começam também a despontar nomes de origem japonesa na política, com a eleição a cargos legislativos, da política municipal até a esfera federal. Também começam a ficar conhecidos os artistas plásticos, como Manabu Mabe, que introduzem uma estética que foge dos padrões tradicionalmente aceitos até então. Esportistas vão ganhando medalhas, chamando a atenção para esportes trazidos do Japão, como o judô. Essas não são fruto de um momento, mas ao contrário, são manifestações que se consolidam com o tempo e são engrossadas com outros elementos como a inclusão da culinária, do ikebana, origami, dos artistas, esportistas, políticos, jornalistas e escritores no cenário nacional. Não há estranhamento e nem surpresas se alguém de origem japonesa é nomeado para um cargo, se um restaurante japonês é aberto, ou se uma exposição de um artista com sobrenome japonês é inaugurada.

A diferença foi sendo diluída pelo trabalho de ambos os lados. Não mais se coloca a raça como um obstáculo para a abertura de espaços na sociedade, nem mais se discute a necessidade de assimilação, desde que houve uma reinterpretação sobre o significado do papel do imigrante no Brasil. A ascensão social destes se reverte a seu favor em torno do discurso do progresso que trouxeram para o país, do empenho no trabalho como forma de crescimento moral e

ético, assim como abre caminhos para apontar como os estudos devem ser uma meta para todos os brasileiros. Se até a guerra a imagem do imigrante vai sendo construída por meio de um diálogo nem sempre amigável, no pós-guerra as elites utilizam os imigrantes para tomá-los como exemplo. No *slogan* de São Paulo como locomotiva do Brasil, o papel dos imigrantes é ressaltado, visto que São Paulo foi o seu maior receptor.

Novamente nesse contexto, os japoneses voltam a receber atenção. A partir da década de 1960 é comum a referência às 'contribuições' dos japoneses, dando a entender que a sua participação é efetiva e aceita positivamente. O novo papel internacional do Japão como potência econômica mundial muda também a avaliação. O fato de que o Japão se reconstruiu em poucas décadas após a guerra reforça uma imagem positiva para aqueles que estavam no Brasil desde o início do século. Num primeiro momento, associa-se a imagem do trabalho coletivo como arma para reerguer o país das cinzas da guerra. Depois, a imagem de sucesso se reforça quando os norte-americanos começam a chamar a atenção sobre o modo japonês de fazer negócios, ao mesmo tempo em que empresas japonesas começam a se espalhar pelo mundo. A associação entre o país de origem e os imigrantes ocorre quando se percebe que aqui também os japoneses se reúnem em associações, possuem cooperativas há várias décadas seguindo, portanto, as mesmas diretrizes de sucesso do seu país de origem. Data desta época a disseminação da idéia de que os japoneses são trabalhadores, esforçados, inteligentes. A criação desta imagem no senso comum está assim, intimamente ligada à imagem que o Japão divulga para o mundo.

“Chegaram aqui e encontraram tudo mastigado.”

(Nakamura, 1988:174)

Nos anos que se seguiram à guerra há também que se realçar uma mudança no perfil da imigração e do Japão no contexto da economia brasileira. Cerca de 50.000 japoneses chegam desde o início da década de 1950 até o final dos 70. Em sua maioria são agricultores destinados aos projetos de colonização tanto brasileiros como japoneses. São colonos que vêm para regiões pouco exploradas como o Centro-Oeste ou o Nordeste abrindo novas perspectivas para a agricultura. Muitas das colônias fracassaram, outras ficaram em situação precária. No entanto, em regiões antes consideradas improdutivas, como o cerrado, os japoneses introduzem uma agricultura de correção do solo e mecanizada, que abre grandes extensões para a produção de café, soja, trigo. No Nordeste, desenvolvem a fruticultura (melão, uva, manga, mamão papaia, etc.); no Sul, a maçã, no Norte, a pimenta do reino. Os imigrantes agricultores do período vêm com uma experiência anterior no Japão, com diplomas de cursos técnicos, contando também com o apoio técnico e com investimentos das grandes cooperativas. Percebe-se que existe uma repetição do esquema de amparo para que as experiências possam ser bem sucedidas.

Um outro segmento embora numericamente menos significativo é o de técnicos industriais. São poucos, porém representantes de um novo marco da presença dos japoneses no Brasil. Dos anos 1950 em diante, com a prática de uma política industrial, a

abertura de indústrias de bens duráveis, de consumo e de infra-estrutura se implanta no país. A questão da mão-de-obra é crucial e exige um quadro técnico especializado que o país não dispõe. A imigração de trabalhadores qualificados ocorre tanto para europeus como para japoneses. Tanto as indústrias estatais como a Usiminas, como as privadas empregam um quadro técnico vindo do exterior. O Japão investe na siderurgia, na indústria naval, setores de tecnologia, assim como investe em mineração, papel e celulose em acordos feitos com o governo brasileiro. No setor privado ganham visibilidade trazendo indústrias de eletro-eletrônicos, de precisão, alimentos, têxteis. Na década de 1960, por exemplo, marcas japonesas fabricadas no Brasil eram sucesso como os rádios portáteis, as motocicletas, os relógios a preços baixos.

Os novos imigrantes se reúnem aos que já viviam há meio século no Brasil numa situação privilegiada, pois vêm com um status diferente daqueles para a lavoura. Isso cria no seio da comunidade desconfortos e uma certa animosidade. Os novos imigrantes são chamados pejorativamente de 'Japão novo', e por sua vez, os antigos imigrantes são os 'Brasil bokê' (bokê em japonês significa caduco), ou seja, são os antiquados, 'caipiras'. Essa clivagem ocorre nos primeiros anos de forma até agressiva. Há relatos de que, descendentes, funcionários bilíngües da Usiminas, criaram problemas com os dirigentes japoneses porque não concordavam com a forma destes dirigirem a empresa (Epopéia: 433). A receptividade destes nas agremiações da comunidade era pequena, havia obstáculos a casamentos entre membros dos grupos. Com o passar dos anos, a questão foi sendo superada, mas ainda persiste uma divisão, ainda que tênue entre os imigrantes dos dois

períodos.

“Mesmo nas mesas das casas dos meus filhos servem-se juntos o bife, a macarronada, o nikomi udon (macarrão udon e nishime, que é um cozido de carne e verduras com tempero shoyu). Toda essa mistura não causa estranheza.”

(Hironaka, 1994: 82)

A grande questão que atravessa as décadas seguintes à guerra não é a de ser ou não ser brasileiro, mas é de como se tornar (ou não), brasileiro. Também sobre este aspecto, não há unanimidades. Há os que defendem a posição de voltar as costas a tudo que é japonês, há os que, por outro lado, acreditam que a manutenção da língua e dos valores é imprescindível na educação das gerações. Há os que se sentem como a autora Chikako Hironaka, “*desgarrada tanto do Japão quanto do Brasil*” (Hironaka: 36).

O trecho de abertura desta parte do artigo é elucidativo para se compreender o significado de ser nipo-brasileiro: é misturar a culinária de diversas origens, de falar o *corônia gô* (a língua da colônia), mistura de português com o japonês, participar de atividades na Universidade, nos clubes e ir aos funerais do culto budista. É se voltar para fora e manter a lealdade aos valores da família japonesa, tal como a jovem Hiromi do romance de Luís Galdino. A tendência é dos nipo-brasileiros se integrarem cada vez mais

à sociedade brasileira, tal como atesta o estudo de 2002 do Centro de Estudo Nipo-Brasileiros (CENB, 2002). Neste estudo, foram feitos levantamentos em quatro locais onde há concentração de japoneses (Vila Carrão em São Paulo, Suzano na Grande São Paulo, as antigas colônias Aliança no município de Araçatuba em São Paulo e em Maringá no Paraná). Embora não reflita o universo da comunidade nipo-brasileira, o levantamento quantitativo aponta que ainda se fala o japonês e o português em casa, que as famílias freqüentam a associação japonesa local, que mantêm o oratório budista (*butsudan*) em suas residências, tomam a sopa tradicional do Ano Novo (*zôni*), mas ao mesmo tempo, fazem o culto aos antepassados no dia de Finados (2 de novembro), em sua maioria (56,7%) lêem e assinam jornais brasileiros, a comunicação entre as crianças é predominantemente em português. Os casamentos interétnicos continuam sendo uma tendência cada vez mais presente na vida das famílias de origem japonesa e, por conseguinte, admite-se hoje a existência de uma geração de miscigenados, fruto dos casamentos interétnicos.

“Soube também de uma família inteira que largou a lavoura no interior de São Paulo e foi para Tóquio, onde, juntos, estão conseguindo economizar na base de dez mil dólares por mês!”

(Hasegawa, 1991: 193)

A ida dos descendentes dos imigrantes japoneses para o Japão é

uma migração de retorno, ou uma nova migração? Esta é uma questão que fica no ar porque diante de uma história que conta quase cem anos. Até que ponto é possível se afirmar que os quase 250 mil *dekassegui*¹ são ainda japoneses para vê-los como migrantes retornando ao país de origem? Do meu estrito ponto de vista, os cem anos de vivência no Brasil tornou os nipo-brasileiros um migrante com traços particulares dentro do Japão. Mas não se trata de um retornado. Pelos laços de sangue, o *dekassegui* é considerado japonês, mas culturalmente, é fruto de todo o processo descrito neste artigo, um cidadão com duplas raízes.

Os *dekassegui* brasileiros são alvo de um número cada vez maior de estudos, porque têm uma condição muito peculiar nas discussões sobre identidade cultural, sentido de pertencimento a uma nacionalidade no contexto da globalização. Pelo lado objetivo, é a possibilidade de poupança como atesta o texto do romance de Laura Hasegawa. É um empreendimento que visa o retorno ao Brasil em melhores condições econômicas. No Japão, esses brasileiros se confundem na multidão com aqueles cujas feições são semelhantes (o que nunca ocorreu no Brasil), trabalhando lado a lado com os japoneses. A pergunta que os estudos fazem é em qual medida esses trabalhadores se sentem japoneses ou brasileiros? As descrições dos espaços de sociabilidade, assim como notícias de jornal, relatos pessoais, apontam que no contexto japonês, a tendência é de se afirmar a sua 'brasilidade' usando símbolos que denotam a sua condição de serem do Brasil. Assim, a feijoada, o Carnaval, as roupas decotadas, demarcam espaços que são facilmente reconhecidos pelos membros do grupo. São sinalizações para demonstrar o 'calor humano' dos brasileiros em contraste com a 'frieza'

japonesa, mesmo que no Brasil tais sinais não fizessem parte do cotidiano dessas pessoas. Na condição de migrantes, os nipo-brasileiros reproduzem aquilo que os seus antepassados fizeram no início da imigração para o Brasil: realçam aquilo que lhes era familiar e lhes dava o sentido de pertencer a um grupo.

O grande debate hoje no interior da comunidade japonesa no Brasil é sobre o futuro da própria comunidade. "Para onde vamos?", perguntam líderes da comunidade. A preocupação se justifica pelos dados já apontados, como a língua, os costumes se voltarem predominantemente para o Brasil, o esvaziamento das associações, a fuga dos jovens nas atividades da comunidade. Além disso, verificou-se também a diminuição no número de representantes da comunidade na política nacional (nas eleições de 2002 apenas dois deputados federais foram eleitos em todo o Brasil, embora o número de candidatos fosse superior a quarenta), abrindo discussões sobre a diluição dos laços de pertencimento, e, portanto, de comunidade. Alguns apontam para o seu desaparecimento, outros insistem na necessidade de revitalização. Aqui também não há consenso. Mas a história de cada um, as trajetórias familiares dão conta de que mais que a estrutura institucional, permanece o fruto de cem anos de história. Como diz o poeta imigrante,

*"Mesmo não tendo
nenhum fertilizante,
as hortaliças
frutificaram todas.
Abençoado este país!"*

(Iwanami, 1993: 40)

* Célia Sakurai é pesquisadora do IDESP e Coordenadora Acadêmica do Museu Histórico da Imigração Japonesa no Brasil.

NOTA

1- *Dekassegui* é o termo utilizado para se referir aos trabalhadores brasileiros de origem japonesa no Japão. Tem o sentido de trabalhador temporário.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CENTRO DE ESTUDOS NIPO BRASILEIROS
(2002) *Pesquisa da comunidade nikkei*. São Paulo, (mimeo).
- COMISSÃO DE ELABORAÇÃO DA HISTÓRIA DOS 80 ANOS DA IMIGRAÇÃO JAPONESA NO BRASIL
(1992) *Uma epopéia moderna. 80 anos da imigração japonesa no Brasil*. São Paulo, Editora Hucitec/Sociedade Brasileira de Cultura Japonesa.
- GALDINO, Luiz
(1990) *Romeu e Hiromi*. São Paulo, Melhoramentos.
- HASEGAWA, Laura
(1991) *Sonhos bloqueados*. São Paulo, Estação Liberdade.
- HIRONAKA, Chikako
(1994) *Horas e dias do meu viver*. São Paulo, Empresa Jornalística Diário Nippak/Aliança Cultural Brasil-Japão.
- IWANAMI, Kikuji
(1993) *Terratempo*. São Paulo, Aliança Cultural Brasil-Japão.
- LEÃO, Valdemar Carneiro
(1990) *A crise da imigração japonesa no Brasil 1930-1934*. Brasília, Fundação Alexandre Gusmão/Instituto de Pesquisa de Relações Internacionais.
- NAKAMURA, Hiroko
(1988) *Ipê e Sakura. Em busca da identidade*. São Paulo, João Scortecci Editora.
- SAKURAI, Célia
(1999) "Imigração Japonesa para o Brasil. Um exemplo de imigração tutelada (1908-1940)." In: FAUSTO, Boris (org.) *Fazer a América*. São Paulo. EDUSP/Fundação Memorial da América Latina: 201-238.
- SAKURAI, Célia
(2000) *Imigração tutelada. Os japoneses no Brasil*. Tese de Doutorado. Campinas, Unicamp.
- YAMASHIRO, José
(1947) *Democracia Racial*. Jornal Paulista, 04/01/1947.

ESPÍRITO UCHINANCHU

OKINAWANOS EM SÃO PAULO

Sônia Maria de Freitas*

O presente texto¹ aborda a imigração okinawana², dentro da história do processo migratório em São Paulo. São aqui apresentadas as peculiaridades e as especificidades dessa imigração, bem como a saga dos imigrantes de Okinawa em São Paulo: sua origem, a viagem, destino, trabalho no campo e na cidade, lazer, religião, cultura e preconceitos e a reconstrução da identidade étnica para os descendentes da primeira e da segunda gerações³.

Iniciada em 1908, a imigração japonesa foi inicialmente subvencionada pelo governo brasileiro e, mais tarde, pelo governo japonês. Na longa viagem de 50 a 60 dias, muitos imigrantes faleceram por causa das péssimas condições sanitárias nos navios. Os imigrantes das primeiras décadas vieram trabalhar na lavoura de café e foram distribuídos nas regiões próximas às estradas de ferro Mogiana, Paulista, Noroeste, entre outras. Houve experiências de diversas colônias agrícolas por grupos particulares e por companhias de colonização japonesas que adquiriram terras ou as receberam em concessão.

Entre as 47 províncias japonesas, Okinawa foi a que contribuiu com o maior número de imigrantes para São Paulo: 12% do total.

Segundo dados fornecidos pelo Consulado Geral do Japão, de 1908 a 1986, entraram mais de 255.580 japoneses no Brasil. A cidade de São Paulo tornou-se a maior cidade japonesa fora do Japão. Estima-se que hoje, a colônia japonesa no Brasil, incluindo os okinawanos e seus descendentes, forme um contingente de cerca 1,35 milhão de

peessoas.

Shosei Miyagui (1998, p. 44) afirma que 270 mil okinawanos vivem fora do Japão:

“O Brasil é o que abriga o maior número com 120 mil pessoas, seguido dos Estados Unidos (inclusive ilhas Hawaii) com 65 mil. Seguem-se o Peru, com 42 mil pessoas e a Argentina com 30 mil, além de Canadá com 1.200 pessoas e México com 700 pessoas”.

O primeiro grupo de imigrantes japoneses chegou ao Brasil a bordo do Kasato Maru, desembarcando no porto de Santos (SP), no dia 16 de junho de 1908:

“Dos 781 japoneses que formavam esse contingente pioneiro, 325 – ou 41,6% – eram naturais de Okinawa. Eles partiram do porto de Kobe e chegaram ao porto de Santos após uma longa viagem de 51 dias”. (idem)

O escritor e jornalista José Yamashiro (1996, p.31) afirma que “quase todos os okinawanos do Kasato Maru fugiram das fazendas nas quais haviam sido colocados. A maioria deles se concentrou em Santos, onde se formou a primeira, embora pequena, colônia okinawana do Brasil”.

É muito difícil precisar o número de entrada de okinawanos no Brasil, pois nas listas de bordo e nos registros da Hospedaria não consta a origem dos imigrantes. A partir de 1913, foi proibida a entrada de imigrantes de Okinawa e de Kagoshima no Brasil. Alegavam que os okinawanos não cumpriam seus contratos e fugiam das fazendas, criavam desavenças com os administradores, tinham o hábito de andarem nus, falavam em dialeto e as mulheres casadas tinham

as mãos tatuadas, o ‘Hajitchi’, como se fosse a aliança para o ocidental. Essa proibição foi suspensa em 1916, em virtude da diminuição de entrada de imigrantes europeus em consequência da Primeira Guerra Mundial. A imigração okinawana foi novamente proibida em 1920, sendo retomada a partir de 1926 devido a um movimento organizado pelos okinawanos no Brasil. Dessa mobilização surgiu a ‘Kyûyô-Kyôkai’ (Uchiyama, 1991, p. 144/145). Das fazendas de café fugiam para a Argentina, através da ferrovia, a qual muitos percorriam andando, ou retornavam a Santos com o objetivo de voltar para o Japão.

Ouvimos imigrantes vindos após a Segunda Guerra Mundial, e no início da década de 1950. Entretanto, a maioria dos imigrantes entrevistados chegou ao Brasil no final dos anos 20 e início da década de 1930.

As décadas de maior incidência de nascimento dos nossos informantes foram as de 1910, 1920 e 1930. O maior número de chegadas ocorreu nas décadas de 1930 e 1950.

Ao aportarem no Brasil, após o desembarque em Santos, esses imigrantes eram levados para a Hospedaria de Imigrantes, na capital paulista. O okinawano Ruikiti Yasmashiro, que após 57 dias de viagem, de Kobe a Santos, desembarcou em 29 de abril de 1912, relatou a sua permanência nesse local:

“Chegando à Hospedaria de Imigrantes de São Paulo, às 22 horas, fomos imediatamente jantar. Os okinawanos, enjoados da péssima comida de bordo durante a longa viagem, acharam aquela servida na hospedaria muito gostosa. (...) Eu e



Plantação de bananas de Seian Hanashiro, familiares e empregados de seu sítio; Itariri/SP, 1929.

Foto: Coleção da família Hanashiro

imigrantes de outras províncias reclamamos dos pratos gordurosos. Dormimos pela primeira vez na vida numa cama. (No Japão estávamos acostumados a dormir sobre tatame). Não havia nada para cobrir o corpo. Retiramos um cobertor fino da bagagem de mão. Era fria a noite de maio em São Paulo. Passei a noite acordado. Até hoje me lembro da longa espera pelo amanhecer. [...]" (Yamashiro, 1996, p. 27-28).

Da Hospedaria eram conduzidos para as fazendas do interior. Uma vez instalados nas casas cedidas pelos fazendeiros, pela manhã, ao toque do sino, era hora de começar o trabalho na colheita de café. Pano, peneira e escadinha eram os seus principais instrumentos de trabalho.

O choque cultural pela diferença de costumes causou estranhezas e situações cômicas entre imigrantes de diferentes origens:

"[...] o estranho vestuário usado pelos okinawanos deve ter causado impressão nada lisonjeira nos colonos europeus. Havia homem vestindo só uma ceroula; mulher com camisa

masculina e saia sem peças íntimas. "Tias" espanholas teriam aberto as saias para mostrar as calcinhas às japonesas. [...] Depois de um dia de trabalho, os okinawanos tomavam banho e ficavam à vontade como em sua terra de origem: de 'yukata' (quimono leve que se usa depois do banho) ou 'nemaki' (quimono de dormir) ou ainda com uma espécie de pijama curto de Okinawa. E apareciam sem nenhum acanhamento diante dos gaijin (estrangeiros, forasteiros)". (Yamashiro, 1996, 28-29).

TRABALHO NO CAMPO E NA CIDADE

A maioria dos informantes (35 pessoas) teve o campo como destino e se distribuiu entre os municípios de Capem e Campo Grande (MT), Bauru, Aliança, Presidente Prudente, Araçatuba, Miracatu, Paraguaçu Paulista, Linha Santos-Juquiá (Itariri, Ana Dias, Juquiá), entre outros. Os que tiveram a cidade como primeiro destino (15 pessoas) se dirigiram sobretudo para os municípios de Santo André, São Caetano, Campinas,

Santos, Lins e na capital paulista. Uma parte significativa (31 pessoas) se dedicou à lavoura/agricultura como primeira atividade, e como última profissão predominou a de comerciante (10), agricultor (5), e feirante (5), entre outras. Identificamos mais de 45 diferentes atividades exercidas pelos descendentes, mas a profissão predominante dos descendentes foi a mesma de seus pais: comerciante (42), agricultor (10) e feirante (8).

Outros, trabalharam na construção das estradas de ferro Noroeste, Sorocabana e da que ligava Campo Grande a Bolívia. Esses imigrantes acabaram se instalando na cidade de Campo Grande. Nessa cidade também se encontravam okinawanos vindos do Peru, que cruzaram os Andes em lombo de burro. Inicialmente, dedicaram-se ao cultivo do arroz e do café e, a partir da década de 1920, à horticultura, que se desenvolveu no cinturão verde de hoje. Alguns imigrantes arrendaram terras para plantar arroz e, em 1938, fundaram a Cooperativa Agrícola de Campo Grande.

No caso do estado de São Paulo, boa parte dos okinawanos teve como destino

a lavoura de café. Na região da Noroeste, foram, entre outras, para a fazenda Aliança situada nas proximidades da cidade de Lins. Nessa fazenda encontravam-se também imigrantes de outras regiões e cidades do Japão, como Tóquio, Osaka, Kiryu.

Em várias cidades do interior do estado, como Pompéia, Bastos, Tupã, Marília, Osvaldo Cruz, Lucélia, Presidente Prudente, os okinawanos tornaram-se pequenos produtores de algodão, amendoim e arroz. Abriam pequenos estabelecimentos comerciais como bares, pastelarias, restaurantes, armazéns, bazares, além de trabalharem em feiras livres.

Na capital formaram os 'cinturões verdes', plantando hortaliças, legumes e frutas contribuindo para o abastecimento da cidade; atuaram também – e ainda atuam – como comerciantes de frutas e legumes, de pastéis e de flores, nas feiras livres ou em grandes mercados.

NA LINHA SANTOS-JUQUIÁ

Em Santos muitos se tornaram estivadores, carregando, durante dez horas de trabalho, sacas de 60 quilos de café – peso superior ao físico de muitos deles – a 60 réis a saca. Entretanto, a maioria dedicou-se à horticultura nos bairros de Campo Grande, Macuco e Ponta da Praia. Alguns imigrantes foram construir a estrada de ferro Santos-Juquiá. Ao longo da ferrovia, no Vale do Ribeira, foram criando vários pólos agrícolas.

