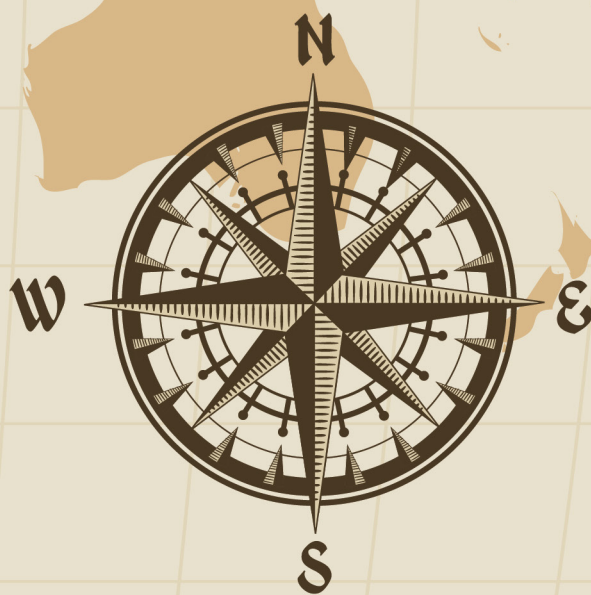


I Colóquio Internacional de Mobilidade Humana e Circularidade de Ideias

Caderno de Anais



Realização: Apoio:

LEMM
Laboratório de Estudos do Movimento Migratório

FAPES
FUNDAÇÃO DE AMPARO À PESQUISA E INOVAÇÃO DO ESPÍRITO SANTO


CAPES


Università
Ca' Foscari
Venezia

UFES

UFES
PGCS
PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS

PPGHIS
UFES

ISSN:

I Colóquio de Internacional de Mobilidade Humana e Circularidade de Ideias

Caderno de Anais



Università
Ca'Foscari
Venezia

Vitória
2016

FICHA CATALOGRÁFICA

C719a I Colóquio Internacional de Mobilidade Humana e Circularidade de Idéias
(1.:2015: Vitória. ES)

Anais do I Colóquio Internacional de Mobilidade Humana e Circularidade de Idéias, Vitória, ES, 06 a 08 de Julho de 2015:/ Organização [de] Maria Cristina Dadalto, Júlio César Bentivoglio, Madson Gonçalves da Silva, Bruno César Nascimento. – Vitória: LEMM, 2016.

Versão Eletrônica disponível em:

<http://lemm.ufes.br/publica%C3%A7%C3%B5es-do-evento>

ISSN:

1. Migração. 2. População. 3. Idéias. 4. DADALTO, Maria Cristina (org.). 5. BENTIVOGLIO, Júlio César. (org.). 6. SILVA, Madson Gonçalves da. (org.). 7. NASCIMENTO, B.C. (org.). I. Título

I Colóquio de Internacional de Mobilidade Humana e Circularidade de Ideias

06 a 08 de Julho

Campus Goiabeiras - Universidade Federal do Espírito Santo

Vitória, Espírito Santo, Brasil

Comissão Científica

Dr. Julio Cesar Bentivoglio (UFES)

Dra. Lená Medeiros de Menezes (UERJ)

Dra. Susanna Regazzoni (UCF)

Dr. Enric Bou Maqueda (UCF)

Dr. Jorge Malheiros (Universidade de Lisboa)

Comissão Coordenadora

Prof^a. Dr^a. Maria Cristina Dadalto (UFES)

Prof. Dr. Luis Fernando Beneduzi (Ca' Foscari)

Prof. Dr. Julio C. Bentivoglio (UFES)

Prof^a. Dr^a. Syrléa Marques Pereira (UERJ)

Comissão Coordenadora

Prof^a. Dr^a. Maria Cristina Dadalto (UFES)

Ákilla Lonardelli Pereira Pinto (UFES)

Bruno César Nascimento (UFES)

Madson Gonçalves da Silva (UFES)

Raul Feliz Barbosa (UFES)

Apresentação

O I Colóquio Internacional de Mobilidade Humana e Circularidade de Ideias, realizado entre os dias 06 e 08 de abril de 2015, nas dependências da Universidade Federal do Espírito Santo, Campus de Goiabeiras, Vitória-ES, é uma organização colaborativa do Laboratório de Estudos do Movimento Migratório (LEMM), vinculado ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Espírito Santo, e do Departamento de Estudos Linguísticos e Culturais Comparados da Universidade Ca' Foscari de Veneza.