Muitos imigrantes de Okinawa fixaram-se ao longo da linha férrea Santos-Juquiá, entre as décadas de 1910 e 1930. A estrada de ferro foi inaugurada em 1914, pela Southern São Paulo Railway, para a qual muitos deles haviam trabalhado. Na verdade, ela foi construída entre 1911 e 1920. O projeto original era ligar Santos a Curitiba; seus trilhos, entretanto, não passaram de Juquiá. Em 1928, a ferrovia passou ao patrimônio do estado, recebendo a denominação atual e transformando-se num ramal da Estrada de Ferro Sorocabana (Paiva, 1993, p. 171).

Na época da inauguração da ferrovia, a Companhia Paulista de Terras e

Colonização começou a vender ou a arrendar terras por baixíssimo custo. Este fator atraiu imigrantes japoneses, principalmente okinawanos, que “tinham passado por amargas experiências na fazenda de café e/ou na estiva das docas de Santos” (Yamashiro, 1996, p. 49).

Ana Dias, Itariri, Alecrim (atual Pedro de Toledo), Pedro Barros, Miracatu, Biguá, Cedro e Juquiá, foram colônias formadas espontaneamente por imigrantes ao longo dessa ferrovia, em terras que adquiriram ou arrendaram da Companhia Paulista de Terras e Colonização. Nessa região, 77,2% da população era constituída de okinawanos e descendentes – de acordo com censo de 1950, citado por Yamashiro (1996, p. 231).

Inicialmente plantaram arroz, feijão e milho, depois partiram também para a horticultura, plantando vagem, tomate, alface, berinjela, pimentão, repolho, chuchu e tubérculos como a mandioca e batata doce; posteriormente, entraram no ramo de banana. Na década de 30, a bananicultura superou as demais culturas, mas eles também se dedicaram à produção de carvão vegetal.

A produção de verduras e bananas era levada para os atacadistas e abastecia Santos e São Paulo. A capital tinha problemas de geadas no inverno, impedindo o cultivo de verduras e legumes.

“[...] muitos saíram da lavoura de café e vieram para o litoral, linha Santos-Juquiá, porque o clima é semelhante a Okinawa, a característica geográfica lembrava bem a Ilha de Okinawa, verde de um lado e mar por perto, e a própria temperatura também igual de Okinawa, então a maior parte dos imigrantes okinawanos ficou nessa redondeza”.⁴

A região tornou-se grande produtora de bananas ocorrendo uma expansão econômica e a conseqüente transformação das colônias em municípios. Em Itariri, foram incentivados pelo imigrante e antigo professor da colônia Seian Hanashiro, que se tornou um grande exportador do produto para a Argentina e para o Uruguai. Em Cedro, Riukiti Yasmashiro

teve papel fundamental como uma das lideranças e representante da colônia junto aos governos brasileiro e japonês. Já em 1922, foi organizada a Associação de Japoneses da Linha Santos-Juquiá, dissolvida no final da década de 1920. Lideranças locais, então, formaram associações de japoneses, independentes uma das outras.

O governo do Japão chegou a enviar verba tanto para assistência médica aos imigrantes, que sofriam doenças e epidemias de malária, tifo, difteria, cólera e até de bicho-de-pé, quanto para a construção de escolas nas colônias. Na linha Santos-Juquiá, escolas foram construídas em Itariri, Ana Dias e Cedro. As escolas ofereciam o ensino básico e cursos de japonês, além de tornarem-se centro da vida comunitária com reuniões, festas, competições esportivas denominadas 'undokai'.

A decadência da região Santos-Juquiá está ligada a fatores econômicos, sociais e culturais. Entre eles, a limitação natural devido à existência de morros e serras, impedindo a expansão do cultivo da banana, e o envelhecimento dos imigrantes que preferiram acompanhar seus filhos que se fixavam na capital e nas cidades do interior do estado.

IMIGRANTES APÓS A SEGUNDA GUERRA MUNDIAL

A entrada do Japão na Segunda Guerra Mundial fez surgir, em algumas famílias japonesas no Brasil, um sentimento de nacionalismo exacerbado a ponto de mandarem seus filhos para aquele país a fim de se tornarem soldados da pátria. Nas memórias de Jorge Seiken Hanashiro que, de 1939 a 1949 esteve em Okinawa com mais três irmãos pelo motivo citado, as lembranças dos preparativos dos japoneses para a guerra e da guerra. As comemorações que havia quando o Japão dominava uma cidade chinesa, marchinhas que incentivavam a formar o espírito de soldado e de guerra, como os alemães. Só conseguiu voltar, em 1949, através do Consulado da Suíça e porque

tinha nacionalidade e passaporte brasileiros. Conta que trabalhou na base americana em Okinawa:

*"Eu servia a base americana como 'boy', acordava às 5 horas, entrava na cozinha e acendia fogão a querosene, só que com pressão [...] tinha que bombar pra poder levantar pressão, e aí fazia café. Depois à tarde, fazia sorvete, exército americano já vinha preparado, até sorvete eles tinham. Fazia de manhã a panqueca e servia os soldados americanos e depois tinha que fazer faxina, lavar as panelas, os pratos..."*⁵

Diferentemente daqueles anteriormente citados, que tiveram a lavoura como destino, muitos imigrantes vindos após a Segunda Guerra Mundial tornaram-se feirantes montando barracas de frutas e legumes e de pastéis. Shinji Yonamine relata que se dedicaram também à costura, trabalhando para árabes e judeus:

*"[...] Com esse trabalho foi que o pessoal começou a comprar quitandas, abrir comércio de material de construção, enfim, partir para atividade mais rentável e junto a isso eles conseguiram também fazer com que os filhos pudessem ter uma formação universitária"*⁶

NA CIDADE DE SÃO PAULO

A partir dos anos 50, alguns motivos trouxeram os okinawanos do interior para a capital paulista, entre eles: dificuldades econômicas; a utilização do veneno Rodiatox jogado no algodão, que causou a morte de vários imigrantes na região de Araçatuba; o medo de que a malária atingisse os filhos; o desejo de propiciar formação universitária aos filhos e, a ameaça que sofreram da Shindo Renmei.⁷ Sobretudo nos anos 1960 e 1970, houve uma grande vinda de famílias japonesas para a cidade de São Paulo. Foram se agrupando em comunidades, seguindo a tradição, apoiando-se mutuamente. Segundo Kanashiro Yukihide⁸, "muitas dessas concentrações de famílias okinawanas deram origem às atuais

subsedes". Nelas ensinavam as tradições e costumes aos jovens, e esses organizavam bailes, sessões de cinema, etc.

Na cidade de São Paulo, esses imigrantes montaram pequenos estabelecimentos comerciais como quitandas, bares, lojas de autopeças. Nas feiras livres predominaram à frente das barracas de legumes e verduras, mas, principalmente, nas de pastéis.

Na região central da cidade, às margens do rio Tamandateí, o mercado da Cantareira tem a sua história marcada pela presença dos okinawanos. No final dos anos 50, segundo nossos informantes, os okinawanos constituíam 80% dos comerciantes desse mercado. Ali havia o comércio de varejo na parte de cima e, o atacadista, embaixo. Por causa de enchentes, na época do governo de Adhemar de Barros, o comércio atacadista foi transferido para o CEASA (Centro de Entrepósito e Abastecimento S/A – atual CEAGESP). Os imigrantes da Cantareira mantinham – e alguns ainda mantêm – barracas de frutas e verduras, batata, cebola e alho.

Esses imigrantes acabaram fixando residência na região central da cidade nas proximidades do mercado Central. Esse local, além de concentrar um grande número de imigrantes, tornou-se referência dos okinawanos na capital. Mas, com o passar dos anos, houve uma mobilidade dos okinawanos na cidade de São Paulo, representando quase que uma divisão geográfica na cidade, de imigrantes de diferentes regiões de Okinawa.

A VIDA CULTURAL E SOCIAL: SUAS ENTIDADES E ASSOCIAÇÕES

Seus costumes e tradições são mantidos no âmbito familiar e social. A sociabilidade se revela pela existência das associações recreativas e culturais na cidade de São Paulo e no Brasil. A comunidade okinawana no Brasil hoje está organizada em 43 filiais (shibu), sendo 16 na Capital, 25 no interior de São Paulo e 3 em outros Estados. Envolvendo cerca de 4.000 famílias, os shibu se

reportam à Associação Okinawa Kenjin do Brasil, na Capital paulista.

As subsedes contam com as Fujinkai (Associação de Senhoras), Sunenkai (Associação de Jovens), Seisonenkai (Associação de Jovens e Veteranos), Sonenkai (Associação de Veteranos), grupos de Minyo (música folclórica de Okinawa) e de Koten (música clássica de Okinawa). Nas associações preservam a cultura: os mais velhos falam na sua própria língua, cantam, dançam e tocam *shamisen* (instrumento de três cordas e uma caixa revestida com couro de cobra) e o *taiko* (instrumento de percussão, ou tambor de vários tipos e tamanhos) e até o karaóque. Ali, realizam encontros, reuniões, chás beneficentes, assistem a apresentações artísticas. Enfim, as associações tornaram-se espaço do convívio, da sociabilidade e de lazer. Entre elas destacam-se a Associação Okinawa Kenji do Brasil (sede central) localizada na Rua Tomas de Lima e o Centro Cultural Okinawa do Brasil, construído em Diadema.

Nesse espaço funciona um clube de campo, um Museu Histórico de Okinawa, e atividades voltadas para a cultura de Okinawa como shows, danças, cantos populares, cursos. Realizam anualmente o Kyodo Matsuri de Okinawa (festival da cultura de Okinawa) com: danças folclóricas (Eissá), comidas típicas, cerimônia do chá (Buko Buko Chado) e o concurso de Miss Ryuso (Quimono típico de Okinawa)⁹. A vencedora representa o Brasil no Festival de Naha, em Okinawa, no mês de outubro.

A RECONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE ÉTNICA

De meu contato com okinawanos, pude sentir que eles são mais abertos, espontâneos, alegres e simpáticos do que os de outras províncias japonesas (mais fechados, de frases curtas ou monossilábicas, mais contidos). Os okinawanos têm uma tradição cultural própria enraizada na religião, na dança e na música.

A música desempenhou um papel fundamental para o imigrante de Okinawa



Grupo de Minyo (músicas folclóricas) do Shibu Jabaquara/São Paulo, 2001.

Foto: Sônia M. de Freitas

em São Paulo, tendo sido até mesmo tema de estudo (Satomi, 1998). Valores e costumes foram passados de pais para filhos, através de cantos populares, como a canção de tradição oral 'Thin sagu nu hana' ('A flor do beijo'), que fala da importância da família e dos valores transmitidos pelos pais, cantada por várias okinawanas durante depoimento à autora.

O shamisen (ou sanshin), que é instrumento de 3 cordas com caixa de ressonância feito em couro de cobra, veio na bagagem de muitos imigrantes de Okinawa – a província mais pobre do Japão. Nas colônias, reuniam-se para cantar e tocar o instrumento no Ano Novo, casamentos, aniversários, viagens de despedidas. Através da música – e também da religião – estabelecia-se um elo com a terra natal.

A música continua a fazer parte da vida dos Okinawanos e descendentes, tornando-se importante elemento definidor da identidade desse grupo étnico. No calendário de eventos da Associação do ano 2001, notei que não havia nenhuma festa cívica do tipo Dia de Okinawa, do Japão ou do Imperador e, sim uma série de eventos relacionados à dança e à música de Okinawa, além de

campeonatos esportivos entre as subdesdes. No geral, os filhos não falam o dialeto, falam o japonês, mas cantam diversas canções em okinawano. Na cidade de São Paulo há vários grupos de música espalhados pela cidade que se dedicam ao tipo Kotem, de tradição clássica e ao minyo, de tradição popular. A maioria dos descendentes preserva o minyo, como, por exemplo, os grupos da Vila Carrão, Jabaquara e Casa Verde, seja nas associações de jovens e das senhoras (Fujinkai), seja nos grupos próprios dessa modalidade.

O Grupo Minyo do shibu Jabaquara, por exemplo, conta com cerca de 15 pessoas: 13 nissei e 2 sansei.¹⁰ Entre eles, dois são professores (Tioiti Kochi e Paulo Oyakawa) que aprenderam a tocar com os seus avós, dos quais herdaram o instrumento. As canções são tristes, sentimentais e têm como temas: o amor, a moral, o costume, a honestidade, o trabalho e as dificuldades do camponês, a unidade familiar, o amor à pátria, a educação.

As senhoras formaram e participam dos Fujinkai e se reúnem nos diversos shibu. Em meados dos anos 60, os Fujinkai foram organizados pelas mulheres para dar suporte aos maridos

que atuavam nas associações, das quais elas não podiam participar. Elas fazem trabalho assistencial, reúnem-se semanalmente para dançar e cantar. Numa dessas reuniões do Funjikai da sede percebi que elas tiveram seu comportamento (expressão facial, corporal, sorrisos) bastante alterado ao cantarem uma determinada canção. Ao conseguir uma tradução de "Ji dai no Nagare" (Tempo que corre), - canção bastante popular em Okinawa - descobri que a letra versava sobre as mudanças de hábitos e costumes advindas da presença americana na Ilha.¹¹ Segundo nos relataram alguns descendentes, ela trouxe uma transformação muito grande e

isso está refletindo na cultura, principalmente na música.

RELIGIÃO: O CULTO AOS ANCESTRAIS

A religião é muito importante para os okinawanos e seus descendentes. Dos 50 informantes, a maioria declarou-se budista (25 pessoas), católica (12) e boa parte (9) não declarou a sua religião. Mas percebemos pelos depoimentos realizados que o culto aos ancestrais é ainda uma forte tradição desse grupo étnico. Nos lares, junto ao *totome* (*butsudan*), em um pequeno santuário, reverenciam seus ancestrais. Dentro dos *totome* se colocam pequenas placas de madeira nas quais são gravados os nomes de todos os antepassados. Nos dias primeiro e 15 de cada mês, os familiares oferecem doces e chá aos ancestrais, rezam pela saúde de todos e comunicam os principais acontecimentos.

Para o filho de imigrantes Shinji Yonamine, os okinawanos têm um costume familiar, espiritual que sobrepõe a religião porque ele está num conceito okinawano muito profundo, que é essa ligação, essa relação com a família na qual

as mulheres desempenham um papel fundamental. Porque a mãe ou a avó okinawana ora pela família; todo dia acende um incenso, reza pelos ancestrais, troca a água e põe flores no Butsudán - altar da família. Mas, segundo esse descendente, o okinawano faz de tudo: reza o Pai Nosso, vai ao Candomblé, ao centro espírita, ao Templo Budista ou Xintoísta, mas em casa, conserva-se a tradição.¹²

Relataram-nos alguns descendentes que alguns okinawanos têm, embora tenham negado no questionário e na entrevista, uma crença religiosa xamanista que teve influência do xintoísmo, do budismo e do taoísmo, do Japão e da China. Nesse xamanismo a *Yuta*, mulheres com poderes mediúnicos, são o meio de contato com o outro mundo. No depoimento da descendente Hiroko Teruya, que exerce a atividade de *yuta* na comunidade, percebe-se que houve no Brasil um sincretismo religioso, pois nota-se em seu ritual aspectos da religião católica e do candomblé:

*"Na hora que eu nasci eu tenho certeza que fui recebida pela Nossa Senhora da Aparecida [...] mas sempre a Nossa Senhora da Aparecida falava: 'benze a pessoa que você cura'. [...] eu benzo através de vela, eu tenho água benta também, passa água benta [...]. Então a pinga veio do Japão, primeiro plantação do Okinawa, vem da batata e ofereceu pra Deus. Por isso que nós colocamos a pinga ao lado e tem muitas pessoas que não quer colocar pinga, entendeu? Então precisa colocar pinga agradecendo a Deus dos nossos antepassados. Agora temos ao lado sal, que nós recebemos da Deusa, Deusa Iemanjá, então essa parte veio do mar, então 85% nós precisamos de sal, né [...]"*¹³

A CONSCIÊNCIA ÉTNICA E O PRECONCEITO DOS JAPONESES

O descendente de okinawano José Roberto Miney, relata que passou a se interessar pela culinária e pela cultura de Okinawa depois de adulto. Nas suas

lembranças da infância permaneceu a imagem dos avós como seres sobrenaturais, estranhos e meio etéreos:

*"[...] eles moravam em Paranaguá, não sei se eu entrei naquele clima de reverência, com relação aos meus avós e pelo fato de eles morarem longe e pelo fato de tudo ser muito diferente com eles, até o cheiro da casa deles era diferente do cheiro da minha casa, uma coisa assim marcadamente japonesa. Então tinha assim cheiro de incenso, de alga, uma coisa assim, aquilo sempre me chamou muito a atenção. A impressão que eu tinha, que eu estava indo para outra dimensão e estava conversando com deuses, sabe assim, porque os dois eram muito imponentes e era essa basicamente a relação que eu tinha, era como se eu tivesse falando com seres sobrenaturais"*¹⁴

Os okinawanos são considerados um mundo à parte pelos japoneses. Um descendente de okinawanos relatou-nos que os jornais japoneses publicam poucas matérias sobre eles. Talvez tenha sido este um dos motivos de terem criado o seu próprio jornal – Utiná Press: Brasil-Okinawa, em 1998. E que, antigamente, japoneses de outras províncias não aceitavam casamentos de suas filhas com okinawanos.

José Roberto Miney narrou-nos de que maneira passou a ter consciência de que era descendente de okinawanos e do preconceito dos japoneses em relação aos okinawanos e a seus descendentes:

"A minha percepção é não acadêmica, de vivência [...] de quando eu morava em São Paulo ou em lugares onde havia uma comunidade japonesa forte. Então, a primeira coisa que a pessoa dizia era: 'você é descendente de Okinawa?', aí eu chegava para minha mãe e dizia assim: 'Eu sou descendente de Okinawa? O que é que isso quer dizer?' Ela: 'porque seus avós são de Okinawa e tudo'. Posteriormente que eu comecei a entender um pouco melhor essa conotação, e da diferença, vamos dizer assim, que os japoneses fazem, acho que eles têm até uma certa visão, hoje

*em dia eu não sei como é que é, mas originalmente preconceituosa com relação aos descendentes a quem é de Okinawa, mais ou menos parecida, a mesma relação que o Sudeste tem com o Nordeste do Brasil, acho que fala assim: 'aí, ele é de Okinawa' é a mesma coisa que o paulistano dizer: 'ele é baiano', sabe. Mesmo biotipicamente nós somos diferentes, quem é de Okinawa tem mais pelo, tem barba, tem cabelo mais enrolado, olho maior, tem prega no olho, os japoneses não"*¹⁵

O nissei teve mais contato com a cultura okinawana através dos pais, escolas e associações recreativas rurais. Mas com o apoio das famílias, muitos saltaram do campo para as cidades, ingressando nas universidades. Os imigrantes do campo ou da cidade investiram na educação de seus filhos. A partir dos anos 1960, o nissei constituiu-se numa parcela significativa da população universitária paulista. No ambiente universitário passaram a ter mais contato com a cultura brasileira, gerando algumas crises de identidade. É o que bem expressa o depoimento de Olga Futema:

"Há um momento, eu acho que no final da infância, pré-adolescência que você começa a descobrir que não é tão bipolar como Brasil – Japão, que você é algo que mais tarde vai saber que é o terceiro elemento, que você carrega em você ainda uma outra cultura, isso numa cabeça pré-adolescente dá um bom samba né. Você tem um compromisso de ser mais brasileira que você puder, por uma questão de afirmação. Você não pode enfim descartar porque é impossível a sua cultura de origem e você tem ainda uma outra cultura de referência, do que é bom e do que é reconhecível por essa sociedade brasileira, que no caso era a cultura japonesa, isso é um terreno pra crise sem dúvida, porque só pra você ter uma idéia, na esfera do comportamento isso nós estamos aproximando da década de 60, é uma confusão muito grande, porque em termos de comportamento de uma menina, filha de okinawanos, mas que

aos olhos brasileiros é japonesa, ela é cobrada em termos de ter um comportamento, na colônia, na comunidade okinawana é suposto dela ter ainda um outro comportamento mais fechado, mais agregado e com sonhos que caibam dentro daquela colônia, por exemplo casar-se com homem okinawano. E do ponto de vista da sociedade brasileira, num momento como aquele a gente tinha que, enfim, que despirocar completamente, e de não ser exatamente uma pessoa normalzinha. Então eu acredito que sim, eu acho que, não eu, mas toda uma geração das pessoas que dispuseram a pensar sobre isso, eu acho que houve crise sim, não dramática, nenhum drama, mas assim de escolhas sabe, do que eu quero ser, ou melhor, como é que eu posso combinar todos esses modelos que são tão diferentes, eu acho que foi um momento assim de um enorme questionamento, né".¹⁶

Podemos considerar o depoimento de Olga como um testemunho de uma geração, percebemos como a questão da identidade se coloca para esses jovens da primeira geração de descendentes que chegaram às portas da universidade, e de que maneira ela é construída. Para Olga, descobrir que não era só bipolar, Brasil-Japão e que carregava um terceiro elemento foi, sem dúvida, terreno para crise. Houve um questionamento, um dilema de como poderia combinar três modelos tão diferentes: ser brasileira por afirmação, não podendo descartar, porque impossível, a cultura de origem, e tendo ainda uma cultura de referência – a japonesa – reconhecível pela sociedade brasileira. Tudo isso somado a mudanças de comportamento ocorridas nos anos 60 no Brasil e no mundo.

ESPÍRITO UCHINANCHU

Os okinawanos criaram em São Paulo uma verdadeira rede de relações. Houve a concentração de pessoas da mesma região, cidade ou aldeia, nos mesmos bairros da capital. De acordo com Jorge Hanashiro, este espírito de união vem de Okinawa, das condições da natureza

inóspita da ilha (clima semitropical com montanhas vulcânicas ao norte e recifes ao sul), dos tufões que passam pela ilha, nos meses de julho, agosto e setembro. Este forte sentimento de pertencimento ao grupo o ajudou a vencer as dificuldades na nova terra e a preservar a sua cultura Uchinanchu¹⁷.

Esse espírito Uchinanchu foi passado para os descendentes e, hoje, ele se reforça, em nível mundial, com a organização de encontros anuais promovidos pelo governo de Okinawa, com a participação de representantes de vários países.

* Sônia M. de Freitas é Doutora em História Social/USP e Coordenadora do setor de História Oral do Memorial do Imigrante/Museu da Imigração da Secretaria da Cultura do Estado de São Paulo, Brasil.

NOTAS

- 1- Este texto é uma adaptação de um dos capítulos da tese de doutorado em História Social: *Falam os imigrantes: memória e diversidade cultural em São Paulo*, defendida na FFLCH/USP, em 2001.
- 2- Okinawa-ken, província japonesa, é um arquipélago situado no extremo sul do Japão, composto de 160 ilhas (Okinawa, Miyako, Yaeyama e adjacentes), das quais apenas 40 são habitadas. Estudos indicam que a etnia okinawana seja uma mistura de povos oriundos do Japão e Sudeste da Ásia, que ocuparam aquelas terras há cerca de 12 mil anos (Yamashiro, 1997).
- 3- Em nossa pesquisa, a partir de contato estabelecido com a comunidade, através de suas associações e lideranças, foram realizadas 14 entrevistas com imigrantes e seus descendentes, bem como aplicados 50 questionários direcionados a okinawanos que delas participam.
- 4- Depoimento de Jorge Seiken Hanashiro à autora, em 31/8/1999, como diretor do Centro Cultural Brasil-Okinawa.
- 5- Idem.
- 6- Depoimento à autora, em 24/8/1999.
- 7- Sobre o tema ver Moraes, 2000; o autor, utilizando fontes históricas, fez uma versão jornalística da história da Shindo Renmei.
- 8- Cf. 'O futuro da Associação Okinawa Kenjin do Brasil e seus setores'. In: *Imigração okinawana no Brasil*, p. 128.
- 9- Devido ao clima tropical, quente e úmido, os camponeses de Okinawa usavam quimonos feitos de fibra de bananeira (*bassajin*), por ser leve e refrescante. A classe nobre usava o *bingata*, feito de seda colorida, com estampas

de flores.