A proposta objetivou desenvolver reflexões sobre os processos de mobilidade humana e circularidade de ideias entre países da América Latina – especialmente Brasil – e da Europa, envolvendo grupos de pesquisa nacionais e internacionais. Neste sentido, projetou-se mesas temáticas que permitiram o debate sobre a produção de conhecimento dos membros de Centros de Pesquisa destas universidades, bem como de outras, orientadas por dois eixos temáticos que se entrelaçam: os processos de mobilidade humana e a circularidade de ideias.

O convívio e as discussões destas temáticas permitiram a reflexão de novas problemáticas de pesquisa, velhos e novos parceiros e o propósito de manter a integração através do desenvolvimento de pesquisas que somem esforços para dar maior amplitude e profundidade ao estudo da mobilidade humana e da circularidade de ideias entre América Latina e Europa. Até porque, esta questão relaciona-se diretamente à dinâmica fortemente dialética que envolve de um lado o deslocamento de pessoas construindo imagens sobre os lugares de onde se chega e daqueles de onde se sai; e por outro, ideias imagens produtoras de mobilidade alimentando imaginários e representações que funcionam como propulsores do agir humano.

Mobilidade e circularidade de ideias nos remetem aos contatos entre a Europa e a América Latina nos aos últimos anos do século XV, quando os navios de Castela e Aragão chegaram à região central do continente, na ilha batizada como Hispaniola. Era, então, o início a um processo inexorável de iberização do subcontinente americano, seguido, a partir do século XIX, por uma dinâmica de europeização. Logo as relações entre os dois lados do Atlântico principiaram um duplo movimento entre os dois continentes, tanto de deslocamento de pessoas (da colonização-ocupação à imigração) quanto de circulação de ideias.

Nesse processo, a América Latina e a Europa experienciaram forte mudança material e imaterial. Poder-se-ia dizer que, desde os primeiros passos desse relacionamento, ambos os continentes viveram o fenômeno da circularidade e da interpenetração na construção de suas realidades contemporâneas. Buscou-se, assim, no I Colóquio de Mobilidade Humana e Circularidade de Ideias entender as interações que deram vida à sociedade latino-americana hodierna, assim como à européia. Bem como, analisar como estes contatos produziram conceitos políticos, sociais, econômicos e culturais caros aos dois continentes, que, mesmo em estruturas híbridas, os colocam em diálogo ainda hoje, cujos resultados apresentam-se registrados nestes anais.