10- A comunidade japonesa denominada de nikkei inclui o issei (imigrante), nissei (filho), sansei (neto), yonsei (bisneto), gosei (tataraneto).

11- De 1945 a 1972, Okinawa esteve sob o comando dos EUA, que ali ainda mantêm instalações militares e milhares de tropas. Alguns nissei se manifestaram contrários à presença americana na ilha.

12- Depoimento à autora, em 30/5/2001, como diretor da Associação Okinawa Kenji do Brasil.

13- Depoimento à autora, em 9/1999.

14- Depoimento à autora, em 30/9/1999

15- Idem

16- Depoimento à autora, em 1/9/1999.

17- Uchinanchu significa okinawanos no dialeto.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- FREITAS, Sônia Maria de
(2000) *História Oral: possibilidades e procedimentos*. São Paulo: Humanitas-FFLCH/USP/ Imprensa Oficial.
- ASSOCIAÇÃO Okinawa Kenjin do Brasil
(2000) *Imigração Okinawana no Brasil: 90 anos desde Kasato Maru*. São Paulo, Associação Okinawa Kenjin do Brasil.
- PREFEITURA de Okinawa
(1992) *La cultura de Okinawa*. Okinawa, Prefeitura de Okinawa.
- MIYAGUI, Shosei
(1998) *Okinawa: história, tradições e lendas*. São Paulo, Oliveira Mendes.
- MORAIS, Fernando
(2000) *Corações Sujos*. Companhia da Letras, São Paulo.
- PAIVA, Odair da Cruz
(2002) *Colonização e (des)povoamento: intervenção governamental e reordenação fundiária no Litoral Sul e Vale do Ribeira de Iguape nos anos 1930/40*. São Paulo, Edições Pulsar.
- SATOMI, Alice Luni
(1998) *As gotas de chuva no telhado: música de Ryukyu em São Paulo*. Salvador: Universidade Federal da Bahia, 1998. (Tese de Mestrado em Música-Etnomusicologia).
- UCHIYAMA, Katsuo et alli
(1991) "Emigração como política de Estado". In: *Uma epopéia moderna: 80 anos da imigração japonesa no Brasil*. São Paulo, Editora Hucitec/Sociedade Brasileira de Cultura Japonesa.
- YAMASHIRO, José
(1996) *Trajeto de duas vidas: uma história de imigração e integração*. São Paulo, Aliança Cultural Brasil-Japão/Centro de Estudos Nipônicos-Brasileiros.
- YAMASHIRO, José
(1997) *Okinawa: uma ponte para o mundo*. São Paulo, Cultura.

Estrangeiro – Gringo – Brasileiro

Aproximação e afastamento entre brasileiros e não-brasileiros

*Thaddeus Blanchette**

No pensamento popular brasileiro, o conceito de “étnico” se refere ao que não é completamente brasileiro, mas que existe em território brasileiro. Quando “étnico” é aplicado às conglomerações humanas, ele referenda formas de vida social que são marcadamente diferentes daquelas entendidas como brasileiras, mas que fazem parte do cotidiano nacional. Se aplicado aos objetos, idem: a comida étnica é aquela que, por uma razão ou outra, não consideramos como completamente brasileira, mas que podemos degustar no Brasil. Podemos dizer então que, para ser étnico, uma pessoa, objeto, ou fenômeno há de sinalizar uma ligação dupla, uma conexão simultânea com o Brasil e também com uma outra entidade considerada como não-brasileira. O étnico tem a ver com que está no Brasil, mas que também é estranho ao Brasil.

Hoje em dia, “étnico” também é popularmente usado para indicar pessoas e fenômenos não necessariamente reconhecidos como tendo origem no “estrangeiro”. O caso da arte “étnica” afro-brasileira ou indígena é um exemplo disso. Tipicamente, porém, étnico está ligado ao estrangeiro no pensamento popular, tido como o resultado de uma aproximação inacabada e/ou parcial

deste com o Brasil. Nessa visão de mundo, ele se transforma em étnico através de sua incorporação ao novo país. Vale a pena, então, indagar o que é um estrangeiro e como ele é incluído no Brasil.

estrangeiros e gringos

Em primeiro lugar, “estrangeiro” é um termo que costuma ser usado para unificar uma série de possibilidades sociais que não são nada unificadas na vida cotidiana. Pensamos em “estrangeiro” como uma classificação social, quando ele é, de fato, uma classificação jurídica. Quem não nasce no Brasil e não tem pais brasileiros é, por definição, estrangeiro e terá que entrar em *terras brasilis* sob a bandeira de outro Estado nacional, como súdito e não como cidadão do Estado brasileiro.

No plano social, porém, nem todo estrangeiro é tão fora do comum assim: não estranhamos de maneira igual os diversos que vivem entre nós. Eu diria mais: nem todos os que são estrangeiros permanecem estranhos. Um deles pode se tornar familiar e isto é uma das muitas, mas talvez a mais básica, das contradições com as quais os Estados Nacionais se confrontam quando se

embrenham em tentativas de organizar o movimento e a permanência de indivíduos dentro de suas fronteiras. As ordenações sociais entre nativos e estrangeiros, criadas e mantidas através de laços de interesse e afetividade, não seguem a mesma lógica da cidadania empregada pelo Estado-Nação. Elas são frutos de uma aproximação que traz o estranho para dentro de nosso círculo social e, através desse movimento, o torna mais familiar. Dessa forma, o estrangeiro pode deixar de ser tão estranho e vir a ser condicionalmente aceito como um de nós.

Todavia, no plano social, um estrangeiro nunca conseguirá ser classificado completamente como nativo. A noção popular da identidade nacional pode ser descrita como um elo indissolúvel e natural entre o indivíduo e a sua terra natal. Mesmo depois de décadas de residência no Brasil e até depois de sua naturalização como cidadão brasileiro, supõe-se que quem não nasceu brasileiro é ainda produto de seus primeiros anos de criação. Essa condição social do estrangeiro também se situa em franca contradição à lógica do Estado-Nação, que claramente estipula passos jurídicos que transformam o estrangeiro, primeiro, em residente; depois, em cidadão naturalizado. Nessa última etapa, o

estrangeiro teoricamente se transforma total e completamente em cidadão, sendo que, constitucionalmente, quase nada o distingue de seus concidadãos nativos. No plano da vida cotidiana, porém, quem não nasceu brasileiro, nunca o é completamente. Nas palavras de Abdelmalek Sayad "...uma presença naturalizada jamais [é] uma presença natural" (Sayad, 2000: 21).

No Brasil, a meu ver, as diferenças entre os planos jurídico e social estão refletidas nos léxicos burocráticos e populares. A burocracia estatal brasileira lida com estrangeiros, mas os brasileiros, no dia-a-dia, tendem a lidar com gringos.

O termo "gringo" causa risadas entre meus amigos e colegas. É de se esperar, pois a palavra tem algo que evoca o ridículo. É só falar, para fazer aparecerem visões de caipiras americanos, queimados pelo sol, vestindo camisetas e *shorts* de padrão florido, tirando fotos do cume do Corcovado, enquanto suas meias pretas de poliéster escorregam sobre os seus chinelos de couro patenteados. O impacto visceral de tal visão é de provocar risadas, no mínimo.

A palavra "gringo" pode ser politicamente incorreta nesses tempos de sensibilidade étnica acentuada, mas creio que é adequada para descrever os grupos que observo no meu trabalho de campo: anglo-americanos vivendo no Rio de Janeiro. A maioria de meus informantes está ciente do fato de que o termo não é geralmente usado como insulto no Brasil e o reconhecem como um denominador para "estrangeiro" em geral. Por isso, eles se chamam assim com a maior naturalidade e aplicam sem preconceitos o termo aos outros estrangeiros. Tampouco se sentem insultados quando brasileiros os chamam de "gringos" – a palavra é usada em conversas entre brasileiros e estrangeiros de forma surpreendentemente natural. Mas se "gringo" não é um insulto no Brasil, o que é então?

a etimologia de "gringo"

Primariamente, o sentido da palavra "gringo" está na dependência do contexto em que ela é empregada. Na sua base, ela quer dizer "estrangeiro" – qualquer estrangeiro – mas como vamos ver, nem todos os estrangeiros são igualmente gringos.

Em primeiro lugar, "gringo" é um marcador identitário referente à linguagem falada.

As teorias relativas à etimologia da palavra são bastante diversas. Em *Sobrados e Mocambos*, (Freyre, 1936: 460), Gilberto Freyre teoriza que a palavra originalmente foi utilizada no Brasil Colonial como rótulo para mascates ciganos, vendedores itinerantes de escravos. Com a abertura dos portos e a subsequente entrada de comerciantes estrangeiros no Brasil – principalmente os ingleses – o termo naturalmente foi transferido para os estrangeiros em geral. Com todo o respeito ao Freyre, porém, aparentemente a palavra esteve em uso na Península Ibérica e na América Latina, no mínimo, desde o final do século XVIII e não somente para descrever ciganos e mascates...

De acordo com o *Diccionario* do historiador espanhol Terrenos y Pando, compilada em torno de 1780, a palavra "gringo" é, em Málaga, o que eles chamam de estrangeiros que têm um certo tipo de sotaque que profere a fala da língua espanhola com facilidade e espontaneidade" (Coffman, 1997). As raízes originais da palavra talvez se encontrem em "griego" ou "grego" e, ironicamente, a língua inglesa tem uma frase de origem semelhante: "*It's Greek to me*", ou seja, "Para mim, é grego," enunciada em situações de incompreensão extrema. A única coisa que pode ser dita com respeito à etimologia de "gringo", então, é que ela provavelmente se refere, na origem, aos

estrangeiros de fala excepcionalmente estranha. Ou, como Freyre afirma, "estrangeiros... exóticos, ordinariamente pouco familiarizados com a língua da terra" (Freyre, 1936: 60).

Podemos afirmar que, em seu sentido mais básico, "gringo" é utilizado hoje no Brasil de forma surpreendentemente parecida com a maneira pela qual era usada na Península Ibérica dois séculos atrás. A associação preferencial do termo com estrangeiros do norte da Europa e da América do Norte se dá parcialmente pelo fato de que esses grupos falam línguas cuja base principal não é o latim – "estrangeiros com certo tipo de sotaque", como diria Terrenos y Pando. Ademais, seu uso nesse sentido não é limitado para demarcar somente estrangeiros: brasileiros também podem ser gringos. Como Dra. Giralda Seyferth salienta, os "lusu-brasileiros" do litoral de Santa Catarina ainda chamam os teuto-brasileiros do interior de "gringos". No Museu Nacional, por exemplo, onde estudo como doutorando, uma vez observei um vigia carioca chamar uma garçonete pernambucana de "gringa". Quando lhe perguntei por que, ele me explicou: "Aqui no Brasil, chamamos de gringo quem não fala que nem a gente".

gringo é quem parece

Existem alguns outros aspectos de "gringo" que vão além das lingüísticas, porém. O termo é especialmente aplicado a certos estrangeiros com determinada fisionomia e nacionalidade: anglo-americanos e pessoas do norte da Europa setentrional atraem mais para si a palavra, especialmente se forem brancos, de olhos e cabelos claros. Asiáticos e africanos quase nunca são tidos como gringos e os cidadãos dos outros países da América Latina são raramente classificados assim.

Minha informante Carla, por exemplo, embora americana, raramente

é chamada de “gringa”, pelo fato de ter pele morena, cabelos pretos lisos e traços de indígena americana. Amber, embora seja uma inglesa bem pálida, é pequena e tem olhos castanhos e cabelos escuros. Conseqüentemente, ela raramente ouve a palavra “gringa” sendo aplicada a si mesma, a menos que abra a boca para falar. Amy, porém, uma americana loura, alta e de olhos azuis, é freqüentemente chamada de “gringa”, até na rua, por estranhos. Amy atrai tanto esse tipo de atenção que Amber reluta em ser vista em público com ela, embora as duas sejam amigas.

Podemos ver, então, que estrangeiros, cujas aparências se aproximam de uma definição ideológica do tipo físico brasileiro, tendem a escapar da classificação “gringo”, a menos que abram as bocas para falar. Cabelos, pele e olhos mais escuros, estatura menor (particularmente nas mulheres), roupas e corte de cabelo que não contrariem a moda local são todos marcadores de brasilidade. Seria tentador dizer, então, que “gringo” é uma categoria congruente com “branco”, mas a verdadeira interação dos elementos físicos tidos como marcadores de “gringuidade” é bastante complexa.

Por exemplo, quando eu corto meus cabelos em estilo *punk*, visto uma camiseta velha e manchada e uso sapatos sujos ou rasgados, sou tão reconhecível como um gringo que até pessoas estranhas se aproximam de mim na rua falando inglês. Quando, porém, boto lentes de contato coloridas – de cor castanha – tinjo meus cabelos de preto e tomo cuidado para me vestir com roupas novas e limpas, raramente sou apontado como tal, a menos que alguém perceba o meu sotaque. Também tenho observado que os americanos e britânicos afro-descendentes, quando se vestem de forma exageradamente diferente, são tão aptos a serem chamados de “gringo” quanto qualquer loirinho de olhos azuis. Além disso, minha colega Ana Paula da Silva, que tem trabalhado com imigrantes

moçambicanos, me avisa que seus informantes, todos negros, são também chamados de “gringos” pelos cariocas ao seu redor.

o “gringo” como imperialista

Embora geralmente inócua, a palavra “gringo” também pode ser usada como uma categoria acusatória. Hoje em dia, ela tem uma ligação preferencial no Brasil com o conceito de “imperialismo”. Novamente, qualquer estrangeiro é um gringo, mas gringos verdadeiros – o tipo historicamente associado com a palavra em revistas populares da esquerda – vêm de países que são popularmente vistos como exploradores. Quando Raul Seixas cantava “*Dar lugar pros gringo entrar/ Esse imóvel está pra alugar*, ele não queria propor – mesmo que sarcasticamente – a liquidação eventual do Brasil pelos moçambicanos e argentinos.

Podemos ver, claramente, esse aspecto “imperialista” de “gringo” nas teorias populares equivocadas sobre as origens da palavra. A primeira e mais comumente enunciada é que “gringo” vem de “*green go*”. A teoria é que alguns civis nativos e valentes (vietnamitas ou mexicanos, dependendo da versão da história) se opuseram às tropas invasoras americanas com gritos de “*Green go [home]!*” A história é obviamente apócrifa por duas razões: primeiro, “gringo” estava em uso bem antes que os EUA invadissem o México (e *muito* antes da guerra do Vietnã); segundo, os uniformes usados pelos soldados americanos, em ambas as invasões do México não eram verdes, mas azuis, cinzas ou caqui (isto é, a cor da poeira).

Uma segunda teoria, proposta pelo historiador inglês W.H. Koebel, recebeu um certo apoio de Gilberto Freyre em *Sobrados e Mocambos*. De acordo com ela, marujos ingleses (ou soldados

americanos) foram ouvidos cantando “*Green Grow the Rashes, Oh!*”, uma canção escrita pelo poeta escocês Robert Burns. O coro da canção se transformou num apelido para estrangeiros, do mesmo jeito que o hábito inglês de mandar as coisas e as pessoas para o inferno (“*goddamn*”) derivou no apelido “*godeme*” no Brasil (Freyre, 1936: 60-61).

Embora não duvide que soldados americanos e/ou marujos ingleses tenham cantado “*Green Grow the Rashes...*” em suas viagens à América do Sul (provavelmente não a versão de Burns, mas sim a canção popular e pornográfica, na qual o poeta baseou seu trabalho posterior), o termo, novamente afirmamos, estava em uso bem antes que os americanos ou os ingleses se envolvessem no continente.

A terceira teoria foi a minha predileta por vários anos, pois foi relatada por meu velho professor de História da Política Estrangeira Americana. A teoria postula que uma antiga gíria americana para o dólar – “*greenback*” – transferiu-se para os americanos e anglo-falantes em geral. Infelizmente, o termo “gringo” existia bem antes da coloração verde do dólar americano...

O que está presente em todas as teorias populares apresentadas acima é que “gringo” foi inventado em reação à expansão comercial ou militar anglo-americana na América Latina. Atual e popularmente, “gringo” – particularmente se for aliado com outros adjetivos depreciatórios – pode também ser uma categoria acusatória, uma maneira não de se aproximar de um estrangeiro, mas de repeli-lo como sendo o “Outro”. Nesses momentos, é a referência à exploração imperialista que o acusador busca salientar.

o gringo como forasteiro

Como podemos ver, então, “gringo” é uma palavra que significa o que não é

brasileiro e que tem pouca esperança de algum dia vir a ser. É um termo contextual que corresponde a uma série de características físicas, culturais e políticas idealizadas, que formam a base de um estereótipo. Ademais, essas características têm contraparentes, delineando um mapa ideológico de como deve ser o brasileiro. Uma lista parcial das características tidas como “gringas” incluiria o seguinte:

- Não-nascido no Brasil
- Os pais não são brasileiros
- Falante de uma língua estrangeira
- Pele, olhos e cabelos claros
- Cidadão de uma nação “imperialista”

Características tidas como “brasileiras”, então, seriam:

- Nascido no Brasil
- Os pais são brasileiros
- Falante de português
- Pele, olhos e cabelos escuros
- Cidadão brasileiro

Na medida em que as ações e a aparência de um indivíduo correspondem, num maior número, às características de uma ou outra destas listas, é mais provável que o rótulo “brasileiro” ou “gringo” seja aplicado a ele. Nota-se que, sob esse aspecto, “gringo” não é uma palavra exclusivamente direcionada aos estrangeiros, como delineamos antes: o fato de um indivíduo ter apenas uma das características listadas acima como “gringas” é, às vezes, suficiente para ele receber o apelido.

Há um aspecto final de “gringo” que merece a nossa atenção, porém. Essa qualidade não é imediatamente óbvia, mas é a base da caracterização que vem implícita na palavra. Apesar do gringo não ser nosso, ele certamente está entre nós.

O uso popular e contemporâneo da palavra não faz distinção alguma entre turistas, homens de negócios e eventuais imigrantes. Historicamente, porém, “gringo” é associado àqueles estrangeiros de presença mais persistente. É só lembrar que Terrenos

y Pando escreve que a palavra se refere aos estrangeiros que têm um sotaque que dificulta a fala espontânea do espanhol – tal descrição presume que os gringos falam, pelo menos, *um pouco* de espanhol. Um gringo, então, também pode ser definido como um estrangeiro que está envolvido num processo de aproximação com o Brasil. Uma aproximação cautelosa, talvez, mas um movimento que, definitivamente, o traz mais para perto.

Nesse sentido, o “gringo” é quase congruente com o “estrangeiro” definido por George Simmel em um artigo de 1908. O próprio título desse artigo apresenta certas confusões etimológicas, porém. Originalmente publicado em alemão como “Der Fremde”, ele foi traduzido para o inglês como “The Stranger” e posteriormente para o português como “O estrangeiro”. Esta última tradução é, talvez, a mais infeliz, pois “fremde” e “stranger” são conceitos muito mais parecidos com “gringo” que “estrangeiro”: eles querem dizer “o que nos é estranho” e não, necessariamente, o que vem de um país diferente.

Em primeiro lugar, não é qualquer estrangeiro que é um “fremde”. Simmel caracteriza o “fremde” como aquela figura que reúne o movimento e a fixação, o afastamento e a proximidade. O “fremde”, como o gringo, aproxima-se de nós: ele vem de outro lugar para se fixar aqui. Diferente do estrangeiro, ele não existe no abstrato, mas só na medida em que se infiltra entre nós, sendo membro de nosso grupo e simultaneamente nos confrontando com a sua diferença. Nas palavras de Simmel, ser “fremde” “é uma forma específica de interação... os habitantes de Sírius não são exatamente fremde para nós.... [pois] eles nem existem para nós, estando além da proximidade ou afastamento” (Simmel, 1908: 143-144).

O “fremde” ocupa, então, um espaço contraditório de existência, marcado por aproximações e distanciamentos simultâneos. Em suas interações conosco, ele se aproximará, na medida

em que compartilhemos características específicas e se afastará, na medida em que só viermos a ter em comum características mais gerais. Nos dois pontos extremos desse espaço, ele deixa de ser “fremde”. Se for distante demais, compartilhando conosco só as características mais gerais (como a nossa humanidade biológica), ele por definição deixará de ter um relacionamento positivo conosco e será visto apenas como o alienígena. Se o “fremde” aproximar-se demais, forjando mais e mais relacionamentos que o comprometam com os nossos interesses mais íntimos, ele será capaz de se tornar um membro da nossa família, e deixará de ser estranho.

É essa característica do “fremde” que me ajuda a explicar a aplicação – ou não – do termo “gringo” a diferentes grupos de estrangeiros e brasileiros, tanto no abstrato quanto no particular. Abstratamente, ele tende a não ser aplicado justamente àqueles grupos que são considerados estranhos ou familiares demais frente à definição ideológica da nação brasileira. Esses grupos incluem asiáticos, africanos e outros povos da América Latina. Ele é preferencialmente usado para marcar grupos que são simultaneamente familiares e estranhos: americanos, franceses, ou teuto-brasileiros. Seguindo essa lógica, seria muito mais comum um brasileiro chamar de “gringo” um canadense do que um argentino, por exemplo.

No plano das relações particulares, o gringo tende a perder sua condição de “fremde” na medida em que ele forja relacionamentos primários com pessoas e fenômenos tidos como essencialmente brasileiros. Através de alianças ostensivas com símbolos do projeto nacional brasileiro e, particularmente, através da aculturação (entendida aqui como a aprendizagem de novas categorias culturais sem que haja necessariamente a exclusão das antigas), ele consegue, pelo menos condicional e temporariamente, ser brasileiro. Vale a pena, neste ponto, voltar às nossas

considerações originais a respeito da interação entre noções populares e jurídicas sobre o estrangeiro e, particularmente, sobre como ele pode ou não ser integrado à nação.

gringos como brasileiros

Ernest Renan compreendeu a essência de nação quando disse que “[uma] nação é uma alma, um princípio espiritual.”

“Duas coisas, que são na verdade uma só, constituem essa alma... A primeira é a posse de um rico legado comum de memórias, a outra é o consentimento nos dias de hoje, o desejo de viver juntos, a vontade de perpetuar o valor da herança recebida de uma forma não-dividida,... A existência da nação é, se me permite a metáfora, um plebiscito diário...” (Renan, 1990: 86. Tradução minha).

Ou, como disse Ernest Gellner, uma nação é feita pela vontade política e pela cultura (Gellner, 1983: 53). De acordo com ele, dois homens podem ser descritos como sendo da mesma nação se eles compartilham a mesma cultura e se eles se reconhecem como parte da mesma nação.

Todavia, a noção popular de identidade nacional pode ser descrita como um elo indissolúvel e natural entre o indivíduo e a sua terra natal. Como observa Richard Handler em seu estudo sobre o nacionalismo em Quebec, “é pensado que a terra nativa seja perpetuamente atraente.” Dentro dessa visão da nacionalidade, a decisão de morar longe de sua terra de origem é suspeita, pois isso significa alterar atributos pessoais tidos como “naturais”. A escolha é vista como sendo secundária à essência: “Qualquer tentativa de impor novos hábitos a si mesmo está predestinada a falhar.” (Handler, 1988: 34-35).

Porém, essa visão nos apresenta algumas dificuldades, a mais grave

sendo o fato de que dois homens da mesma nacionalidade podem, de fato, ser mais distantes em termos culturais, políticos e econômicos que dois cidadãos vindos de dois países inimigos (Weber, s/d: 324). Além disso, a identidade cultural de um indivíduo é algo que pode ser modificada por suas escolhas. Nas palavras de Michael Banton, “Ninguém é obrigado a ser membro do mesmo [grupo] étnico ou religioso de seus pais, pois se o indivíduo é suficientemente determinado, pode se separar dessa identidade e se integrar com qualquer outro grupo.” (Banton, 1977: 169). Colocando de lado todas as considerações sobre mudanças conscientes, a cultura é também algo sujeito à transmissão inconsciente. Ao lado da noção durkheimiana do contágio do sagrado, podemos estipular um “contágio do profano”, algo que é até reconhecido por Abdelmalek Sayad:

“Não se habita impunemente um outro país, não se vive no seio de uma outra sociedade, uma outra economia, em um outro mundo, em suma, sem que se sofra mais ou menos intensa e profundamente, conforme as modalidades do contato, os domínios, as experiências e as sensibilidades individuais, por vezes, mesmo não se dando conta delas...” (Sayad, 2000: 14).

Os estilos de vida e os códigos de conduta tendem a ser aprendidos pelos indivíduos neles imersos. Essa absorção não é menos real por ser, em grande parte, inconsciente.

Então, se ambas – a “cultura compartilhada” e a “vontade” – são pré-requisitos necessários da nacionalidade, as questões referentes à “vontade” (ou à política) são de importância primária em processos de transformação de identidade nacional, pois a cultura pode ser aprendida, mas ser aceito ou não como concidadão é algo definido por outras pessoas. A vontade, estipulada por Gellner, pode ser tida como o reconhecimento mútuo de duas pessoas de que pertencem à mesma nação. O que acontece, porém, quando um gringo

recebe seus “documentos brasileiros”, sendo “naturalizado” como membro da nação brasileira? Ele terá, de fato, a mesma nacionalidade que seus concidadãos nascidos aqui? A resposta é, aparentemente, negativa: não importando o que o governo tenha dito, é preciso que ele seja reconhecido como brasileiro também pelos outros cidadãos.

Mesmo quando um gringo é legalmente residente no Brasil – ou é até um cidadão naturalizado – ele ainda dificilmente será visto como um brasileiro. Como disse Anthony Smith, “...os recém-chegados, embora cidadãos formais, nunca [podem] ser parte do *pays real*, da comunidade solidária dos residentes por nascimento,” não importa como tentem ultrapassar essa barreira (Smith, 1986: 136).

Todavia, uma forte associação entre um gringo e fenômenos ou pessoas vistos como essencialmente brasileiros pode, às vezes, efetuar uma transferência, temporária e condicional, da categoria de “gringo” para a de brasileiro. Um exemplo excelente disso é Charles Miller, fundador do futebol brasileiro, filho de pai escocês e mãe anglo-brasileira, frequentemente descrito por comentaristas brasileiros como “um brasileiro com nome anglo-saxão”.

A maneira mais fácil de um gringo adquirir o *status* de “brasileiro” é através da construção de elos sociais vistos como permanentes e primários com brasileiros (o casamento é particularmente privilegiado, nesse sentido). Obviamente, o gringo que faz isso se aproxima do “bom imigrante”, como se vê definido pelas ideologias brasileiras de assimilação e miscigenação delineadas por Giralda Seyferth (Seyferth, 2000). Nesses casos, o termo “gringo” deixa de ser uma classificação social que marca a distância e se transforma em um termo afetivo que pode indicar a inclusão. Um gringo que reduz sua alteridade, associando-se quase exclusivamente com brasileiros, falando português

fluentemente e demonstrando uma certa habilidade em manipular as categorias nativas tidas como brasileiras será frequentemente descrito por seus colegas e amigos brasileiros como “um gringo que é mais brasileiro que muitos brasileiros”.

É importante reconhecer porém que, mesmo nesses casos, o indivíduo em questão não será universalmente reconhecido como “brasileiro”, revertendo ao simples estado de “gringo” quando lidar com pessoas que não sabem com quem estão falando, ou com quem ele venha a entrar em conflito. De acordo com Giralda Seyferth, no Brasil, um estrangeiro que se esforça a ser política e socialmente integrado na sociedade nacional terá que constantemente “demonstrar sua condição inequívoca de brasileiro – isto é, de assimilado” (Seyferth, 2000: 49). No momento em que os “crachás” utilizados para indicar seu status de assimilado não forem mais legíveis, ele voltará a ser um gringo.

O problema com o projeto de assimilação, todavia, é o fato de que o estado de assimilado não é claramente definido e nunca pode ser total. Nem todo mundo está de acordo sobre quais características e categorias culturais são definitivamente “brasileiras”. Como Fredrik Barth nos alerta, em sociedades complexas, a cultura é distributiva; compartilhada por uns e não por outros (Barth, 2000: 128). Porém, quando um brasileiro demonstra ignorância sobre uma determinada categoria cultural tida por alguns de seus compatriotas como essencialmente brasileira, a explicação para essa ignorância é buscada ‘descendo’ à estrutura segmentar que compõe a identidade brasileira. Em outras palavras, a pessoa não sabe, pois não é da mesma região, estado, cidade, bairro, turma, crença religiosa, torcida organizada de futebol etc. que seus interlocutores. A ignorância de um gringo em semelhante situação é quase sempre remetida à divisa segmentar entre brasileiro/não-brasileiro. Portanto,

qualquer “falta” em um gringo dos elementos culturais ditos brasileiros tende a se transformar num marcador de fronteira étnica, no sentido dado por Barth (1969).

conclusão

Como pudemos ver, “gringo” é uma classificação identitária que tende a perdurar, mas que está sujeita a sucessivas modificações e deslocamentos. Em determinados momentos, é uma acusação; em outros, quase uma marca de afeto. Às vezes, o termo é usado para referendar todo o mundo não-brasileiro; às vezes, é tido como indicador só de estrangeiros brancos e imperialistas. “Gringo” significa inclusão e também afastamento. É um termo, enfim, cujo significado é altamente contextual. Diferente de “estrangeiro”, portanto, cujo significado é parcialmente congelado pelo discurso do Estado-Nação, “gringo” pode ser e é empregado popularmente para descrever uma vasta gama de posições sociais ocupadas por (supostos) não-brasileiros no Brasil.

Ele é também um termo que marca a transição. O gringo se engaja com o Brasil e não é meramente um observador; nesse engajamento, existe a possibilidade de, se não se tornar brasileiro, pelo menos vir a se tornar mais familiar para alguns brasileiros. Há algo do “significador flutuante” de Lévi-Strauss (1950) no gringo: não são nossos, nem as coisas que eles trazem. Podemos utilizá-los, porém, transformando-os eventualmente; trazendo-os para o nosso lado da equação. No decorrer do tempo, chegaremos até a esquecer que eles foram, uma vez, gringos. É nessa transformação final que o gringo se encontra com o brasileiro étnico.

* *Thaddeus Blanchette é Doutorando em Antropologia Social / Museu Nacional-UFRJ.*

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BANTON, Michael
(1977) *The Idea of Race*. London, Travistock.
- BARTH, Fredrik
(2000) “A análise da cultura em sociedades complexas.” (1989). In: LASKE, Tomke (org.), *O Guru, O Iniciador e Outras Variações Antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa.
- BARTH, Fredrik
(2000) “Introduction”. (1969) In: *Ethnic Groups and Boundaries*. George Allen & Unwin.
- COFFMAN, J.H.
(1997) *Honduras This Week Online*, #39. January 25th, www.marrrder.com/htw/jan97/editorial.htm.
- GELLNER, Ernest
(1983) *Nations and Nationalism*. London, Blackwell.
- HANDLER, Richard
(1988) *Nationalism and the Politics of Culture in Quebec*. Madison, The University of Wisconsin Press.
- LÉVI-STRAUSS, Claude
(1950) “Introdução: A Obra de Marcel Mauss.” In: (1974) *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: EDUSP.
- RENAN, Ernest
(1990) “What is a Nation?” In: BHABHA, H.K. (ed.) *Nation and Naration*. London, Routledge.
- SAYAD, Abdelmalek
(2000) “O Retorno.” In: *Travessia - Revista do Migrante*, Ano XIII, Janeiro.
- SEYFERTH, Giralda
(2000) “Assimilação dos Imigrantes no Brasil: Inconstâncias de um Conceito Problemático.” In: *Travessia, Revista do Migrante*. Janeiro-Abril.
- SMITH, A. D.
(1986) *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford, Blackwell.
- WEBER, Max
(s/d) *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro, Zahar.



ADAPTAÇÃO PIONEIRA DOS IMIGRANTES DA LETÔNIA NA TERRA PROMETIDA

Henrique M. Silva *

Na primeira metade do século XIX, o governo imperial brasileiro expressava pouco interesse em relação à imigração estrangeira. Tal postura advinha, em grande medida, da abundante oferta de mão-de-obra escrava africana, que só se alteraria com a perspectiva do fechamento total do tráfico negreiro no Atlântico.

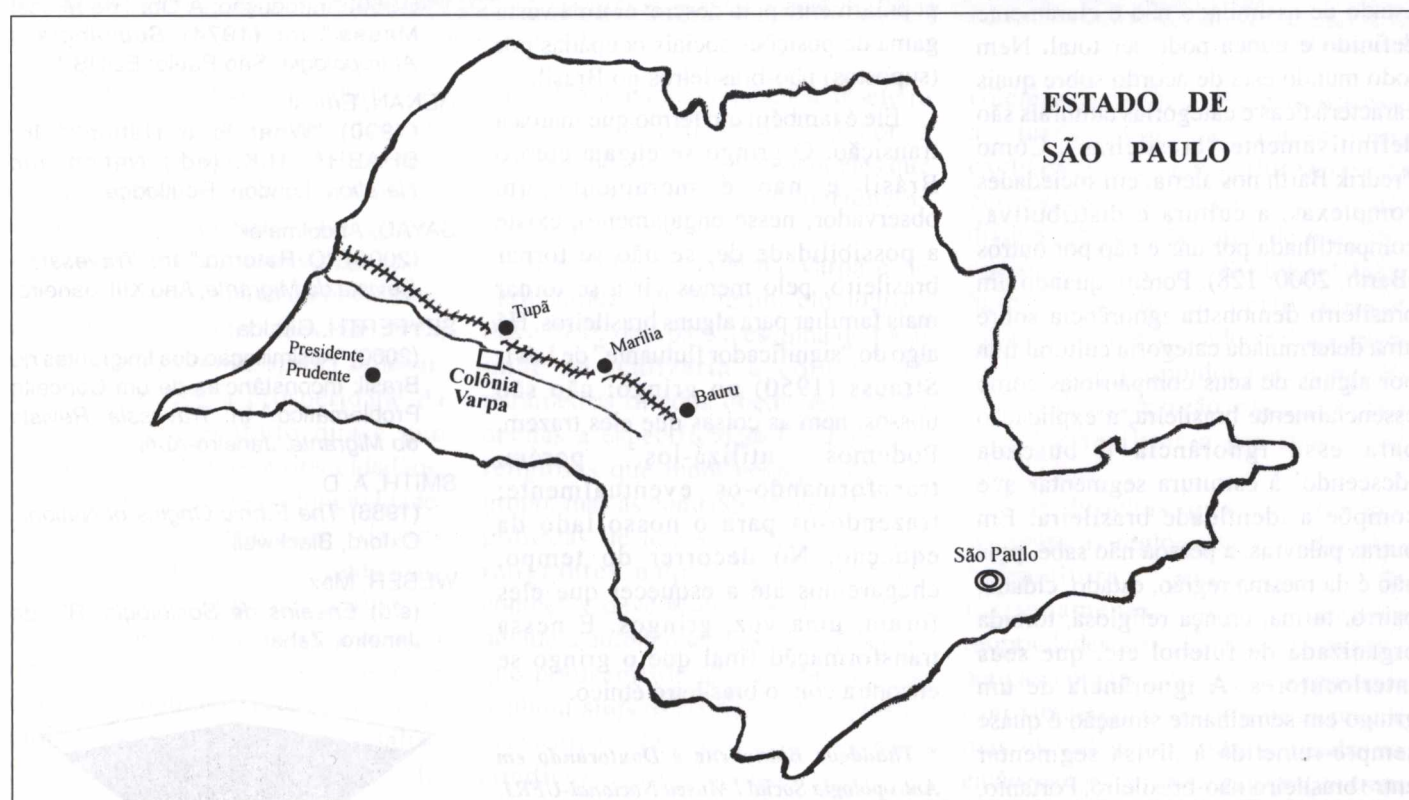
Até aquele momento, o apoio dado à colonização agrícola européia limitou-se a pequenas porções da região meridional do país, para garantir um mínimo de povoamento das áreas

fronteiriças. A mudança de atitude somente ocorreu na segunda metade do século XIX, quando a utilização de mão-de-obra imigrante nas plantações de café das províncias do Sudeste se mostrou viável.

Esse processo se deu inicialmente em bases tímidas e experimentais, e somente a partir da abolição da escravatura a imigração subvencionada adquiriu caráter mais expressivo.

Dois modelos distintos de imigração massiva se desenvolveram em terras brasileiras: o primeiro, iniciado por

volta de 1820, enfatizava o estabelecimento de colônias, sobretudo no Sul do país, através de pequenas propriedades rurais, em sua maioria subvencionadas pelo Estado; o segundo, vinculado à expansão da cafeicultura, sobretudo da paulista, baseava-se no regime de parcerias, no qual, sob contrato, o fazendeiro subsidiava a vinda e os meios de instalação e manutenção dos colonos até que estes pudessem pagar tais despesas com o produto de suas primeiras colheitas.



A existência desse modelo limitou-se ao curto período de duas décadas, vindo a ser substituído pelo regime do colonato, que consistia em pagamento separado do cultivo e da colheita e não mais por rendimento, como na forma anterior. Nesta nova forma de contrato, a imigração passava a ser subvencionada exclusivamente pelos governos estaduais e federal.

Embora as colônias agrícolas de imigrantes europeus tenham marcado profundamente a evolução e a identidade das províncias do Sul do país, elas também se fizeram presentes, ainda que em proporção menor, em São Paulo, Rio de Janeiro e Espírito Santo, e tiveram papel importante na evolução social, econômica e política das regiões onde foram inseridas. Neste artigo enfocaremos uma colonização ocorrida no estado de São Paulo.

OS IMIGRANTES LETOS DA COLÔNIA VARPA

A presença dos imigrantes Letos em terras brasileiras, não pode ser entendida como uma história da imigração e da colonização no Brasil, nem pela sua expressão numérica nem tampouco pelo seu impacto na vida e nos rumos do processo do qual fez parte. No entanto, sua relevância aparece perceptível quando se analisam as pegadas do cotidiano em que tal experiência se inscreveu. O processo migratório que envolveu esse grupo decorreu do conturbado cenário político-institucional vivido pela pequena República Báltica da Letônia no início do século XX, no breve período de sua existência enquanto república independente, e também das características culturais que moveram um pequeno contingente de pessoas em busca da terra prometida.

Tais aspectos, colocados perante as contingências do novo meio, forjaram o sentido e a natureza singular dessa colonização ocorrida em pleno sertão

paulista, calcada em arranjos coletivos e de ajuda mútua, sobretudo nos primeiros tempos de assentamento na região do curso médio do vale do Rio do Peixe.

A ocupação e a colonização do interior paulista, em razão das suas condicionantes, tiveram efeito devastador sobre o meio ambiente e praticamente se fizeram à custa da eliminação das populações autóctones. De modo geral, esse processo ocorreu a partir do padrão imediatista e predatório que impulsionou o boom econômico da cafeicultura e das culturas adjacentes, que em alguns casos teve duração efêmera.

Algumas cidades que surgiram ao longo da ferrovia, em particular na região da Alta Paulista, onde esta história ocorreu, muito cedo se tornaram cidades-fantasma, e são de certa forma testemunhas concretas desse processo.

A experiência colonizadora dos imigrantes letos da colônia Varpa pode ser considerada como dissonante do processo geral e da dinâmica expansiva da fronteira paulista dos anos 1920, pois sua motivação se deu em razão das contingências político-institucionais no país de origem e por uma motivação de caráter religioso, através de um movimento ocorrido no interior da Igreja Batista da Letônia denominado "despertamento" (Ronis, 1974; Tupes, 1979), no qual se envolveu esse grupo de imigrantes.

Este caráter dissonante do processo geral de colonização que marcou a ocupação da fronteira paulista do início do século XX deve ser entendido na sistemática do assentamento desse grupo naquele sertão, envolvendo formas de organização do trabalho de caráter cooperativo e de ajuda mútua e formas de divisão fundiária mais eqüitativas que, de certo modo, destoavam do padrão predominante no Oeste Paulista.

Tal arranjo baseou-se, na maioria

dos casos, na existência de lotes familiares, semelhantes às colônias do Sul do Brasil, e numa porção menor de terras onde se organizou uma comunidade de caráter essencialmente coletivista, denominada "corporação evangélica Palma", composta de aproximadamente 400 pessoas, vivendo numa área de 350 alqueires paulistas.

Esse movimento de transposição transatlântica em direção ao sertão paulista envolveu mais de 2300 pessoas e deve ser compreendido, não apenas no sentido conjuntural (político/econômico) e religioso, que marcou o processo migratório e influenciou em suas tomadas de decisão, mas também, naquilo que denominamos como crença no progresso, fenômeno fundamental que caracterizou a expansão da fronteira no Novo Mundo e a busca de novas oportunidades de vida, corporificadas, neste caso, no esforço de edificação de uma nova sociedade.

Esta perspectiva, para os batistas, no sentido Weberiano, foi condicionada por uma postura de ascetismo religioso, que orientava um comportamento metódico e um planejamento racional de toda a vida do indivíduo de acordo com a vontade de Deus. A pré-condição para esse ascetismo, segundo Weber (1996, p.109), *não seria mais um opus supererogationis, mas algo que podia ser requerido de todo aquele que estivesse certo da salvação*. E foi justamente nesse sentido motivador que a natureza dessa colonização imprimiu sua diferença, potencializando uma conduta obstinada de enfrentamento a toda ordem de pressões e obstáculos e um quase inabalável otimismo com relação ao futuro.

De modo similar esse tipo de motivação esteve presente na maioria das comunidades ascéticas, que viam na hinterlândia do Novo Mundo os sinais dos novos tempos, ou a possibilidade de realizar seu designo e professar suas crenças. Tal crença pode ser confirmada no entrecruzamento de muitos



Abertura de estrada por membros da Colônia Varpa, por volta de 1930.

Foto cedida pelo autor

testemunhos de antigos moradores, que expressavam um sentimento modesto de orgulho e de heroísmo em relação ao tempo passado, quando incontáveis histórias e experiências se sucederam.

Não obstante, apesar de essas construções sobre o passado possuírem, nos termos de Bennett & Kohl (1995, p.160), um sentido de *spirits of do-it-yourself*, em que a prosperidade da localidade era atributo quase que exclusivo dos seus próprios cidadãos, na realidade o sucesso e a longevidade, ou mesmo o fracasso desses empreendimentos devem-se muito mais às condições exógenas, como as interferências de mercado e a relação entre a economia local e sua inserção num quadro político e econômico mais amplo - as quais em última análise regeram a dinâmica expansiva do

capitalismo para as regiões de fronteira -, do que propriamente ao labor, à perseverança e à ambição daqueles que protagonizaram essas experiências históricas.

A história da colônia Varpa é de certo modo um exemplo elucidativo desse fato, pois para a escolha do local onde se realizaria a colônia, os parâmetros ditados obedeceriam não apenas a especificidades culturais e religiosas que mantivessem coeso o grupo, mas às condições econômicas e políticas de acesso à terra para os imigrantes naquele período. Tais condições devem ser levadas em conta devido à autonomia desses imigrantes, que praticamente não contaram com nenhum amparo por parte do governo brasileiro. Dentro das mesmas condições verificadas para a

colonização no Oeste Paulista, o acesso à terra regeu-se quase que exclusivamente pelas flutuações da economia cafeeira e pela disponibilidade da força de trabalho, como nos faz crer Stolcke(1986); Silva(1996) e em certo sentido Font(1989), convertendo-se deste modo num elemento inibidor para qualquer política de colonização nesse estado que pudesse facilitar a pretensão dos imigrantes.

Das brechas que se abririam restavam as regiões desgastadas pela cafeicultura, resultantes do fracionamento das grandes propriedades, situadas nas regiões mais antigas, com facilidade de comunicação e próximas da capital - porém de preços mais elevados; ou as terras situadas no então extremo sertão, cujos preços eram

mais atraentes e acessíveis aos exíguos recursos disponíveis.

Essa opção não se faria sem duras penas, pois além das inúmeras dificuldades adaptativas enfrentadas nos primeiros tempos de assentamento na região - marcados pela generalizada carência de recursos, que lhes infringiu duras perdas e incontáveis sofrimentos -, as terras adquiridas pelos colonos eram objeto de litígio entre dois grandes latifundiários que reivindicavam o direito à propriedade daquelas extensões. Custosas diligências e petições foram feitas pelos letos junto às autoridades brasileiras no sentido de resolver tais contendas, buscando a legalidade da transação por eles realizada.

Outro problema que se colocava era a questão das vias de comunicação da colônia, que, passada a fase pioneira, orientara sua produção agrícola a culturas de mercado. Tal opção estabeleceria maiores vínculos de dependência externa e a sujeição às flutuações de preços, bem como, à standardização a padrões produtivos de mercado e à adoção de determinadas culturas, às vezes pouco adequadas às condições ecológicas da região.

A evolução econômica da colônia foi marcada por grande prosperidade material, alcançada no curto espaço de tempo que sucedeu o período pioneiro, caracterizado pelas agruras dos primeiros anos; no entanto, tal prosperidade cedo revelou sua fragilidade, diante da suscetibilidade às oscilações e incertezas de mercado e das pressões sobre as culturas implementadas, o que expunha os colonos a constantes (re)arranjos adaptativos e à adoção ou substituição de novas culturas.

CONDICIONAMENTOS ADAPTATIVOS

Por esta terminologia devemos entender toda forma de arranjo desenvolvida individual e/ou

coletivamente em resposta às pressões internas ou externas causadoras de estresse ou a problemas que condicionem respostas adaptativas colocados à comunidade com vista ao estabelecimento de um padrão de vida e conforto, no mínimo, semelhante ao encontrado no país de origem. Tais respostas podem decorrer de mudanças ambientais, pressões econômico-institucionais e, principalmente, das oscilações de mercado.

Esta idéia nos remete necessariamente à percepção de que a condição de fronteira implica justamente, nos termos de Webb (1932), a ausência ou carência, nessas regiões recém-incorporadas à cultura ocidental, de instituições e serviços, sendo que a condição de fronteira deixa de existir quando tais carências são superadas. De modo geral compreende-se o fenômeno da fronteira em seu sentido de transitoriedade e permanente movimento, o qual designa também um período de tempo, o período de entrada dos primeiros colonos num local tido como inabitado pela cultura ocidental, independentemente das populações que nele já se encontravam ou que o haviam ocupado anteriormente.