Os Organizadores
www.lemm.ufes.br

Sumário

APROXIMAÇÕES ENTRE CRESCIMENTO URBANO E MIGRAÇÕES EM LINHARES/ES	9
<i>Ákilla Lonardelli</i>	
PORTUGUESES E BOTOCUDOS: CONFLITOS TERRITÓRIAS, SÓCIO-CRIMINAIS E AMBIENTAIS EM “NOTÍCIAS SOBRE OS SELVAGENS DO MUCURI” (1847-1861)	16
<i>Alessandro da Silva Leite e Ana Maria Motta Ribeiro</i>	
A INFLUÊNCIA FRANCESA NA IMPRENSA NO PRIMEIRO REINADO	27
<i>Arthur Ferreira Reis</i>	
O CONTATO INICIAL DOS DESCENDENTES DE POMERANO COM OUTRO NO ESPÍRITO SANTO	37
<i>Cione Marta Raasch Manske</i>	
OS PROCESSOS MIGRATÓRIOS PARA SOLO CAPIXABA E O HIBRIDISMO CULTURAL SERRANO	43
<i>Cleidimar Rosalino Pereira</i>	
A COLÔNIA POMERANA NO ESPÍRITO SANTO: A MANUTENÇÃO DE IDENTIDADES E TRADIÇÕES	49
<i>Dinoráh Lopes Rubim Almeida</i>	
A IDEIA DE AMÉRICA LATINA E A CIRCULARIDADE DE IDEIAS: UMA POSSIBILIDADE A PARTIR DE DARCY RIBEIRO	60
<i>Edison Romera Junior</i>	
OS AÇORIANOS NO ESPÍRITO SANTO: O LEGADO PORTUGUÊS NA FORMAÇÃO DA IDENTIDADE CAPIXABA	73
<i>Fabiene Passamani Mariano</i>	
EM BUSCA DE UMA IDENTIDADE: DIFICULDADES ENFRENTADAS POR CRIANÇAS BRASILEIRAS NO JAPÃO	85
<i>Gisele Silva Prado</i>	
REALIDADE INDÍGENA: ENTRE O DISCURSO E OS FATOS	95
<i>Gracineide Maria de Souza, Américo Soares Mignone, Cassia Lourdes Para-della</i>	
MIGRAÇÃO E IDENTIDADE ÉTNICA POMERANA NO ESPÍRITO SANTO	106
<i>Helmar Spamer</i>	

HISTÓRIAS, NARRATIVAS E CIRCULARIDADE DE IDEIAS: OLHA-RES SOBRE O ESPÍRITO SANTO NO SÉCULO XIX117

Levy Soares da Silva

O PROCESSO DE CONSTRUÇÃO EPISTEMOLÓGICA NA LITERATURA: CONTOS DE CLARICE LISPECTOR COMO OBJETO DE ESTUDO128

Lílian Lima Gonçalves dos Prazeres, Adelia Miglievich-Ribeiro (Orientadora)

O PROCESSO MIGRATÓRIO NO MUNICÍPIO DA SERRA (ES) E A EDUCAÇÃO DE JOVENS E ADULTOS134

Liliane Rodrigues de Araújo

A IMAGEM DO BRASIL E DOS BRASILEIROS NO DISCURSO MIDIÁTICO ESPANHOL141

Luana Lisboa Barrere

AUTO-EXÍLIO NAS MARGENS DO RIO DOCE151

Márcia Regina Batista, Paulo César Ruas Oliveira Santos

AGOSTINHO DE HIPONA: O MATRIMÔNIO, O SEXO E A PRIVAÇÃO DO PRAZER160

Maria Emília Helmer Pimentel

LUCHA POR LA TIERRA, INTERCULTURALIDAD Y VIOLENCIA: LA ORGANIZACIÓN NACIONAL INDÍGENA DA COLOMBIA (1980-2010)170

Mauricio Alejandro Díaz Uribe

CIDADANIA, RELIGIÃO, IMIGRAÇÃO E POLÍTICA NO BRASIL IMPERIAL: APONTAMENTOS PARA UM ESTUDO DA CIRCULARIDADE DE IMPRESSOS NO RIO DE JANEIRO (DÉCADAS DE 1850-1860)179

Rafaela de Albuquerque Silva

ENTRE HELENOS E FILELENOS: A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE CULTURAL DE IMIGRANTES GREGOS E DESCENDENTES DA COMUNIDADE HELÊNICA DO ESPÍRITO SANTO187

Raul Felix Barbosa

REPRESENTAÇÕES E METARREPRESENTAÇÕES SOCIAIS ENTRE IMIGRANTES BRASILEIROS NA EUROPA: DOS TERRITÓRIOS AOS GRUPOS SOCIAIS196

Roberta Rangel Batista, Mariana Bonomo

SEM PONTE E SEM BARRACO: A SITUAÇÃO VIVIDA PELOS MORADORES DA "BAIXADA" PERPÉTUO SOCORRO, DE MACAPÁ, ANA-LISADA COMO DRAMA SOCIAL207