A construção do ideário pioneiro, em seu sentido imaginário, decorre justamente desse estabelecimento e da tentativa de se construir e manter na nova terra uma comunidade, e do fato de que essas comunidades em tais regiões representavam a civilização - civilização essa que era evidentemente capitalista.

Como exemplo desses condicionamentos podemos citar o fracionamento familiar, que consistiu na separação temporária de elementos das famílias em busca de trabalho fora da comunidade em formação, os quais se empregavam nas grandes fazendas de café ou em atividades urbanas, principalmente na capital do estado. Essa postura envolveu tanto homens como mulheres e fez a fama das moças

letas, como exímias governantas e dedicadas domésticas entre as famílias abastadas da região da Avenida Paulista, nos anos de 1920 e 1930. Os recursos enviados por essas pessoas representaram durante vários anos as únicas fontes seguras para a manutenção de suas famílias e a estruturação das pequenas propriedades. No caso do agrupamento comunitário da Palma, estes ingressos significaram um insumo fundamental para os investimentos que ali se concretizavam, em termos de estrutura produtiva, através da aquisição de maquinarias, ferramentas, animais, sementes, etc.

Outras estratégias adaptativas se pautaram na otimização dos recursos humanos, pois contrariamente aos dados de ingresso desses imigrantes no Brasil na categoria de trabalhadores rurais, conforme os livros de entrada da Hospedaria dos Imigrantes em São Paulo, muitos desses letos eram oriundos de ocupações urbanas, como técnicos, engenheiros, profissionais liberais, veterinários, enfermeiros, farmacêuticos, professores, artífices, escritores dentre outros setores profissionais especializados. Se tal característica pesou desfavoravelmente no início do processo de ocupação no desolador trabalho nas matas, posteriormente se converteria num trunfo para a solução criativa e inventiva dos problemas enfrentados pela comunidade e certamente no elevado padrão organizativo por eles alcançado em tão curto espaço de tempo.

Esta otimização dos recursos e do trabalho através do arranjo coletivo se converteu numa forma adaptativa bem-sucedida, que assegurou, por considerável período, a estabilidade econômica e demográfica da população. Não obstante, seu limite estaria dado pela própria contradição das estruturas modernas por eles consolidadas, em sua busca de inserção na dinâmica de

mercado, através das inúmeras atividades produtivas por eles desenvolvidas e da adoção de culturas agrícolas estandardizadas pelas demandas externas, na maioria das vezes pouco compatíveis com as condições ecossistêmicas da região.

Em que pese a isso tudo, a conformação desses arranjos apresentou resultados econômicos diferentes; pois o arranjo coletivo mostrou-se menos vulnerável às oscilações dos preços e às flutuações de mercado, devido justamente ao estilo de vida regrado e ao comportamento asceta dos membros da corporação evangélica de Palma, da mesma forma que a acentuada perda de fertilidade das terras da região foi menos sentida por este grupo, em razão das práticas agrícolas menos abusivas em relação ao uso dos solos e da adoção de técnicas agrícolas baseadas na rotatividade dos terrenos e na diversificação de culturas.

De modo geral, as constantes mudanças e a introdução de novas culturas agrícolas na região da colônia foram condicionadas por fatores exógenos, que nem sempre trouxeram resultados compensadores, mesmo entre os membros da Corporação de Palma. Em muitos casos elas levaram à estagnação das propriedades, que no final dos anos de 1940 não tinham os meios para se autofinanciar nem para manter a anterior prosperidade alcançada.

Destarte a euforia dos bons tempos foi dando lugar à resignação ante a realidade presente, caracterizada por uma visão nostálgica em relação ao passado e pela difícil jornada naquela terra prometida.

* Henrique Manoel Silva - Departamento de Educação/UEM - Universidade Estadual de Maringá/PR.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BENNETT, John & KOHL, Seena B.

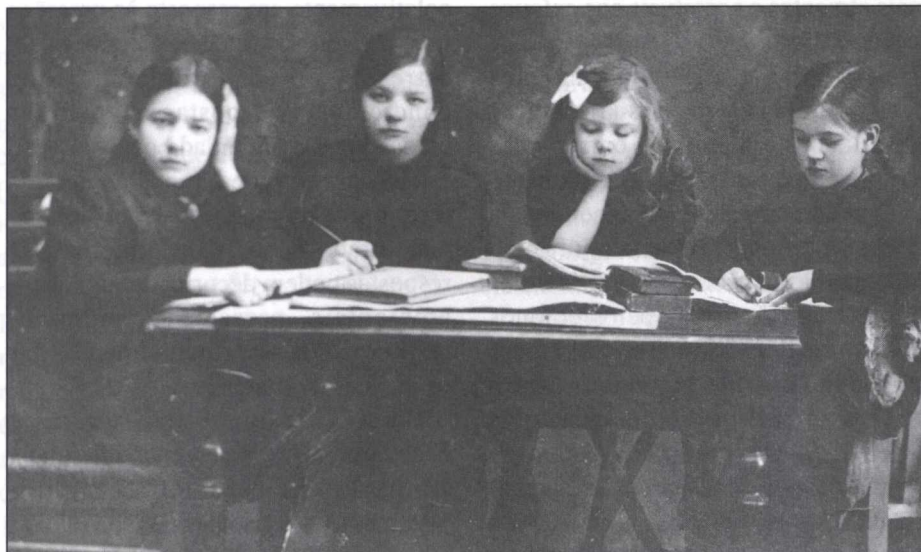


Foto cedida pelo autor

(1995) *Settling the Canadian-American West, 1890 - 1915. Pioneer Adaptation and Community Building*. Nebraska: University of Nebraska Press.

FONT, Mauricio

(1989) *Coffee, Contention and Change*. Queens College and Graduate School City. University of New York.

FRANÇA, Ary

(1976) *A Marcha do Café e as Frentes Pioneiras*. Rio de Janeiro: C.N.G.

INKIS, Janis

(1940) *Reafirmação de Princípios*. Palma(SP): Kristigs Draugs, nº 7 e 8.

INKIS, Janis

(1950) *A vontade de Deus e os enganos na imigração da Letônia*. Palma(SP): Kristigs Draugs.

MONBEIG, Pierre

(1984) *Fazendeiros e Pioneiros de São Paulo*. São Paulo: HUCITEC - Polis.

MONBEIG, Pierre

(1941) *Algumas observações sobre Marília cidade pioneira*. São Paulo: Revista do Arquivo Municipal, Departamento Cultural.

MULATINHO, Heldo Victor

(1982) *Palma: A Construção de uma Utopia. 1924 - 1970*. São Paulo, Tese de Doutorado apresentada ao Depto. de Antropologia Social da FFLCH - USP.

OLIVEIRA, Hélio Lourenço

(1939) *Relatório da Inspeção Sanitária de Tupã*. (mimeo), 2º semestre.

ROCHE, Jean

(1969) *A Colonização Alemã no Rio*

Grande do Sul. Porto Alegre: Globo. 2 vols.

RONIS, Osvaldo

(1974) *Uma Epopéia de Fé. A História dos Batistas Letos no Brasil*. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, pp.194-195.

SILVA, Lígia Osorio

(1996) *Terras devolutas e latifúndio: efeitos da lei de 1850*. Campinas: Editora da Unicamp.

STOLCKE, Verena

(1986) *Cafeicultura: homens, mulheres e capital (1850 - 1980)*. São Paulo: Brasiliense.

SEYFERTH, Giralda

(1990) *Imigração e Cultura no Brasil*. Brasília: Editora UnB.

TUPES, Milia

(1979) *Contribuição ao Estudo da Colonização no Estado de São Paulo. Ensaio sobre a Colônia Varpa*. São Paulo, Coleção Museu Paulista. Série História, vol. 8.

VASSILIEFF, Irina

(1979) *Imigração Leta no Brasil: A Experiência da Colônia Varpa na Alta Paulista (1922 - 1964)*. Dissertação, Departamento de História - FFLCH/USP, 249p.

WEBB, Walter P.

(1932) *The Great Plains*. New York: Ginn.

WEBER, Max

(1997) *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo: Biblioteca Pioneira de Ciências Sociais, 12ª edição.

O IMIGRANTE ÁRABE

uma etnografia das famílias

Janie Kiszewski Pacheco *
Lenora Silveira Pereira *

“A terra, o trigo, o pão, a mesa, a família (a terra); existe neste ciclo, dizia o pai nos seus sermões, amor, trabalho, tempo.”

(Raduan Nassar, *Lavoura Arcaica*)

Entre as últimas três décadas do século XIX até meados dos anos 40 do século XX teriam entrado mais de cem mil imigrantes “turcos” no Brasil. Esses “turcos”, na quase totalidade, eram imigrantes sírio-libaneses, pois até 1892 todos os indivíduos oriundos das regiões do império turco-otomano foram classificados indistintamente como “turcos” e posteriormente passaram a ser designados como “árabes”¹.

Nossa intenção inicial não é tratar do tema da imigração árabe, mas contextualizá-la histórica e sociologicamente a fim de compreendermos o processo de integração deste imigrante à realidade nacional para, a seguir, considerarmos a “família árabe” em três obras de ficção: *Lavoura Arcaica*, *Dois Irmãos* e *Nur na Escuridão*, de Raduan Nassar, Milton Hatoum e Salim Miguel, respectivamente. Ao contrário de outros grupos de imigrantes, para Truzzi, a imigração dos sírio-libaneses foi “espontânea e individual” (Veja 04/10/2000:125). Tal argumento é corroborado pelo estudo de Safady ao afirmar que “*não houve, no sentido próprio da expressão, imigração árabe*² para o

Brasil” (1994:36). Segundo ele, a imigração de japoneses, italianos e alemães se deu em decorrência de um entendimento anterior entre o governo brasileiro e os governos de onde provinham os imigrantes. Muitos vieram para substituir a mão-de-obra escrava nas fazendas, especialmente após a abolição da escravatura em 1888. Ao chegarem no Brasil, esses imigrantes receberam moradia, trabalho e até um salário antecipado. No entanto, como assinala Safady, “*isso não aconteceu no caso dos árabes, que tiveram de buscar seus próprios meios de sobrevivência*” (1994:37).

A trajetória de grande parte dos imigrantes árabes segue a trilha mascate, dono de loja de varejo e/ou atacadista e depois a indústria. Em busca de progresso, espalharam-se pelas diversas regiões do país onde o comércio regular não alcançara. A história da dispersão árabe pelo Brasil coincide com etapas da história recente do país. Ao colocarem suas quinquilharias na mala e sair, de bicicleta ou no lombo do burro, de charrete ou de barco, esses imigrantes vão fincando suas raízes nos recantos mais remotos: seja durante o ciclo da borracha na região amazônica, ou do

café, nas fazendas em São Paulo e no Rio de Janeiro, para lá se dirigiram os mascates a fim de vender mercadorias.

Os primeiros imigrantes sírio-libaneses queriam fazer fortuna e voltar para a terra natal. No entanto, acabaram por permanecer no país, trabalharam e investiram na educação dos filhos. Hoje, os descendentes desses imigrantes marcam presença em vários setores da vida nacional. Truzzi ressalta o grande número de profissionais liberais que depois de formados em carreiras universitárias de prestígio, como direito, engenharia, medicina, se tornaram políticos (Veja, 04/10/2000:124). E, nessa escala de preferência, afirma Pereira, entre os árabes, tal como ocorre com o imigrante japonês, “*as carreiras humanísticas foram negligenciadas e subalternizadas*” (2000:20). Portanto, não foi de imediato que os membros dessas correntes migratórias geraram obras literárias sobre seu próprio grupo étnico³ que resultassem em visibilidade do imigrante árabe na literatura brasileira. Até porque esse é um processo que aconteceu por etapas, uma vez que as primeiras gerações tinham que se preocupar em garantir a sobrevivência e o aprendizado da língua.

Por outro lado, no Brasil dos anos 40 aos 60, o tema da imigração aparece pouco em nossa literatura, já que são épocas de nacionalismos exacerbados, às vezes beirando à xenofobia. Com o fim do regime militar e com a redemocratização do país, novas vozes, perspectivas e textos se fazem ouvir na literatura brasileira. Não é de admirar, portanto, que nos últimos anos tenham surgido muitas obras literárias, inclusive filmes, tendo como tema a imigração. No que tange a esta temática (não apenas árabe, mas também italiana e judaica, por exemplo) muitos escritores descendentes de imigrantes se tornaram conhecidos e elaboraram suas obras ficcionais valendo-se muitas vezes das situações reais enfrentadas por aqueles que aqui primeiro chegaram (a dificuldade de inserção social no novo país, o aprendizado da língua, as tensões geradas no âmbito familiar por conta desta nova situação, a manutenção dos laços de parentesco com aqueles que ficaram no país de origem, etc.).

Pensando que *a literatura é uma expressão, um meio privilegiado pelo qual a sociedade pode se manifestar*, como nos mostra DaMatta (1993:49), buscamos nele inspiração para *“tomar a obra literária como etnografia”* (1993:47), ou seja, como referência “empírica”, para, assim, propormos uma reflexão teórica que privilegie a “família árabe” mediante os aspectos destacados pelos três autores citados.

Convém destacar inicialmente que a discussão antropológica do tema demanda algumas considerações de ordem teórica. Apesar do emprego corrente, em sociologia e antropologia, o conceito de família não é um conceito logicamente “claro”. Os estudos antropológicos em sociedades tradicionais demonstram que o casamento, a partir do qual a família tem origem, é motivado por grupos interessados e o que une estes grupos, estando, portanto, antes e acima dos indivíduos. Sendo assim, é a família e o parentesco por meio de alianças que

permitem integrar o indivíduo à sociedade⁴. Cabe frisar que *família* aqui está sendo considerada a partir das formulações de Lévi-Strauss para quem esta é *“uma união mais ou menos duradoura, socialmente aprovada, entre um homem e uma mulher e seus filhos (...)”* (1982:357), que tem sua origem no casamento, e que seus *“membros estão unidos por laços legais, direitos e obrigações econômicas, religiosas ou de outra espécie, [além de] um conjunto bem definido de direitos e proibições sexuais, e uma quantidade variada e diversificada de sentimentos psicológicos, tais como amor, afeto, respeito, reverência etc.”* (1982:361).

Se, de um lado, na análise das três narrativas literárias, consideramos ser possível identificar que a existência desses laços familiares é conduzida entre elementos do próprio grupo étnico ou da parentela, por outro, percebemos que nessas relações são criados valores que recriam e identificam o que seja “família árabe”. Ao estudar palestinos no sul do Brasil, Jardim afirma que os estudos recentes sobre família têm enfatizado sua importância no processo de construção da subjetividade e socialização do sujeito, uma vez que esta, como “instância de socialização”, envolveria *“não só uma rede de relações, uma parentela, mas também um modelo ideológico que aponta como deveriam acontecer alguns eventos relacionados ao ciclo de vida e à unidade doméstica. (...) são modelos que indicam quem são os incluídos e excluídos dele”*. (2001:266)

A OBRA LITERÁRIA COMO ETNOGRAFIA

Em *Lavoura Arcaica*

Novela narrada em primeira pessoa por André, “o filho desgovernado”, “o torto” da família imigrante árabe, que acaba por mostrar o avesso desta. A narrativa é composta de dois momentos

distintos: a partida e o retorno de André ao lar. Na primeira parte são revelados os motivos de sua partida a Pedro, irmão incumbido de trazê-lo de volta. Na segunda, o desfecho trágico durante a festa em homenagem ao retorno de André, envolvendo sua irmã, Ana, e o pai.

A narrativa mescla poesia e prosa, parábolas, e aos poucos ficamos sabendo da devotada e incestuosa afeição do protagonista pela irmã Ana, do afeto intenso por parte da mãe e sua insubmissão à autoridade e à disciplina de vida imposta pelo pai.

Em *Dois Irmãos*

Romance narrado por um homem que busca descobrir a identidade de seu pai entre os homens da casa onde cresceu, em meio a pedaços de outras histórias de outras pessoas. A história tem como foco central a vida conflituosa de dois irmãos gêmeos⁵ – Yaqub e Omar – e suas relações com a mãe, Zana; o pai, Halim; e a irmã, Rânia. Moram na mesma casa Domingas, agregada da família, e seu filho, Nael, narrador da história, cuja infância é moldada pela condição de ser filho da agregada/empregada. A ação do romance se passa em Manaus, no Amazonas, e inicia nas primeiras décadas do século XX. Aqueles que articulam essa trama são a família de imigrantes libaneses e suas relações com patrícios e os brasileiros.

Nael, o narrador, nos mostra Halim, o chefe da família imigrante, e os abismos familiares gerados mediante a desmedida dedicação da esposa Zana ao filho Caçula, Omar; o trauma de Yaqub, o outro filho que, aos 13 anos, foi mandado ao sul do Líbano para casa de parentes, onde ficou por cinco anos, numa infrutífera tentativa de apaziguamento dos ânimos com o Caçula; e o fascínio de Rânia pelos irmãos. Sobre Domingas, sua mãe, uma índia, o que o narrador nos diz que é que esta é mulher que não faz escolhas.

Os conflitos são alimentados pela

rede de interditos no interior da família. Somente quando se passam mais de trinta anos, quando quase todos já estão mortos, é que o narrador parece motivado a olhar para eles e contar sua história, tentando, mediante este artifício, elaborar a sua própria história. Nesse sentido, o relato de Nael é cheio de dúvidas, no empenho de saber quem é seu pai: a suspeita oscila sobre os gêmeos, ora Yaqub ora Omar.

Em *Nur na Escuridão*

Romance de memórias sobre a família do autor. A narrativa conta a saga da família de imigrantes que vem do interior do Líbano e se estabelece inicialmente em Magé, Rio de Janeiro, e depois em Florianópolis, Santa Catarina. O romance inicia com a chegada em 1927 de três libaneses adultos, Yussef, o patriarca; Tamina, a mãe, e Hana, o tio materno, e as três crianças do casal, entre elas, o autor do romance, Salim Miguel.

Na narrativa, montada como um jogo de armar, os temas são variados, comportando idas e vindas no tempo, dúvidas e certezas e um repertório de personagens relacionados à família desses imigrantes e dos patrícios aqui encontrados, ressaltando fatos como a partida do Líbano, a viagem cheia de imprevistos, a chegada no Brasil, as expectativas e frustrações na nova terra, o nascimento dos filhos brasileiros, os rituais de família durante os almoços nos fins de semana até a morte do patriarca Yussef. Os diálogos intercalam o português e o árabe, em assuntos como o mascatear, ou a arte do bom comércio deste imigrante, e os poemas de Omar Kayam.

A FAMÍLIA NA LITERATURA DO IMIGRANTE ÁRABE: UNIÃO DE MEMBROS

Embora empobrecendo as narrativas,

arriscamos essas sinopses para que possamos apresentar ao leitor informações mínimas e proceder a análise antropológica a que nos propomos. Buscando evidenciar os aspectos que representam a família do imigrante árabe no Brasil nessas obras literárias, apoiadas em Geertz, nos seus estudos sobre o islamismo⁶ no Marrocos e na Indonésia, inclinamo-nos sobre as três ficções literárias, esperando “encontrar nelas, no microscópico, o que nos escapa no macro” (1994:20). À primeira vista as três obras apresentam diferenças significativas. No entanto, de outro ponto de vista, incluindo o fato de que todas tratam de famílias de imigrantes libaneses no país, elas permitem uma comparação construtiva. E “por serem ao mesmo tempo muito similares e muito diferentes, contêm reciprocamente algum tipo de comentário uma acerca da outra” (Geertz, 1994:20).

Inicialmente, as famílias sírio-libanesas nestas três obras de ficção inclinam-se para um modelo de família nuclear, ou seja, aquela que se compõe dos pais e dos filhos nascidos desta união: em *Nur na Escuridão*, durante os primeiros anos no Brasil, o tio materno, Hanna, reside com a família da irmã, depois se muda para Porto Alegre; em *Lavoura Arcaica* é mencionado que o avô (possivelmente paterno) viveu com a família de André até a morte. Contudo, é em *Dois Irmãos* que este “modelo” está mais distante, pois, além da família composta por Zana e Halim e seus filhos, residem na mesma casa Domingas e Nael.

No que tange às relações matrimoniais, o grupo familiar apresenta uma tendência (e não uma regra) claramente endogâmica, ou seja, o imigrante casa “entre os seus”, dentre aqueles que fazem parte do seu grupo étnico. É assim sugerido em *Lavoura Arcaica* com os pais de André; já em *Dois Irmãos*, Zana e Halim, pais dos gêmeos Yaqub e Omar, casam-se dentro do próprio grupo, apesar das acentuadas

diferenças religiosas:

“(...) logo todos na cidade souberam: Halim se embeixou por Zana. As cristãs-maronitas de Manaus, velhas e moças, não aceitam a idéia de ver Zana casar com um muçulmano.

Encomendaram novenas para ela não se casar. Disseram que ele era mascateiro, um rude, um maometano. Zana, possuía de teimosia, foi falar com o pai. Já havia decidido casar-se com Halim, exigindo deste na frente do pai que teriam de casar-se diante do altar de Nossa Senhora do Líbano, com a presença de maronitas e católicos de Manaus.” (2000:53)

A escolha do cônjuge no casal Yussef e Tamina, em *Nur na Escuridão*, cujo matrimônio foi realizado ainda no Líbano, passa pelo mesmo arranjo matrimonial, ou seja, entre os membros da mesma comunidade árabe. Os personagens casam-se em 1923, antes da vinda para o Brasil, apesar das diferenças de posição social entre ambos:

“[Os parentes] não queriam o casamento por vários motivos: os do lado da mãe, porque não julgavam o pai suficientemente bom para ela, tinham outro candidato, ou nem tinham; os do lado do pai, porque temiam as críticas e tinham (teriam?) alguém para ele.” (2000:45)

A endogamia do grupo, que parece fluir nas três obras estudadas, foi, no entanto, quebrada em *Dois Irmãos* pelos gêmeos: nas duas mulheres de conduta moral duvidosa a que Omar se afeixou, as quais foram rechaçadas por Zana, e quando Yaqub casou-se com Lívia, uma não-árabe, e, portanto, brasileira, configurando assim uma situação formal de exogamia, ou seja, casamento “fora do grupo de origem ou pertencimento”, tal como se constata na seguinte passagem:

[Diz Zana à vizinha Estelita] “Ela

mesma, a Lívia, filha da tua irmã (...) Pescou meu filho num daqueles cineminhas do teu porão. Yaqub se casou como um cardeal, sem conhecer mulher. Casou escondido, longe da família, que nem um bicho (...).” (2000:249)

Neste sentido, cabe ponderar em que medida o casamento exogâmico contribui para o afrouxamento dos traços que identificam e circunscrevem um dado grupo étnico. No caso de *Dois Irmãos*, parece-nos que a exogamia praticada pelos gêmeos Yaqub e Omar contribuiu de modo significativo para a dissolução dos laços familiares, os quais já estavam tensionados pela relação tumultuada de ambos, explicitada na disputa por Lívia durante a adolescência. Convém observar que Rânia, a irmã caçula, manteve-se solteira e seu celibato pode ser entendido como um protesto feito à mãe, que rechaçou o único pretendente que de fato a agradou – por outro lado, talvez devido a esta condição Rânia tenha passado à frente dos negócios da família, tomando o lugar do pai no comércio que possuíam. Entretanto, a condição celibatária da mulher árabe – em geral, a filha mais velha – vem a desempenhar um importante papel familiar: o cuidado dos pais na velhice. É isto que ocorre tanto em *Dois Irmãos* quanto em *Nur na Ecuridão*: no primeiro, Rânia assume os encargos com a mãe viúva; no segundo, Fádua, a mais velha das filhas do patriarca, faz o mesmo quando o pai fica viúvo.

Podemos extrair ainda algumas considerações sobre o incesto nos universos ficcionais de Raduan Nassar e Milton Hatoum, embora ambos tratem do tema diferentemente: em *Lavoura Arcaica* a situação incestuosa é aberta e em *Dois Irmãos* é disfarçada. Aliás, neste segundo só poderíamos pensar em incesto se considerarmos o parentesco “fictício” (portanto, social e não biológico) entre Domingas (agregada/criada da família) e Omar/Yaqub (os

gêmeos), pois este não é um incesto entre irmãos consanguíneos, mas entre “irmãos de criação”, uma vez que Domingas foi trazida do orfanato ainda menina para ajudar Zana nos cuidados com a casa⁷. Assim como entre Rânia (irmã dos gêmeos) e Nael (filho de Domingas), pois ela pode ser classificada como tia paterna de Nael e por isso, tal como na situação anterior, estes indivíduos estariam impedidos a priori de manter relações sexuais entre si. Assim, o incesto em *Dois Irmãos* é atenuado e não há punição aos envolvidos. Já em *Lavoura Arcaica* o incesto entre André e Ana leva a um desfecho trágico: o pai não resiste à desdita da família e comete ato extremo pela quebra do tabu durante a festa que comemorava o retorno de André à família.

Há muito tempo a antropologia vem demonstrando que a proibição do incesto é a possibilidade de constituição de outras famílias e da perpetuação da sociedade humana. Avançando nos passos de Marcel Mauss sobre o caráter da reciprocidade das trocas entre os homens, Lévi-Strauss afirma que a verdadeira razão da proibição universal do incesto é que esta é “uma regra de reciprocidade, porque não renuncio à minha filha ou irmã senão com a condição que meu vizinho renuncie também” (1976:102). Assim, trocam-se mulheres, como se trocam palavras, alimentos, dádivas e contra-dádivas, golpes e pactos. Para o autor, as considerações sexuais não são de importância para o casamento, as medidas econômicas, ou seja, a divisão do trabalho entre os sexos, têm lugar primordial na organização social (1982:369) e é neste sentido que os laços familiares são mais consequência de fatores sociais e culturais do que os de ordem biológica. Sendo assim, prossegue o autor “a proibição do incesto não é mais do que uma espécie de remodelação das condições biológicas do acasalamento e da criação (que não conhecem regras,

como se pode observar na vida dos animais), obrigando-os a se perpetuarem estritamente dentro de um esquema artificial de obrigações e de tabus. É aí, e só aí, que encontramos uma passagem da natureza à cultura, da vida animal à vida humana, e que nos encontramos em condições de compreender a verdadeira essência de sua articulação” (1982: 372-3).

Desta forma, na medida em que a família mantém-se “fechada” e não consegue estabelecer alianças com outras famílias (isto é, fornecer um cônjuge, homem ou mulher) ela está fadada ao desaparecimento, ao esfacelamento dos laços familiares e conseqüentemente sociais, pois não consegue efetuar a reciprocidade das trocas tão cara à reprodução da vida social e, no caso de “*Lavoura Arcaica*” e “*Dois Irmãos*”, do grupo étnico.

Cabe destacar, por outro lado, no tocante às alianças matrimoniais das famílias árabes das narrativas ora em apreço, um dado trazido pelos antropólogos Labourthe-Tolra e Warnier que corrobora o caráter endogâmico destas alianças: a partir das determinações extraídas do Corão que dá “uma parte da herança às mulheres (disposição revolucionária num sistema patrilinear⁸), induziu-se no Islam uma forma de casamento preferencial (incestuoso para muita sociedade pagã), que leva os filhos dos irmãos a se casar entre si. Se um filho desposa sua prima paralela⁹, recuperará assim parte correspondente às terras e o patrimônio de seus avós” (1997: 92).

Outro fator que chama a atenção na análise destas obras literárias é o uso intercalado de palavras ou frases em idioma árabe por parte de alguns personagens, e neste sentido convém pensar se isto representaria uma estratégia eficaz de manutenção do idioma árabe entre os imigrantes libaneses. Segundo Salawdeh, não podemos contar com a forma endogâmica de casamento por parte do imigrante árabe, assim como a prática

da religião islâmica pelo grupo étnico, como fatores que contribuam para a manutenção do idioma árabe entre a comunidade “já que como língua do Islam, o árabe se restringe somente à esfera religiosa e não aos demais setores cotidianos da comunicação e o efeito, no casamento endogâmico, é limitado, devido à ausência de demarcação clara entre o uso do árabe e do português no nível doméstico” (1997:17).

Quanto à alusão ou ao uso do idioma árabe em pequenas frases ou mesmo palavras isoladas no cotidiano familiar das literaturas, verificamos tratar-se de importante instância no processo de construção dos sujeitos nas famílias enfocadas. Tal fato pode ser exemplificado através da narrativa de Nael em *Dois Irmãos*, ao referir-se à morte de Zana:

“Eu não a vi morrer. Mas alguns dias antes de sua morte, ela deitada na cama de uma clínica, soube que ergueu a cabeça e perguntou em árabe, para que só a filha e a amiga quase centenária a entendessem: ‘meus filhos já fizeram as pazes?’” (2000:12)

Em *Nur na Escuridão*, o uso do idioma árabe é um recurso estilístico que permeia toda a narrativa, tanto nas palavras deste idioma quanto nas dificuldades de aprendizagem da língua portuguesa que o personagem central, Yussef, teve – e aqui cabe salientar quão importante é esta aprendizagem para poder comunicar-se e também trabalhar, uma vez que, nos primeiros tempos de Brasil, a atividade por excelência para qualquer árabe estava relacionada ao comércio, o que não foi diferente para Yussef e seus patrícios: todos mascateavam.

É possível pensar que o contato do grupo de imigrantes libaneses com outros segmentos étnicos no Brasil, ao longo dos anos, tenha enfraquecido, além da língua, a religião. Conforme Pereira, a “esmagadora maioria de imigrantes sírio-libaneses que

aportaram no Brasil declarou-se afiliada às igrejas greco-ortodoxa e maronita” (2000:21). Na preferência das novas gerações, essas igrejas foram muitas vezes sendo substituídas pela igreja católica romana. Tal tendência pode ser verificada na passagem em que André, em *Lavoura Arcaica*, efetua uma busca desesperada pela irmã após o retorno ao lar:

“(…) e foi a toda que me evadi da casa velha (...) e vi (...) lá onde era a capela, em arco, sua porta estreita aberta, alguém no seu interior acabava de acender as velas (...) Ana estava lá, diante do pequeno oratório, de joelhos, e pude reconhecer a toalha da mesa do altar cobrindo seus cabelos; tinha o terço entre os dedos, corria as primeiras contas, os olhos presos na imagem do alto iluminada entre duas velas.” (s/d:186)

A convergência das afiliações religiosas para o cristianismo pelas “famílias árabes”, destacada em *Dois Irmãos*, pode ser apreendida no primeiro encontro entre Domingas e Zana:

“Uma menina mirrada, que chegou com a cabeça cheia de piolhos e rezas cristãs’ (...) lembra Halim. (...) ‘Zana gostou dela. As duas rezavam juntas as orações que uma aprendeu em Biblos, no Líbano, e a outra no orfanato das freiras, aqui em Manaus. O que a religião é capaz de fazer’, ele disse. ‘Pode aproximar os opostos, o céu e a terra, a empregada e a patroa.’” (2000:65)

Entretanto, o *maktub* (= “está escrito”) islâmico, as histórias orientais também estão presentes junto às parábolas do cristianismo repetidas à mesa dos sermões dados pelo patriarca da família em *Lavoura Arcaica*. Isso pode ser constatado na abertura do segundo capítulo, intitulado “O Retorno”, cuja epígrafe retirada do Corão, livro sagrado do islamismo, é um versículo que indica um interdito e nos

diz coisas centrais do enredo da obra:

“Vos são interdítadas: vossas mães, vossas filhas, vossas sobrinhas, vossas nutrizes, vossas amas de leite.” (Surata “As Mulheres” – IV, 23) (s/d:213)

No que se refere às transmissões dos ensinamentos de parábolas milenares do povo árabe no cotidiano familiar de *Nur na Escuridão*, o narrador, ao recordar-se do pai, o velho Yussef, capítulo “Orgulho” confirma o fato no momento em que este não cansava de explicar:

“As fábulas anônimas, tão vivas, de tanta sabedoria, resultado de um imaginário fértil, que me devolve intacto o orgulho de ser árabe, de qual época, parte, seita, religião.” (2000:164)

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nos limites deste artigo e na tentativa de síntese, podemos dizer que a reflexão aqui empreendida das categorias de família e parentesco do imigrante árabe nas obras de escritores que também possuem esta ascendência não pretendeu de forma alguma esgotar as possibilidades de análise que essas obras apresentam. Nossa intenção foi (e é) suscitar a discussão sobre a temática da migração árabe na sociedade brasileira mediante uma referência empírica a nosso ver pouco investigada, que é a literatura de ficção. Nesse sentido, parece-nos que tomar a literatura como etnografia pode se constituir num campo muito profícuo para se pensar comparativamente estas mesmas temáticas em relação a imigrantes de outras nacionalidades, o que sem dúvida contribuiria para análises antropológicas mais amplas.

* Janie K. Pacheco e Lenora S. Pereira são Mestres em Antropologia Social pelo PPGAS da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

NOTAS

1 - Segundo Lewis (1982), o termo "árabe" era originalmente uma categoria lingüística, designando aquele que falava a língua árabe, em especial os beduínos, reputados como falantes de um árabe mais puro e, assim, identificados como nômades em oposição aos habitantes das cidades. Após a conquista turca no século XVI da Síria, Mesopotâmia, Costa Arábica, Egito, norte da África e Hungria, a expressão passou a designar a população árabe em oposição aos turcos. Posteriormente, com a criação dos Estados Nacionais no conjunto das sociedades muçulmanas que reivindicavam o patriotismo local ou étnico (turco, argelino, sírio, egípcio, etc.), a palavra "árabe" se tornou uma categoria que designa aqueles que falam a língua árabe e compartilham da cultura árabe e a experiência histórica que a acompanha.

2 - Atualmente o fenômeno das minorias culturais e religiosas mantém estreita relação com as características da época em que vivem e não é uma questão regional ou nacional, quando se avalia o expressivo número de pessoas que vivem fora de sua nação. Para Zéghidour, atualmente são cerca de cem milhões os indivíduos nesta situação, entre os quais 16 milhões de árabes (1982:90).

3 - Segundo Barth, "grupos étnicos são (...) uma forma de organização social. Então um traço fundamental [é] a característica de atribuição e auto-atribuição por outros a uma categoria étnica. (...) Na medida em que os atores utilizam identidades étnicas para categorizar a si mesmos e aos outros, com objetivos de interação, eles formam grupos étnicos neste sentido organizacional" (1998:193-4).

4 - Neste sentido, a partir do ensaio de Viveiros de Castros & Benzaquen de Araújo sobre a história de Romeu e Julieta, é correto afirmar que o amor como motivador do casamento (ou da união por livre escolha) dos parceiros só existe quando o "indivíduo está liberto dos laços sociais, não mais derivando sua realidade dos grupos a que pertença, mas em relação direta com um cosmos composto de indivíduos, onde as relações sociais valorizadas são as interindividuais. O amor (...) [passa então a ser] visto como uma relação entre indivíduos, no sentido de seres despidos de qualquer referência ao mundo social, e mesmo contra este mundo" (1977:131).

5 - Esta relação pode ser remetida à análise dos mitos envolvendo gêmeos elaborada por Lévi-Strauss (s/d). Segundo o autor, é crença em muitas sociedades tradicionais que os "gêmeos ou até mais crianças no ventre da mãe (...) começam a lutar e a competir para

decidir quem terá a honra de nascer em primeiro lugar" (s/d: 49). No romance de Hatoum esta situação seria confirmada pelo adoecimento de Omar, o segundo dos gêmeos a nascer, logo nos primeiros meses de vida, dando início ao excessivo zelo materno.

6 - De acordo com Nabhan (1996:11), em árabe, tanto o termo islamismo, ISLAM, quanto muçulmano, MUSLIM, derivam do radical consonantal SLM, que significa "aquele que se rende", aquele que se submete à vontade de Deus. "Islamismo" é uma categoria que indica adesão a um determinado sistema religioso, havendo muçulmanos árabes, turcos, curdos, persas, indonésios, japoneses etc.

7 - Tomamos aqui a idéia de "circulação de crianças" formulada por Fonseca para pensar a colocação de Domingas na casa de Zana e Halim, uma vez que ela foi para esta casa "em idade de ser útil nos afazeres domésticos" e acabou por ser criada das outras crianças da casa (Fonseca, 1995:79).

8 - Segundo Laburthe-Tolra & Warnier, na filiação patrilinear, "todo indivíduo é membro do grupo parental consanguíneo de seu pai" (1997:108). Na filiação matrilinear dá-se o contrário.

9 - "Os primos cujo parentesco se origina de dois irmãos ou de duas irmãs são primos paralelos, enquanto que aqueles cujo parentesco provém de sexos opostos são primos cruzados" (Lévi-Strauss, 1982:375).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BARTH, F.
(1998) "Grupos étnicos e suas fronteiras". In: POUTIGNAT, P. & STREIFF-FENART, J. *Teorias da etnicidade*. São Paulo, Unesp.
- DAMATTA, R.
(1993) "A obra literária como etnografia: notas sobre as relações entre literatura e antropologia". In: *Conta de Mentiroso – sete ensaios de antropologia brasileira*. Rio de Janeiro, Rocco.
- FONSECA, C.
(1995) "Somando mães". *Caminhos da adoção*. São Paulo, Cortez.
- GEERTZ, C.
(1994) *Observando el Islam*. Barcelona, Paidós.
- HATOU, M.
(2000) *Dois irmãos*. São Paulo, Cia das Letras.
- JARDIM, D. (2001)
Palestinos no Extremo Sul do Brasil. Rio de Janeiro, UFRJ/Museu Nacional (Tese de Doutorado).
- LABURTHE-TOLRA, P. & WARNIER, J.P.
(1997) *Etnologia – Antropologia*. Petrópolis, Vozes.
- LÉVI-STRAUSS, C.
(s/d) *Mito e significado*. Lisboa, Edições 70.
- LÉVI-STRAUSS, C.
(1976) "O princípio da reciprocidade". In: *Estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis, Vozes.
- LÉVI-STRAUSS, C.
(1982) "A família". In: SHAPIRO, H. (org.) *Homem, cultura e sociedade*. São Paulo, Martins Fontes.
- LEWIS, B.
(1982) *Os árabes na história*. Lisboa, Estampa.
- MIGUEL, S.
(2000) *Nur na escuridão*. Rio de Janeiro, Topbooks.
- NABHAN, N. N.
(1996) *O islamismo de Maomé a nossos dias*. São Paulo, Ática.
- NASSAR, R.
(s/d) *Lavoura arcaica*. São Paulo, Círculo do Livro.
- PEREIRA, J.B.B.
(2000) "Os imigrantes na construção histórica da pluralidade étnica brasileira". *Revista USP*, nº46, 2000.
- PEREIRA, L. S.
(2001) *A discreta presença dos muçulmanos em Porto Alegre*. Porto Alegre, PPGAS/UFRGS (Dissertação de Mestrado).
- SALAWDEH, O. K.
(1997) *Manutenção e mudança da língua árabe – um estudo na comunidade árabe em São Paulo*. Campinas, Unicamp (Dissertação de Mestrado).
- SAFADY, J.
(1994) *A imigração árabe no Brasil*. São Paulo, Garatuja.
- SAMIR, H.
(1994) *Os significados dos versículos do Alcorão Sagrado*. São Bernardo/SP, Mar Sam.
- TRUZZI, O.
(2000) "Patrícios, dinheiro, diploma e voto: a saga da imigração árabe". *Revista Veja*, (04/10).
- VIVEIROS DE CASTRO, E. & BENZAQUEN DE ARAÚJO, R.
(1977) "Romeu e Julieta e a origem do Estado" In: VELHO, G. (org.) *Arte e sociedade – ensaios de sociologia da arte*. Rio de Janeiro, Zahar.
- ZÉGHIDOUR, S.
(1982) *A poesia árabe no Brasil*. São Paulo, Brasiliense.

A “COLÔNIA ALEMÃ” DO RIO DE JANEIRO PELAS LENTE DO CLUBE GERMANIA

Marina Michahelles *

Pode parecer uma novidade, mas já vem de longe a presença de imigrantes alemães na cidade do Rio de Janeiro. Segundo Carlos Fouquet, a cidade tem a “colônia alemã urbana” mais antiga do Brasil. O primeiro núcleo de indivíduos de origem germânica teria começado a se formar a partir de 1808, como diversos outros grupos de estrangeiros, atraídos pelas possibilidades de desenvolver atividades comerciais em decorrência da abertura dos portos¹. A “colônia alemã” teria se consolidado em 1821, com a fundação da *Gesellschaft Germania* (Sociedade Germania, também conhecida vulgarmente por Clube Germania). Essa agremiação ou clube de caráter social, formado principalmente por homens de negócio ligados ao grande comércio, era freqüentado por parte dos 200 indivíduos denominados “alemães” e 100 suíços, que constam no Registro de Estrangeiros como residentes na cidade em 1822 (Fouquet, 1974: 47). Nesse período, é possível que a popularidade de Leopoldina da Áustria atraísse a presença dos assim chamados “alemães” para a cidade, em função da origem germânica da imperatriz.

Quando se trata de imigração alemã em metrópoles como Rio de Janeiro e São Paulo, aborda-se um fenômeno distinto do que ocorreu para os núcleos coloniais alemães no sul do país. Nesses últimos, a imigração se

caracterizou por uma política específica, dirigida para a captação de famílias formadas principalmente por agricultores. Já para os centros urbanos, além da fixação de imigrantes não ter tido uma base familiar, não recebeu tal estímulo e subvenção para o estabelecimento da população estrangeira. O Rio de Janeiro nesse sentido tinha ainda um status especial no que diz respeito ao plano político, econômico e geográfico. Como distrito federal, a cidade concentrava após a Primeira Guerra Mundial um terço do comércio e da indústria do país, sendo ainda porto e porta do Brasil.

Consideremos também que os projetos dos diversos comerciantes, em sua maioria situados nos centros urbanos, não implicavam necessariamente uma fixação permanente no Brasil, isto é, muitos se estabeleciam com o intuito de fazer fortuna, residiam na cidade por alguns anos, retornando mais cedo ou mais tarde à terra natal. Além disso, tal qual outras “colônias alemãs” urbanas no Brasil, a do Rio de Janeiro se caracterizava por ser numericamente mais reduzida e não apresentar uma concentração geográfica de domicílios de imigrantes como ocorria com colônias no Sul. Em 1860 a população alemã no Rio de Janeiro era estimada em 2600 indivíduos (Hinden, 1921: 193). Em 1920, residiam aproximadamente 5.000 imigrantes alemães e seus descendentes na cidade (Fouquet,

1974: 49), num universo de 1.157.873 habitantes. Já em 1940 o censo indicava a presença de 9.475 cidadãos alemães nascidos na Alemanha e 945 cidadãos brasileiros que falavam alemão em casa. Este aumento populacional advém do intenso fluxo de imigração alemã para o Brasil na década de 1920, que contabilizou praticamente um terço de todos os “alemães” imigrados para este país, inclusive no século XIX. Somente no ano de 1924 teriam entrado mais de 22 mil alemães no Brasil. Mas também em sentido contrário o movimento era grande, de modo que apenas em 1924 10.000 alemães residentes no Brasil repatriaram-se. Nos anos 1927 e 1928 somente do Rio de Janeiro voltaram para a Alemanha 536 alemães, auxiliados pelas diversas sociedades teuto-brasileiras da cidade (Willems, 1980: 65 e 290).

Outro fator que justificaria o crescimento do grupo na capital federal é a migração de “teuto-brasileiros” do Sul para o Rio de Janeiro e São Paulo, em busca de melhor formação escolar e ascensão social. Para o ano 1935, René Gertz alude à cifra de 25.000 imigrantes germânicos e seus descendentes residentes em todo o estado do Rio de Janeiro (Apud Magalhães, 1998: 39). No perímetro urbano “os alemães” distribuíam-se amplamente por diversos bairros da cidade. Os dados do censo de 1940 permitem identificar os bairros com maior número de

indivíduos teutos e teuto-brasileiros. Apesar de estarem localizados nas regiões mais abastadas da cidade, não constituíam uma maioria nessas áreas².

A expressão “colônia alemã”, uma referência às instituições nas quais se falava o idioma alemão e a seus frequentadores na cidade do Rio de Janeiro, é utilizada em dois contextos diferentes. Como autodesignação dos grupos de “alemães” e expressão denotadora de uma identidade étnica que se constitui pouco a pouco, sobretudo a partir de meados do século XIX. Mas a expressão é utilizada também por viajantes no século XIX e autores teuto-brasileiros a partir de 1920, quando se referem retrospectivamente aos “alemães” na então capital federal e a sua trajetória secular (Hinden, 1921; Aldinger, 1923; Fouquet, 1974 e Oberacker Jr., 1985). Tratar da “colônia alemã” requer certa cautela para não se creditar à trajetória do grupo no Rio de Janeiro uma suposta continuidade, imputada por parte da literatura especializada, quase sempre ecoando a principal fonte bibliográfica sobre a presença alemã no Rio de Janeiro, o livro *Deutsche und der Deutsche Handel in Rio de Janeiro* [Alemães e o comércio alemão no Rio de Janeiro]. A obra, escrita por um de seus membros, o alemão Heinrich Hinden (1876-1952), e editada em comemoração do centenário da Sociedade Germânia em agosto de 1921, é aqui tomada como o meio privilegiado de acessar o grupo de imigrantes “alemães” no Rio de Janeiro no século XIX e nas duas primeiras décadas do XX. Esse artigo pretende analisar a fixação e legitimação de uma memória e o processo de constituição de uma identidade cujo eixo é o Clube Germania, mas que possui um escopo mais amplo que o clube, englobando em seu discurso as demais camadas de alemães da cidade.

NAS ENTRELINHAS DA MEMÓRIA

Dentre as várias leituras plausíveis do volume comemorativo, é interessante “desconstruir” o ponto de vista do próprio autor, tentando entrever suas intenções e suas escolhas. Se por um lado a perspectiva da investigação está previamente determinada pela visão e pelas escolhas do autor, é possível reconhecer nas entrelinhas que a identidade étnica é resultado de uma construção e que sofre transformações ao longo do tempo.

Apesar do livro ser obra de um autor, é qualificado por ter sido uma encomenda da associação, publicado com a sua chancela. Como qualquer obra institucional, torna a voz de seu autor a voz autorizada da associação. O texto é postulado como a história que deve ser acreditada como a memória do grupo de alemães do Rio de Janeiro na posteridade, apesar de consistir apenas numa versão dessa história. Memória “enquadrada” pelo relato e, como tal, um importante elemento para a afirmação de uma identidade coletiva. Por isso faz-se mister a referência à obra analisada como *lugar de memória*, constituída num momento histórico caracterizado pela “disputa entre memórias”.