Roberta Scheibe

OS BONS USOS DO PROFANO E O SAGRADO ECLESIAÍSTICO: CON-SIDERAÇÕES SOBRE AS PRÁTICAS MÁGICAS NA IGREJA MEDIEVAL218

Roni Tomazelli

EM TERRAS BRASILEIRAS: FAMÍLIAS DE IMIGRANTES ITALIANOS TERRITORIALIZAM NO ESPÍRITO SANTO E RETERRITORIALIZAM EM MINAS GERAIS224

Sandra Nicoli

A CIRCULARIDADE DAS IDÉIAS NA POLÊMICA CRISTÃ JUDAICA A PARTIR DO FINAL DA ANTIGUIDADE ATÉ AS CRUZADAS (SÉ-CULO XII)237

Sergio Alberto Feldman

MIGRAÇÃO E POLÍTICAS PÚBLICAS NO MUNICÍPIO DA SERRA - ES: UM ESTUDO DE CASO245

Sérgio Rodrigues de Souza

AS REPRESENTAÇÕES DO MOVIMENTO UNIÃO DE JEOVAH254

Victor Augusto Lage Pena

HAITIANOS: MIGRANTES OU REFUGIADOS AMBIENTAIS NO BRASIL264

Viviane Mozine Rodrigues

APROXIMAÇÕES ENTRE CRESCIMENTO URBANO E MIGRAÇÕES EM LINHARES/ES

Ákilla Lonardelli
PPGCS-UFES

Ir de um lugar a outro sempre foi uma prática comum da humanidade. Tão comum que possui um verbo próprio: migrar. Os motivos que levam um indivíduo ou grupos inteiros a migrar são os mais variados, mas estão irremediavelmente relacionados aos contextos econômico, social e familiar nos quais a migração acontece. De tempos em tempos, as migrações pelo mundo entram em evidência, como é o caso dos tempos atuais.

Escrevo no mês de agosto de 2015. Hoje, ao acompanhar o noticiário do dia, deparei-me com uma reportagem sobre as medidas que a França e a Grã-Bretanha vão tomar, juntas, para “dar conta” dos migrantes que chegam ao porto de Calais¹. Também hoje, a Macedônia declarou estado de emergência e colocou suas Forças Armadas na fronteira com a Grécia na tentativa de conter os migrantes². Dias atrás, um naufrágio tirou a vida de um sem número de migrantes na costa da Líbia, no mar Mediterrâneo³.

As notícias a respeito do movimento migratório são tantas e tão recorrentes que o distante leitor dos jornais não acompanha a dimensão e o impacto que as migrações e suas reverberações exercem na vida de cada um que resolve migrar. Sair de um lugar e tentar se estabelecer em outro canto do mundo – embora, às vezes, logo ali – não é tão simples. Quando o migrante é bem-vindo, as dificuldades giram em torno da adaptação ao novo, da saudade da origem e outras questões que envolvem a experiência individual.

Existem casos, e parece que são os mais numerosos, em que o migrante não é tão bem-vindo quanto ele gostaria de ser. Às vezes, ele nem chega aonde quer, algo o impede antes de fincar os pés no almejado destino. Além das dificuldades pessoais, questões externas irrompem na vida do migrante, atravancando seus planos, sonhos, objetivos. Essas questões podem ser de ordem econômica, política, social, cultural ou todas elas em conjunto. De alguma forma, as notícias que li hoje, ontem e anteontem falam sobre isso. São regras, interdições, bloqueios que atuam contra o estorvo migrante. Em cada contexto, uma versão diferente da velha xenofobia.

Não pense, entretanto, que a questão migratória está distante, agitando bravamente o Mediterrâneo, enquanto assistimos daqui de longe o desenrolar dessa história. Pelo contrário. A questão migratória se impõe fortemente no Brasil: brasileiros saem na condição de emigrantes, estrangeiros chegam como imigrantes, além de uma expressiva movimentação interna de pessoas, seja entre cidades ou entre estados, próximos ou distantes.