O período da Primeira República é o de formação de uma memória nacional que quer se apresentar unificada e integradora. Momento em que diversos intelectuais estão formulando a idéia de nação brasileira e buscando caminhos para a sua modernização. Ao invocar o caráter uniformizador da memória coletiva nacional, Pollak se refere à tendência de repressão das memórias minoritárias (Pollak, 1989:4). É o que ocorre nesse período de desenvolvimento das idéias nacionalistas e da influência do

imperialismo americano no Brasil, através da doutrina Monroe. Na disputa entre os imperialismos e diante do crescimento do movimento pangermanista na virada do século XIX para o XX, os governos americanos, franceses e ingleses alardeiam a ameaça do “perigo alemão”. Esse discurso anti-germanista ganha eco no Brasil, nas opiniões expressas por escritores de renome como Sylvio Romero e Graça Aranha³. O clima hostil aos alemães coincide com o florescimento da ideologia étnica teuto-brasileira no Sul, em decorrência do processo de urbanização das áreas colonizadas, da politização da classe média naquela região e do surgimento de uma elite intelectualizada que escreve e publica suas idéias através de centenas de jornais e revistas. A divulgação da germanidade, por sua vez, provoca o direcionamento das atenções de intelectuais e políticos em âmbito nacional para o elevado grau de organização desses núcleos de imigrantes alemães, explicitado em sua imprensa, na conservação e no cultivo da língua falada e escrita e na existência de centenas de escolas, igrejas evangélicas luteranas e associações alemãs. Tal situação eleva ainda mais as vozes “nativistas” contra os chamados “quistos étnicos”, exigindo a assimilação cultural daqueles imigrantes. Assim, naquele ambiente pouco amistoso, Hinden escreve sua obra, como uma tentativa de atestar os valores positivos dos comerciantes e industriais “alemães” na então capital federal.

O desafio da leitura do livro do centenário é destripar informações que se encontram emaranhadas no texto, quais sejam: de um lado, a constituição da identidade étnica e suas transformações; de outro, a ideologia teuto-brasileira através de um discurso mais característico do momento em

que o livro é escrito, calcado numa identidade contrastiva.

DIVERSOS SIGNIFICADOS DE SER "ALEMÃO"

O emprego de aspas para o termo "alemão" tem diversas razões. Primeiro, porque até 1871 inexistia a Alemanha como Estado nacional. Havia apenas inúmeros Estados regionais e cidades independentes que, basicamente, eram identificados entre si por uma língua erudita comum, o *Hochdeutsch* (o alemão culto) e pela alta cultura alemã (*deutsche Kultur*). Segundo, porque o critério de inclusão/exclusão da categoria "alemão" no Rio de Janeiro foi sujeito a transformações significativas, constatáveis no decorrer da narrativa de Hinden. Em terceiro lugar, porque o uso mais corriqueiro da categoria remete a uma identificação coletiva de alemão no Brasil, correspondendo a um brasileiro de origem germânica.

O autor observa a existência de uma identificação inegável do tipo "homens de comércio" entre os membros da Sociedade nos primórdios da associação. Havia um "espírito de classe" ou um *ethos*, se preferirmos, que correspondia a interesses específicos compartilhados. Além desse interesse profissional comum, existiam também laços originados de uma "solidariedade européia". A Germania vinha preencher a demanda de negociantes europeus por um ponto de encontro para os membros de uma minoria numérica numa cidade "estrangeira".

Mas para além desses aspectos inicialmente manifestos, a identidade étnica constituída pela *Kaufmannschaft* [grupo de homens do comércio] da Germania estava diretamente relacionada ao desenvolvimento do nacionalismo

alemão. Isso porque os limites étnicos eram constituídos pelo pertencimento cultural à nação alemã. Assim, os elementos utilizados pelos membros do próprio grupo para a configuração das fronteiras étnicas eram, nesse caso, tomados em grande medida do arsenal cultural do nacionalismo alemão.

No período anterior à unificação alemã o principal referencial é a língua. "Alemães" eram considerados os austríacos, teuto-russos, suábios do Danúbio, hannoverianos, gente da Hansa (de Hamburgo, Bremen e Lübeck), pelo uso da língua. Sob este critério, também os franceses, holandeses e ingleses que falavam alemão eram "alemães". Isso porque em 1821 não existe para o grupo qualquer correspondência entre nação alemã e Estado. A nação é pensada como categoria desterritorializada, dada pela cultura e pela língua⁴.

No livro, o autor subdivide os próprios membros do clube em dois grupos distintos pelo critério da origem: os "alemães" e os "não nascidos na Alemanha" (sic). Insere os "alemães" sempre numa categoria positiva em relação aos "outros" associados, qualificados pela negação, ou seja, através dos termos "não-alemães" ou "estrangeiros" (Hinden: 42). A categoria positiva "alemão" é então atribuída pelo autor àqueles que tivessem nascido nos Estados germânicos. *Grosso modo*, esses Estados haviam composto o que antes se conhecia por Sacro Império Germânico. Um exemplo: No ano de 1825, 39 membros são considerados por ele como sendo de "nacionalidade alemã", através de um critério que engloba os austríacos, e 33 como "não-alemães". Entre esses últimos, figuram onze ingleses, cinco suíços, cinco escandinavos, três franceses e belgas, um português e um brasileiro (Hinden: 61). Relativamente ao ano 1826, atribui a mais da metade dos 50 sócios

o rótulo de "não-alemães". Sabemos também através do livro que boa parte desses sócios não tinha domínio do idioma alemão. Pelos dados disponíveis, fica claro que não havia ainda nesse período uma identidade étnica definida na associação, ou seja, os próprios membros do clube na época não se consideravam parte de uma comunidade étnica definida como "alemã" no Rio de Janeiro.

Apesar do anacronismo da classificação estabelecida no livro — dada a inexistência do Estado alemão —, o recurso da observação das listas contendo os nomes e os locais de nascimento nos ajuda a revelar a transformação do perfil étnico no âmbito da Sociedade. A ausência de uma regulamentação restritiva aos não falantes do idioma alemão ou aos não naturais de um Estado alemão antes de 1828 é um bom indicativo de que, para o conjunto de membros da Germania, na década de 1820, a categoria "alemão" não tinha o mesmo significado que Hinden viria atribuir um século mais tarde, nos anos 1917-20.

Entretanto, é possível ver, pelos comentários sobre as atas e estatutos da associação, um afinamento e uma restrição ao ingresso de não-falantes do idioma alemão cada vez maiores. O primeiro marco do processo de delimitação do pertencimento étnico em curso são as determinações dos novos estatutos de 1828, que restringiam a presença no clube a no máximo dois quintos do total de sócios que não tivessem o domínio da língua teuta. A despeito disso, persistia um quadro de numerosa presença dos indivíduos que Hinden designa "estrangeiros" ou "não-alemães". Porém, a partir de 1832, a saída de muitos daqueles associados designados "estrangeiros", conferia ao clube, nas palavras do autor, "uma feição mais 'nacional-alemã'. A

consequência de um progressivo fechamento da instituição em torno de algo definido como “germanidade”, por sua vez, teria provocado certa reserva em relação à associação por parte dos demais “estrangeiros” residentes na cidade. No relatório anual de 1832, predominavam entre os sócios classificados como “estrangeiros” os suíços-alemães, seguidos de franceses, enquanto que os ingleses desapareciam por completo. O autor atribui essa saída à crescente concorrência comercial entre “alemães” e ingleses (Hinden:103).

Entre os *Rio-Deutsche* [alemães do Rio] evidenciam-se os reflexos da unificação da Alemanha através do recrudescimento das reivindicações por um critério de seleção mais rigoroso daqueles que poderiam se associar, com base nos seus conhecimentos da língua alemã. Exatamente em 1870, em plena guerra franco-prussiana, manifesta-se novamente e de forma mais contundente o debate sobre a presença de não-falantes do alemão na Germânia. A discussão girava em torno da questão se a Sociedade deveria tornar-se um clube “estritamente alemão” ou não. O novo regulamento aprovado estabelecia que o número de não-falantes do alemão estaria limitado a um sexto do total de sócios. Ou seja, ao que tudo indica, nesse período a questão da identidade continuava a ser ainda muito mais uma questão definida pelo domínio da língua alemã do que pela origem ou ascendência alemã.

Nesse período de escalada do nacionalismo alemão, inaugura-se no clube um período de intensa ritualização e comemoração dos eventos políticos. O detonador de uma verdadeira explosão de civismo e nacionalismo no final do século XIX pode ser abordado na perspectiva de

Eric Hobsbawm. Esse historiador refere-se à apropriação e ao acionamento de certos símbolos e imagens inventadas pelos nacionalismos, muitas vezes através da criação artificial de laços com um passado histórico ou mítico (Hobsbawm, 1997: 9-23). Na Sociedade as tradições inventadas se fazem presentes no dia-a-dia dos associados. Em 1888, quando da morte de Guilherme I, a figura feminina Germânia (que representa o povo e o território alemães) é pintada por um dos sócios em reverente sinal de luto no livro de protocolos da associação, que documenta uma cerimônia em homenagem ao falecimento de Guilherme I. Além disso, a associação adquire uma estátua dessa figura, signo da pátria então unificada. Também a bandeira da Alemanha está presente, hasteada ao lado do prédio da Sociedade, na ilustração contida no início do livro de Hinden. Podemos reconhecer na dinâmica do manejo desses símbolos e práticas o despertar de um nacionalismo fervoroso. Nessa época também são comuns no clube festas para a comemoração de datas cívicas alemãs, como os aniversários de Bismarck e do Imperador Guilherme II. Por outro lado, são fortalecidos os laços com a pátria brasileira, através do culto a D. Pedro II, frequentador das festas e bazares da colônia alemã.

O livro de Hinden começa a ser escrito em 1917. Não parece mera coincidência que a iniciativa da escrita da história da Sociedade tenha se dado justamente no ano em que o Brasil cortava as relações com a Alemanha, após o torpedeamento de um navio brasileiro (Hinden, 1921: 493). Desde agosto de 1914, quando a Inglaterra declarara guerra à Alemanha, sentindo-se perseguidos, os alemães e seus descendentes do Rio de Janeiro, organizaram-se em diversas

agregações, numa demonstração de solidariedade e união jamais vistas na sua trajetória passada. Em novembro daquele ano, formou-se um comitê da Cruz Vermelha de representantes de todas as associações teuto-brasileiras da cidade, para auxiliar os alemães que perdiam seus empregos em firmas estrangeiras de outras nacionalidades. Paralelamente, fundou-se uma liga de firmas alemãs, em âmbito nacional, para a defesa do comércio alemão.

Faz sentido que esse olhar singular sobre o passado seja lançado justamente num momento de crise para os “alemães” e do concomitante recrudescimento do nacionalismo entre eles e quando, mais adiante, com a derrota da Alemanha na guerra, seu ufanismo é colocado em cheque. Nesse contexto, era interessante para os “alemães” fomentar, remodelar e reforçar em cada membro do grupo o sentimento de unidade, de continuidade e coerência.

ESTRANGEIROS OU TEUTO-BRASILEIROS?

Além da imagem de uma trajetória relativamente contínua e aparentemente unívoca do grupo étnico, sugerida pelo livro do centenário, outro ponto de vista acerca da colônia alemã do Rio de Janeiro merece ser destacado aqui. Trata-se da idéia fixada pela literatura teuto-brasileira sobre esse grupo de “alemães” que residiam na antes capital imperial e posterior capital federal. Emílio Willems, num clássico sobre a imigração alemã no Brasil, editado em 1946 e reeditado em 1980, consagra a visão de Karl von Koseritz sobre a distinção entre os alemães do Rio de Janeiro e dos colonos radicados no Rio Grande do Sul. Segundo as palavras daquele líder étnico no Rio Grande do Sul, expressas em um livro

que data de 1885, os “alemães do Rio” não passavam de “estrangeiros” sem maior interesse pelo Brasil e seus destinos, a não ser quando estes colidiam com seus próprios interesses imediatos. Em contraposição estariam os colonos do Sul, cujo centro de gravitação de interesses de fato se encontrava no Brasil (Willems, 1980:372). Ou seja, Willems taxa o grupo da classe alta de falantes do alemão que gravitavam em torno da Sociedade Germania como um simples grupo de estrangeiros sem qualquer ligação nem com alemães, nem com teuto-brasileiros, nem com os alemães de outras classes sociais no Rio de Janeiro e no Brasil.

Através de exame mais detido na trajetória do grupo encontram-se indícios para verificar que esta visão estigmatizada merece uma revisão. Se por um lado, realmente o livro do centenário deixa entrever a grande mobilidade dos abastados comerciantes “alemães”, com o retorno de uma boa parte para a Europa, ele revela também a formação de um grupo étnico, através da fundação de diversas agremiações e instituições freqüentadas por uma população que falava o idioma alemão, a partir do segundo quartel do século XIX. Essas associações, em grande parte fundadas e dirigidas por membros da mencionada sociedade, formavam uma rede de imigrantes na urbe, também dotada durante diversos períodos de uma imprensa em língua alemã.

Assim, de modo semelhante ao que ocorreu em outras “colônias alemãs” no Brasil, a pequena-burguesia da Germania capitaneou uma organização étnica no Rio de Janeiro que podemos chamar de teuto-brasileira (Seyferth, 2000:16). A primeira das instituições fundadas a partir da mobilização de seus membros foi a comunidade evangélica luterana, em 1826. Em

1844 membros da Germania fundam uma sociedade de auxílio mútuo, a *Deutscher Hilfsverein* [Sociedade Beneficente]. Objetivamente, o que motivou a criação de organizações de cunho assistencial foi o aumento de fluxo de imigrantes pelo porto do Rio de Janeiro, muitos dos quais necessitavam de auxílio para sobreviver. Hinden afirma que somente no ano 1840 chegavam à capital 1800 “alemães”. A maioria que se estabelecia na cidade era constituída de artífices, os quais buscavam integrar-se tanto na comunidade evangélica quanto na Sociedade Beneficente. Diferentemente do Clube Germania, essa última era uma associação sem qualquer tipo de barreira social. Por esse motivo, atraía entre a população de imigrantes de classe média e baixa, um número maior de membros associados do que entre os associados da Germania (Hinden, 1921: 126/7).

Somente a partir de 1855 são tomadas iniciativas para a constituição de um estabelecimento de ensino, pois para os ricos da Germania essa questão se resolvia por intermédio da contratação de preceptores e do envio de seus filhos à Europa. Mas crescia a demanda por uma escola que atendesse aos filhos de famílias dos artesãos pobres ou com poucos recursos.

A iniciativa tomada pela Sociedade Beneficente de fundar uma escola nos moldes de uma autêntica escola prussiana decorre do “apelo patriótico” do projeto e do interesse de suas lideranças em formar mão-de-obra teuto-brasileira, que futuramente pudesse ser empregada em seus negócios. O estabelecimento fundado em 1863 acolhia, em sua grande maioria, filhos de imigrantes alemães, apesar de também aceitar estudantes brasileiros, desde que seu número não ultrapassasse em até um terço o total de alunos, e de que ingressassem até a

idade de oito anos. Nos anos iniciais havia também algumas restrições para alunos “teuto-brasileiros”, filhos de mãe ou pai brasileiros.

Desde meados do século XIX até o início da década de 1940 houve, com alguns períodos de interrupção, uma imprensa teuto-brasileira na cidade. Ao longo desse período, são editados cinco jornais em língua alemã, destinados à população germânica. Apesar das diferenças entre eles, seguiam uma linha parecida com a dos jornais das colônias no Sul. Eram caracterizados pelo *Deutschtum* — expressão em alemão que corresponde ao discurso que ressalta a contribuição econômica, política e cultural dos teutos no Brasil e considera idealmente o pertencimento à etnia alemã⁵.

Ainda no início da década de 1920 a Sociedade Germania configura um núcleo importante na colônia, apesar de perder parte de sua preponderância. Para isso contribui o crescimento geral do grupo de alemães na cidade nesse período e o surgimento de diversas outras instituições que reúnem camadas de falantes da língua alemã. Entre elas encontramos uma igreja católica, a associação de mulheres, a de ginástica, a de professores, a de ajuda mútua e a de canto, as comunidades católica e evangélica, a associação cultural Pró-Arte. Havia também a liga de firmas teuto-brasileiras e a central alemã do Rio de Janeiro, ambas fundadas durante a Primeira Guerra. Ainda assim o papel relevante da associação deve-se ao fato de muitos de seus membros serem proprietários de firmas de comércio e de indústria e constarem das listas de contribuintes e doadores regulares de importantes instituições de cunho étnico, quais sejam a Sociedade Beneficente alemã, a Escola Alemã e a Igreja Luterana. Além disso subsidiavam através de anúncios o *Jornal Rio Deutsche-Zeitung*, existente

desde junho de 1921. Essas associações, tal como nas colônias do Sul, tomadas por seus membros como manifestação da *Kultur* alemã, exerciam a função de lugares de afirmação de etnicidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir de meados do século XIX os “alemães” instalados no Rio de Janeiro, achavam-se interligados nacionalmente a grupos maiores de teuto-brasileiros, em sua maioria nas colônias concentradas na região Sul do Brasil. Mantinham canais de comunicação por intermédio de uma imprensa, dos sínodos da Igreja Evangélica Alemã e de uma organização nacional de escolas teuto-brasileiras. Nesse período passaram a compartilhar de uma identidade étnica constituída a partir dos ideais do romantismo e do nacionalismo alemães. Mas tal ideologia também resultava dos acontecimentos da vida política e dos conflitos resultantes do choque entre um discurso nacionalista e assimilacionista e as reivindicações por autonomia lingüística e cultural e cidadania política pelos setores ascendentes da classe média das colônias no Sul no começo do século XX. Além disso, influenciaram as experiências específicas a cada comunidade, que no caso da “colônia do Rio de Janeiro” tem a ver especificamente com a questão urbana. Assim é de se desconfiar da interpretação de que os “alemães” da Germania estivessem alheios à rede de teuto-brasileiros na cidade e no país. Apesar de menores numericamente e de sua integração à cidade heterogênea que era o Rio de Janeiro, o grupo não se distancia do perfil étnico das colônias no Sul.

* Marina Michahelles é mestranda em história na Universidade Federal Fluminense

NOTAS

1 - Segundo Fouquet, o “Registro de Estrangeiros 1808-1822” indica 4.234 estrangeiros, entre os quais 1.500 espanhóis, quase 1000 franceses, mais de 600 ingleses, aproximadamente 200 italianos, mais de 200 “alemães” e quase 100 suíços. Freqüentemente os familiares não são considerados. Por outro lado, são citados alguns viajantes. (Fouquet, 1974: 47-50).

2 - Cf. tabela da relação entre a população geral, estrangeiros e alemães pelos bairros da cidade de acordo com dados do censo de 1940 em Moraes (2002), p.44. Os bairros com maior número de alemães eram Santa Tereza, Glória, Lagoa, Copacabana, Gávea, Engenho Velho, Rio Comprido, Tijuca e Andaraí.

3 - Romero publica dois textos clássicos em 1902 e 1906, nos quais refere-se ao “perigo alemão”, discorrendo sobre as dificuldades de assimilação e os riscos de uma secessão patrocinada pelo Estado alemão unificado: *O elemento português no Brasil*. Lisboa, Typografia da Cia. Ed. Nacional e *O allemanismo no sul do Brasil. Seus perigos e meios de os conjurar*. Rio de Janeiro, Heitor Ribeiro. Em 1917, já no contexto da 1ª Guerra é lançado no Brasil o livro de André Chéradame intitulado *O plano pangermanista desmascarado*. No prefácio, Graça Aranha brada em tom nacionalista contra a presença teuta no Brasil, alertando sobre a ameaça das colônias à soberania nacional. A Liga Pangermânica (*Alldeutscher Verband*) era um movimento não-governamental na Alemanha. Fundada no ano de 1890, era partidária de uma Alemanha supra-nacional, que incluísse todos os alemães do mundo. Não importava o fato de não terem nascido na Alemanha, já que o princípio de *jus sanguinis* prevalecia sobre o *jus soli*, isto é, a nacionalidade baseava-se no sangue e na ascendência.

4 - Os românticos alemães (Schlegel, Herder, Fichte, Lessing, entre outros) foram figuras-chaves para o surgimento de um nacionalismo que remontava a um passado e a uma tradição medievais. A maioria deles, porém, invocava a “pátria” sem qualquer conotação política, isto é, não em termos de um “Estado alemão”, mas sim de uma “nação alemã”, dotada de uma cultura superior às demais nações. Uma das principais contribuições é o conceito de *Volksgeist* de Herder — em português, “espírito do povo” — que indica um caráter unificador através do qual os homens se vinculam a comunidades culturais nacionais e/ou a Estados políticos. Assim, na década de 1820 a idéia nacional alemã ainda era essencialmente cultural, a despeito da grande libertação promovida pela Prússia contra a ocupação francesa em 1813, quando começa

a se desenvolver paulatinamente um nacionalismo voltado para a formação de um estado nacional (Seyferth, 1976, cap.1).

5 - Inicialmente é fundado o *Der Deutsche Einwanderer* (bissemanário) e o *Der deutsche Beobachter*, ambos em 1853. Os dois tiveram vida curta. Entre 1875 e 1889 circula o semanário *Allgemeine Deutsche Zeitung für Brasilien*. O quarto jornal é o diário *Deutsches Tageblatt*, editado no período entre 1915 a 1917, e fechado por causa da crise que segue à decretação do estado de guerra com a Alemanha. Por último, um jornal de grande influência na comunidade teuta da capital, o diário *Deutsche na Rio Zeitung*, que é fundado após a 1ª Guerra, em 1921, e perdura até 1941 (Seyferth, 2000:17).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALDINGER, Paul
(1923) *Deutsche Mitarbeit in Brasilien*. Curitiba, T. Locher. 1
- FOUQUET, Carlos
(1974) *Der deutsche Einwanderer und seine Nachkommen in Brasilien. 1808-1924-1974*. São Paulo, Instituto Hans Staden; Porto Alegre, Federação dos Centros Culturais de 25 de Julho.
- HINDEN, H.
(1921) *Deutsche und deutscher Handel in Rio de Janeiro. 1821-1921*. Rio de Janeiro, Paul Witte.
- HOBBSBAWM, Eric, RANGER, Terence (org.)
(1997) *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- MAGALHÃES, Marionilde Dias Brepohl
(1998) *Alemanha, mães-pátria distante; utopia pangermanista no sul do Brasil*. Campinas: Unicamp.
- MORAES, Luís Edmundo de Souza
(2002) *Konflikt und Anerkennung: Die Ortsgruppen der NSDAP in Blumenau und Rio de Janeiro*. (Tese de doutorado).
- OBERACKER JR., Carlos H.
(1985) *A contribuição teuta à formação da nação brasileira*. Rio de Janeiro, Editora Presença.
- POLLAK, Michael
(1989) “Memória, Esquecimento e Silêncio”. *Estudos Históricos*, vol. 2, n. 3, pp. 3-15.
- SEYFERTH, Giralda
(1976) *Nacionalismo e Identidade Étnica*. Tese, São Paulo, USP.
- SEYFERTH, Giralda
(2000) *A Imigração alemã no Rio de Janeiro*, 7 Letras.
- WILLEMS, Emilio
(1980) *Aculturação dos alemães no Brasil*. São Paulo, Cia Editora Nacional, Brasília.

MARCANDO DIFERENÇAS PARA FORJAR SEMELHANÇAS

Os descendentes de imigrantes italianos em Caxias do Sul - RS

Miriam de Oliveira Santos*



Painel de Aldo Locatelli, fotografado por Miriam de O. Santos

A cidade de Caxias do Sul costuma ser referenciada como um modelo da imigração italiana para o Rio Grande do Sul. Se a palavra “modelo” for interpretada como um padrão desejado, um exemplo a ser seguido, pode até ser. Se pensarmos em Caxias do Sul como um “tipo-

ideal” weberiano, estaremos muito longe da verdade, porque a colonização de Caxias do Sul possui inúmeras particularidades em relação às demais.

Se pensarmos na definição de grupo étnico de Seyferth (1986, p.530) em que ela aponta como fundamentais tanto uma identidade distintiva atribuída, quanto uma cultura, origem

e história comum, verificaremos que a rigor não se pode categorizar os descendentes de imigrantes italianos de Caxias do Sul, como um grupo étnico, já que lhes falta uma identidade distintiva atribuída. No entanto a mesma autora ao definir etnia afirma que este termo “é empregado na literatura antropológica para designar

um grupo social que se diferencia de outros grupos por sua especificidade cultural." (Seyferth, 1986, p.435) Portanto, de maneira análoga a que Morales aplica aos nordestinos na feira de São Cristóvão do Rio de Janeiro, podemos alegar que: *"a rigor não se está tratando de etnicidade nem de grupo étnico. Mas, numa visão de dentro, (...) se vê que o grupo (...) tem uma lógica e valores diferentes do grupo que o circunda."* (Morales, 1993, p.6)

A Colonização Italiana no Rio Grande do Sul

Desde o início, colonização e imigração são conceitos entrelaçados. No final do século XIX e início do século XX, o governo imperial brasileiro procurou utilizar a imigração para preencher os vazios demográficos do Sul do país e ao mesmo tempo tornar mais seguro o caminho de tropeiros que ligava Porto Alegre a São Paulo, instalando colônias nas suas margens. A Imigração visava não só substituir o trabalho escravo pelo trabalho livre, mas principalmente a substituição do negro escravo pelo branco europeu em um processo de colonização baseado na pequena propriedade. Neste contexto a colonização era vista como um processo civilizatório, enquanto a escravidão era vista como uma forma arcaica de produção que não combinava com a modernidade.

A opção inicial foi por colonos alemães, mais tarde em função da proibição, por parte do governo alemão, da imigração para o Brasil, a opção recaiu, preferencialmente, por colonos do norte da Itália.

A Itália era um dos países mais pobres e populosos da Europa, com

enorme oferta de mão-de-obra. As guerras para a unificação, a ocupação por sucessivos exércitos, o serviço militar por três anos consecutivos, foram fatores que contribuíram para a desorganização da unidade familiar de trabalho e para a pauperização do pequeno agricultor. Por outro lado, a industrialização da Itália Setentrional não era capaz de absorver toda a mão-de-obra disponível, o que explica a opção pela migração.

Esses camponeses italianos adquirirão, ao chegar no Nordeste do Rio Grande do Sul, a identidade de *colonos*, isto é, proprietários de uma fração de terra denominada *colônia*. Segundo Seyferth (1993, p.38) *"No seu significado mais geral, a categoria colono é usada como sinônimo de agricultor de origem européia, e sua gênese remonta ao processo histórico de colonização (...)"* e ainda *"A categoria colono foi construída, historicamente, como uma identidade coletiva com múltiplas dimensões sociais e étnicas"* (Seyferth, 1993, p.60).

Sendo assim, a palavra colono, que era a designação oficial para o imigrante que adquiria um lote de terra em um projeto de colonização, converte-se em um símbolo de diferenciação étnica.

Caxias do Sul: de colônia a metrópole

Situada na Região Nordeste do Estado do Rio Grande do Sul, a cidade de Caxias do Sul surgiu em 1875, como núcleo urbano de uma colônia de imigrantes italianos. Em abril de 1884, passou a constituir o 5º distrito municipal de São Sebastião do Caí, deixando a condição de colônia. Em 20 de junho de 1890 foi criado o Município de Caxias com foro de Vila.

Em 1910, no mesmo ano da inauguração da ferrovia, foi elevada à cidade.

Com a ferrovia, Caxias adquiriu um lugar relevante na vida comercial da região de colonização italiana, substituindo o porto fluvial de São Sebastião do Caí. A cidade transformou-se num centro de produção agrícola e de intenso comércio, funcionando como entreposto entre os Campos de Cima da Serra, as demais colônias e a capital. Essa posição privilegiada lhe garantiu autonomia diante das cidades vizinhas, garantiu sua expansão econômica e fortaleceu o comércio local (Heredia, 1997).

Atualmente, Caxias do Sul é o 2º maior e mais influente município do Rio Grande do Sul, possui cerca de 360.000 habitantes, com 92,5% deles situados na área urbana; é o principal município da chamada "região italiana" ou "região da serra" do Rio Grande do Sul.

Um dos fatores que diferencia Caxias do Sul das demais colônias italianas do Rio Grande do Sul é a existência de uma próspera burguesia industrial, que se apropriou da Festa da Uva e a utiliza como elemento de afirmação de identidade étnica.

Ao contrário de outros lugares do Brasil onde houve influência da colonização italiana, Caxias do Sul é uma cidade de porte médio. A cidade cresceu sob a hegemonia da população italiana e à medida em que cresceu e se industrializou, começou a atrair "estrangeiros". Inicialmente os colonos da região rural do próprio município e de municípios vizinhos da encosta nordeste da serra gaúcha, também de origem italiana, mais tarde esta atração se estendeu à população dos chamados "campos de cima da serra" e às colônias alemães. Segundo "O Pioneiro", o principal jornal da

cidade, Caxias do Sul é hoje uma cidade em que os migrantes formam a maioria da população.

Outra particularidade importante é que se, de fato, os descendentes de imigrantes italianos não são mais a maioria no total da população, continuam sendo a maioria nas classes mais altas: são eles os donos da maior parte das indústrias e grandes lojas da cidade. Em todos os lugares ostentam orgulhosamente nas fachadas das lojas e fábricas os sobrenomes de seus antepassados: Eberle, Prativiera, Tramontina, Cesa, etc., mesmo nos locais em que a gerência foi profissionalizada e a família se afastou do controle direto.

Num contraponto interessante, as famílias italianas agem como “quatrocentões paulistas”, são as famílias “tradicionais” da cidade, os fundadores dos clubes, as damas de caridade, enfim, formam a “elite” da cidade.

A Celebração das origens através da Festa da Uva

Quando foi criada, em 1931, por um descendente de portugueses, a Festa da Uva era na verdade uma exposição de Castas Viníferas e visava incentivar os agricultores a substituírem a uva Isabel

por outras variedades de uva mais adequadas para a produção de vinhos finos. Esta exposição durou apenas um dia e foi batizada de Festa com a finalidade de atrair um público maior.

Se considerarmos o objetivo desta exposição, ela foi um fracasso, já que ainda hoje 80% da uva plantada na serra gaúcha é da variedade Isabel. Mas a partir da segunda edição, em 1932, ela se transformou realmente em uma “Festa da Uva”, contando inclusive com um desfile de carros de boi decorados e, em 1933, a Festa passou a ter também uma rainha. “Coincidentemente” a primeira rainha eleita foi Adélia Eberle, filha de um dos grandes nomes da indústria caxiense que é considerado até hoje

Painel de Aldo Locatelli, fotografado por Miriam de O. Santos



como o modelo de “pioneiro”, exemplar acabado de self-made-man.

A grande repressão da campanha de nacionalização brasileira, na década de 30, aconteceu, principalmente, entre os imigrantes que não falavam português, enquanto a classe mais alta, que era bilíngüe, manteve a cultura e construiu uma identidade diferenciada calcada na etnicidade.

Em Caxias do Sul observamos que justamente durante o período em que a campanha de nacionalização foi mais forte, de 1930 até 1954, os prefeitos eram descendentes de italianos, inclusive aquele que foi nomeado durante o Estado Novo, Dante Marcucci, que ficou no poder até 1947, e antes de ser prefeito já havia sido o presidente da Festa da Uva de 1932, acumulando os dois cargos, prefeito e presidente da festa, em 1937.

Em 1975, centenário da imigração italiana em Caxias, o prefeito era Mário Ramos, presidente da Festa da Uva de 1972. O governador do estado na época, Euclides Triches, havia sido prefeito de Caxias do Sul no período de 1951-1954. Observamos que em Caxias do Sul, ao contrário do que ocorria em outras zonas de imigração e colonização, os descendentes de imigrantes detinham tanto o poder político quanto o econômico

São estas pessoas que desde 1932, mas principalmente a partir de 1950, vão produzir um discurso sobre a etnicidade italiana e relacioná-la com o progresso de Caxias do Sul. Deste modo, a Festa da Uva é organizada pela burguesia local para cantar em prosa e verso a saga dos “pioneiros italianos”.

Depois da festa de 1937, houve uma interrupção da seqüência das Festas em função da II Guerra Mundial. Em 1950 foram retomados os festejos, comemorando-se os 75 anos de imigração italiana para o Rio Grande

do Sul e o presidente da república, o Gal. Dutra foi pessoalmente abrir a festa.

Até 1954, as instalações da Festa eram provisórias, construídas especialmente para a ocasião. Em 1954 foram construídos pavilhões definitivos para a Festa da Uva, enfeitados com pinturas do italiano Aldo Locatelli, que retratam a Imigração Italiana. Nestes pavilhões está instalada, atualmente, a prefeitura municipal. Junto com a Festa da Uva de 1954 aconteceu também a 1ªFeira Agro-Industrial e a inauguração do monumento ao imigrante, pelo presidente Getúlio Vargas.

Em 1974 foi criada a empresa “Festa Nacional da Uva, Turismo e Empreendimentos S.A.”, tendo como objetivo principal a realização da Festa da Uva. Em 1975, no centenário da imigração italiana, foram inaugurados os atuais pavilhões da Festa da Uva no Parque de Exposições Centenário.

Podemos dizer que ao longo da história as comemorações da Festa da Uva em Caxias do Sul passaram por quatro fases bem marcadas; os historiadores locais utilizam a seguinte periodização: origem, de 1931-1937; afirmação, de 1950-1972; profissionalização, de 1975-1992 e de volta às origens, de 1994 aos dias atuais.

A festa de origem elitista remete para a idéia de distinção entre os descendentes de italianos e os brasileiros, e ao esforço para forjar uma identidade étnica de “italos-brasileiros”, ou como preferem alguns “italos-gaúchos”. Neste sentido funciona tanto como festa de produção e como festa de celebração de uma origem comum, sendo organizada e pensada como distintiva pela elite da cidade.

O tempo todo, em todos os locais em que se desenrola a Festa, mas

especialmente nos desfiles e nos discursos, exalta-se o colono italiano, o pioneiro fundador da cidade de Caxias do Sul.

O mito do “pioneiro”

A categoria pioneiro não é exclusividade do discurso dos descendentes de imigrantes italianos, segundo Seyferth (2000, p. 98):

“As representações simbólicas sobre o pioneirismo associado à colonização de terras devolutas marcam as muitas representações de etnicidade de poloneses, alemães e italianos. Um ethos do trabalho, de certa forma vinculado a um ethos camponês, faz parte desse universo simbólico que tem como contraponto a preguiça e a indolência assumidos como atributo característico do ‘brasileiro’ (ou caboclo). Na representação do pioneiro, a categoria colono (trazida do jargão oficial) identifica os imigrantes europeus e seus descendentes, e a colonização é definida como um processo civilizatório instaurado na selva brasileira.”

No caso de Caxias do Sul forma-se desde cedo uma elite dirigente na cidade, tanto política como economicamente falando e é esta elite que vai impor a sua visão de mundo, bem como o mito de origem do “pioneiro”, do “colono italiano” em contraste com os “selvagens” da terra.

Citamos, anteriormente, o caso de Ábramo Eberle visto como pioneiro exemplar, o colono que se tornou industrial. Será mesmo? Eberle chegou ao Brasil em 1884 quando Caxias do Sul já não era mais uma colônia, mas sim distrito de São Sebastião do Caí. Seu pai comprou

dois lotes: um urbano, onde instalou uma serralheria, e outro rural. Ábramo, seus irmãos e sua mãe instalaram-se no lote urbano e quando, anos depois, o pai decidiu retirar-se com a família para o lote rural, Ábramo, já adolescente, permaneceu na cidade assumindo a serralheria

Outro mito recorrente é o da estrada aberta a facão. Correm na região inúmeras narrativas sobre a maneira como os pioneiros subiram a serra carregando seus pertences e abrindo caminho na mata a golpes de facão. Há aqui um equívoco, não de todo isento de má fé, já que a primeira ligação entre os campos de Viamão (onde atualmente fica Porto Alegre) e São Paulo foi a Estrada Real, concluída em 1736, um ano antes da fundação do estado do Rio Grande do Sul. Desde 1864 existiam estradas ligando as colônias alemãs aos campos de Cima da Serra, tanto para Vacaria quanto para São Francisco de Paula.

O percurso que os colonos faziam era de barco de Porto Alegre até São Sebastião do Caí e depois em estrada carroçável até o Barracão¹. De lá sim, abriam caminho a facão até os seus lotes, penoso com certeza, mas evidentemente bem menos que os propalados cento e poucos quilômetros serra acima.

Desde sempre um local de passagem, uma encruzilhada em um caminho de tropeiros, a cidade de Caxias do Sul nunca foi uma comunidade perdida e isolada no meio do mato como rezam as lendas dos pioneiros.

Conclusão

O “apagar” das diferenças é muitas vezes provocado justamente pelo fenômeno de “invenção da tradição”, ao contar “antigamente era assim”

misturam-se costumes e acontecimentos de épocas e lugares diversos e unifica-se a memória coletiva em torno de um repertório comum. Sendo assim, as lembranças dos pioneiros que desmataram o lugar passam a ser as de todo o grupo de imigrantes, não levando em consideração o fato de que a região onde atualmente se situa Caxias do Sul foi palco de imigrações fracassadas por parte de alemães, poloneses e franceses, antes da imigração italiana, e que muitos italianos chegaram à cidade na década de 30, quando ela já era um florescente pólo industrial ou após a 2ª Guerra Mundial, quando a indústria metal-mecânica já havia se consolidado na região.

Mesmo o que é apontado como sinal de formação de uma rede de solidariedade pode ser sinal de divisão. É o caso das numerosas “capelas”, apontadas como sinal da importância da religião católica para a manutenção da identidade italiana entre os colonos quando, na verdade, muitas delas se originaram a partir de brigas internas dentro de um mesmo grupo, às vezes simplesmente por uma questão de honra em criar uma capela e um salão de festas mais vistosos que aqueles construídos pelo grupo de origem.

Por outro lado, a evocação ao ethos do trabalho como uma característica étnica pode levar não exatamente a uma solidariedade, mas a uma preferência por trabalhadores de “origem” europeia e ao preconceito contra “brasileiros”. Ao explorar a divisão italianos/brasileiros encobre-se uma outra divisão a de patrão/empregado. Entre os pouquíssimos registros de movimentos operários em Caxias do Sul destaca-se o dos tanoeiros portugueses, que por sinal organizaram não só o primeiro sindicato da cidade, como a 1ª greve em 1930. Para os imigrantes italianos

e seus descendentes restaram os papéis de “bons trabalhadores”, “dóceis” e “cumpridores dos seus deveres”, a etnicidade é acionada como um diferencial que ajuda a construir uma auto-imagem positiva do grupo e a justificar a prosperidade dos descendentes de imigrantes em contraste com os demais grupos.

* *Miriam de Oliveira Santos é Mestre em Ciência Política pela UFRS, Doutoranda em Antropologia Social no PPGAS do Museu Nacional/UFRJ e Pesquisadora Associada ao Núcleo Interdisciplinar de Estudos Migratórios - NIEM-RJ.*

NOTA

1- Local onde ficavam abrigados os colonos que aguardavam a distribuição dos lotes.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- HERÉDIA, Vania Beatriz Merlotti
(1997) *Processo de Industrialização da Zona Colonial Italiana*. Caxias do Sul, EDUCS.
- MORALES, Lúcia Arraes
(1993) *A Feira de São Cristóvão: Um estudo de identidade regional*. Dissertação de Mestrado, Rio de Janeiro, PPGAS-Museu Nacional/UFRJ.
- SEYFERTH, Giralda
(1986) “Grupo étnico”, “Etnia” (verbetes) In: *Dicionário de Ciências Sociais*. Rio de Janeiro, Fundação Getúlio Vargas/MEC.
- SEYFERTH, Giralda
(1993) “Identidade Camponesa e Identidade Étnica - Um estudo de caso”. *Anuário Antropológico* 9/1.
- SEYFERTH, Giralda
(2000) “Identidade Nacional, Diferenças Regionais, Integração Étnica e a Questão Imigratória no Brasil”. In: *Região e Nação na América Latina*. George de Cerqueira Leite Zarur (org.), Brasília: UnB.

**OS SAMPAULEIROS
cotidiano e representações**

Ely Souza Estrela

São Paulo, Humanitas/Educ/Fapesp, 2003, 261 p.

Com leveza e sensibilidade a autora descreve a saga dos indivíduos que deixaram seus locais de origem para buscar no centro-sul meios de sobrevivência e inserção social, constituindo-se numa ponte entre o tradicional e o moderno, o rural e o urbano, o alto sertão e o centro-sul. Esses indivíduos eram denominados, no alto sertão baiano, de sampauleiros. Historiadora que se fez geógrafa, a autora utilizou “métodos de pesquisa habituais da História no levantamento de fontes e analisa o resultado a partir de uma ótica espacial, tão cara à Geografia”, não se furtando também a recorrer à literatura, visando corroborar as fontes orais de que lançou mão. Num universo rico em obras que abordam a migração, a autora inova, à medida em que privilegia o cotidiano dos indivíduos e as representações sociais criadas e recriadas por eles, bem como em torno deles, tanto nas comunidades de destino como nos locais de origem.

**DIVERSIDADE ÉTNICA E IDENTIDADE GAÚCHA
VV.AA. (Documentos, n° 5)**

Santa Cruz do Sul, EDUNISC, 1994, 169 p.

Este livro resulta de um seminário que reuniu pesquisadores de diversas áreas para analisar a presença de várias etnias no Rio Grande do Sul e a formação de uma identidade (política, econômica e cultural) gaúcha. Nesse sentido, os autores estudam separadamente como se deu a integração das diferentes correntes de imigrantes; questões como a influência da religião e os preconceitos, além da relação entre migração e separatismo.

ROMANCEIRO DA IMIGRAÇÃO JAPONESA

Celia Sakurai

São Paulo, Sumaré, 1993, 112 p.

Série Imigração, Vol. IV

Este livro trata dos romances sobre a imigração japonesa no Brasil. Dentre esses, a autora aborda os romances escritos por mulheres. Segundo a mesma, tais romances possuem um lastro de realidade muito forte. Os pontos através dos quais as romancistas exploram o tema são, principalmente, as dificuldades de adaptação do imigrante na terra desconhecida, os sonhos e revezes dos primeiros tempos e a história das famílias. O objetivo principal é o de resgatar a vida do imigrante no Brasil, através da mescla de realidade e ficção, prestando homenagem ao imigrante via registro do trabalho e sacrifício vividos pelas primeiras gerações.

COLÔNIA VARPA: Adaptação Pioneira e Construção de uma Comunidade Histórica Imaginária, 1922-1940.

Henrique M. Silva

Dissertação de mestrado/Faculdade de Ciências e Letras
Assis, UNESP, 2000, 247 p.

No início dos anos 1920, um grupo de imigrantes procedentes da Letônia iniciou a ocupação e a colonização da região do curso médio do vale do Rio do Peixe, então considerada boca do sertão paulista. Esse processo migratório foi motivado pelas incertezas da consturbada conjuntura do entreguerras e da revolução bolchevista, que abalaram as frágeis estruturas político-institucionais da recém-independente República Báltica da Letônia.

TEORIAS DA ETNICIDADE

Philippe Poutignat e Jocelyne Sireiff-Fenart

São Paulo, UNESP, 1998, 250 p.

Aborda as questões teóricas em torno da problemática da etnicidade, apresentada no livro não como um conjunto intemporal de “traços culturais”, mas sim provocando e sendo influenciado pelas ações e reações entre os diferentes grupos presentes em uma organização social que não cessa de evoluir. Com uma abordagem de cunho sociológico, examina a história e esboça uma visão geral da coexistência de etnicidade para elencar quatro questões-chaves sobre o domínio da etnicidade: atribuição categorial (o poder de nomear); as fronteiras; a origem comum e o realce.

GRINGOS

Thaddeus Gregory Blanchette

Rio de Janeiro, Museu Nacional, 2001, 150 p.

Um estudo antropológico da presença de estrangeiros anglofalantes (vulgar gringos) no Rio de Janeiro. O trabalho investiga os significados múltiplos da palavra “gringo”, procurando desvendá-la como algo que significa “aquilo que está entre nós mas não é nosso”. O autor analisa algumas das razões porque os anglófonos têm sido historicamente ignorados como elementos culturais e étnicos no Rio, apesar de sua presença significativa e constante na cidade. Também investiga duas das várias redes de sociabilidade anglófona no Rio

ETHNICS STUDIES: Intro to population Histories/U.S.

Cruz Takash

Fall Quarter, (mimeo), 1992, 653 p.

Trata-se de fascículo que reúne vários artigos de diferentes autores diante das questões étnicas que a migração coloca à sociedade dos Estados Unidos que se apresenta como uma sociedade multicultural.

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, seguindo as orientações abaixo elencadas:

- * Você irá escrever para uma revista e não para uma banca da academia, por isso, aproveite os conteúdos de suas pesquisas, mas seja criativo(a) na forma de apresentá-los. No título, por exemplo, não resuma sua tese, desperte a curiosidade do leitor.
- * De preferência, artigos que se enquadrem dentro dos temas previamente anunciados, conforme consta ao lado;
- * Tamanho: aproximadamente 350 linhas, fonte Times New Roman, corpo 12;
- * Intercalar o texto com alguns intertítulos;
- * Clareza de linguagem e simplificação dos conceitos;
- * Na medida do possível, enviar algumas fotos com os respectivos créditos, as quais serão posteriormente devolvidas;
- * Os artigos devem ser inéditos;
- * Fazer constar breve identificação do autor, endereço postal, e-mail e telefone;
- * Notas: utilizar apenas nos casos em que o texto requer alguma explicação relevante; não utilize nota no título e no nome do autor; referência bibliográfica não é nota;
- * Referências: devem constar no interior do texto, entre parênteses, com o nome, ano e quando específicas, a página. Ex.: (Silva, 1996: .3);
- * Bibliografia - Ater-se à referida no texto, seguindo o padrão abaixo:
 - a) Livros: nome do autor; ano entre parênteses; título do artigo em itálico; local da publicação; nome da editora. Exemplo: FERNANDES, Florestan (1977) *A Sociologia no Brasil*. Petrópolis, Vozes.
 - b) Artigos: nome do autor; ano entre parênteses; título do artigo entre aspas; nome do periódico em itálico; volume (se houver) e nº; mês(es); nº da página. Exemplo: SARTI, Cynthia Andersen (1995) "São os Migrantes Tradicionais?". *Travessia-Revista do Migrante*, nº 23, setembro-dezembro, p.11.

NB: Por tratar-se de artigos breves, pede-se utilizar os recursos acima com parcimônia.

O autor de artigo publicado receberá dez exemplares do n°.

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

PRÓXIMOS LANÇAMENTOS

**TRAVESSIA
Nº 45**

**FLEXIBILIDADE/
MOBILIDADE**

(Jan-Abr/03)

**Prazo para envio
dos artigos**

(.../.../...)

**TRAVESSIA
Nº 46**

SAGRADO

(Mai-Ago/03)

**Prazo para envio
dos artigos**

(30/05/03)

**TRAVESSIA
Nº 47**

COTIDIANO

(Set-Dez/03)

**Prazo para
envio
dos artigos**

(31/07/03)

TRAVESSIA

revista do migrante



www.cemsp.com.br