De acordo com o último Censo Demográfico (IBGE, 2010), o país apresenta uma população de 190.755.799 de habitantes, dos quais 431.453 são estrangeiros não naturalizados. Para dar uma ideia da movimentação

1 Cf. <http://internacional.estadao.com.br/noticias/geral,gra-bretanha-e-franca-anunciam-medidas-de-seguranca-mais-duras-contra-imigrantes-em-calais,1747782>. Acesso em 20/08/15.

2Cf. <http://oglobo.globo.com/mundo/macedonia-declara-estado-de-emergencia-para-enfrentar-fluxo-de-imigrantes-17248275>. Acesso em 20/08/15.

3 Cf. <http://www1.folha.uol.com.br/mundo/2015/08/1665844-mais-de-200-morreram-em-naufragio-no-mediterraneo-dizem-sobreviventes.shtml>. Acesso em 20/08/15.

interna, o número de habitantes que residem em um estado diferente daquele onde nasceram chega a 27.730.238. Quando consideramos a não naturalidade em relação ao município, esse número sobe para 67.582.662, o que nos revela que quase um terço da população brasileira não mora na cidade onde nasceu. É o caso de quem vos escreve, por exemplo.

O tema da migração no Brasil tem se mostrado pertinente para uma variada área acadêmica, tendo sido discutido por autores da sociologia, da história, da psicologia social e da demografia, por exemplo (DADALTO, 2009; OLIVEIRA, 2014; SCHÜTZ, 2010; CASTIGLIONI, 2009). A interdisciplinaridade se mostra fundamental para a qualidade da discussão de um tema que não se esgota em si mesmo, por se relacionar intimamente com os mais diversos aspectos da vida social.

No caso deste trabalho, consideramos a migração urbana e sua relação com o espaço da cidade, seja esse espaço físico ou social. É nos lugares que a experiência de vida humana se forma, se acumula e é compartilhada, portanto, são neles, também, onde os desejos se desenvolvem e se alimentam de esperança (BAUMAN, 2009, p. 35). Os espaços da cidade se configuram, desta forma, como espaços das possibilidades, dos sonhos, dos direitos.

Para ilustrar nosso propósito, pretendemos relacionar o espaço da cidade de Linhares com a realidade da migração que lá se configura. Partimos da ideia de que o poder se afirma e se exerce no espaço sob a forma mais sutil, a da violência simbólica (BOURDIEU, 1999, p. 163), de maneira que se faz necessário e urgente, ao menos para começar, uma reflexão acerca das variadas facetas de manifestação do poder nas nossas cidades.

Com base nessa importante interdisciplinaridade para o estudo da migração, este trabalho propõe um olhar matizado com diferentes conhecimentos sobre ela. O referencial teórico-metodológico escolhido considera as notícias de jornal uma fonte primordial para o desenrolar do estudo. A partir delas, construímos uma análise alicerçada principalmente nos aportes de Marc Augé, por acreditarmos que “a imagem da globalidade sem fronteiras serve de álibi a uns, e de ilusão a outros” (AUGÉ, 2010, p. 23).

O estudo

Cabe, antes de tudo, uma breve apresentação do objeto de estudo deste trabalho: a cidade de Linhares. Localizada no litoral norte do estado do Espírito Santo, possui um território com extensão de 3.501,6 km² e apresenta uma população de 141.306 habitantes (IBGE, 2010). Administrativamente, integra a microrregião Rio Doce, ao lado dos municípios de Aracruz, Ibirapu, João Neiva, Rio Bananal e Sooretama⁴. Para efeitos de planejamento, essa região é uma das que mais se destaca em variados aspectos: crescimento econômico, investimentos públicos e privados, aumento populacional.

Atualmente, a economia de Linhares se assenta fortemente na indústria de extração de petróleo e gás natural, o que contribuiu para alavancar a posição do Espírito Santo no setor energético nacional. Além disso, ainda no setor industrial, a metalurgia e a fabricação de produtos alimentícios, têxteis e de madeira se destacam. O plantio de mamão é o destaque da agricultura linhareense, o que faz que com o município

⁴ Lei nº 9.768/2001 agrupa os municípios do Espírito Santo em dez microrregiões de planejamento: Caparaó, Central Serrana, Central Sul, Centro-Oeste, Litoral Sul, Metropolitana, Nordeste, Noroeste, Rio Doce, Sudoeste Serrana.

seja o principal produtor da fruta no estado.

Isso se revela em algumas estatísticas. Em 2010, de acordo com dados do Instituto Jones dos Santos Neves, o Produto Interno Bruto (PIB) da cidade atingiu o valor de R\$ 2.710.380,00, alcançando a importante sétima posição entre os 78 municípios capixabas. O PIB per capita, em publicação da Federação das Indústrias do Espírito Santo (Findes), chega a R\$ 18.610⁵. Parte expressiva desse PIB é oriunda do setor industrial: 37,3%⁶. Setor esse que se anuncia como um dos principais atrativos da cidade, tal como podemos depreender pelo teor propagandístico da publicação da Findes, a qual coloca Linhares e dois municípios adjacentes (Rio Bananal e Sooretama) como uma belíssima e promissora região para se investir.

A notícia que nos chamou a atenção para a realização deste estudo foi “As cidades das oportunidades”, publicada em janeiro de 2011 pelo Jornal A Gazeta⁷. Nela, podemos inferir uma preocupação do poder público com a chegada de migrantes às cidades que exercem esse poder atrativo na região, o que inclui Linhares. Veremos, adiante, que essa preocupação não diz respeito ao acolhimento dos migrantes, mas ao que fazer com eles. O jornal traz, primeiramente, a informação de que algumas cidades no Espírito Santo estão em processo de crescimento, conforme pode ser lido a seguir.

O desenvolvimento econômico abrirá mais de 50 mil oportunidades de emprego até 2015 no interior do Espírito Santo. E uma grande movimentação populacional ocorrerá em Linhares, Aracruz, Anchieta e parte da Região Sul, por causa de investimentos de mais de R\$ 20 bilhões. Essas cidades já começam a inchar de trabalhadores à procura de um porto seguro. E a previsão é de que o número de habitantes acompanhe a abertura de grandes complexos industriais e empresariais.

De acordo com o IJSN (2015), as três regiões que mais receberão investimentos nos próximos anos até 2019 serão a Litoral Sul, a Metropolitana e a Rio Doce, esta última a região que engloba o município de Linhares. Esses investimentos têm mais peso na infraestrutura – projetos relacionados à energia, transporte e terminal portuário/armazenagem – e na indústria. Os setores do comércio, serviço, lazer e outros – aqui considerados os setores da educação, meio ambiente, saneamento e segurança pública – são menos contemplados pelos investidores.

No que diz respeito ao valor dos investimentos públicos e privados previstos para a Região Rio Doce, temos em ordem decrescente, em milhões de reais: R\$ 11.359,8 para infraestrutura; R\$ 3.073,2 para indústria; R\$ 323,1 para comércio, serviço e lazer; R\$ 158,2 para educação, meio ambiente, saneamento e segurança pública. Esses últimos, juntos. Importante notar, por sua vez, a separação de setores tão importantes para o bem-estar da população na categoria “outros”, claramente menosprezada no texto e na destinação de investimentos.

Com relação ao aumento populacional, apresentamos alguns dados interessantes. Como foi dito acima, segundo o Censo de 2010, a população de Linhares era de 141.306 habitantes. Em 2012, a população estimada pelo IBGE era de 145.639 habitantes. Em 2014, o órgão apontava para uma população estimada em 160.765 habitantes. Ainda que esses valores sejam aproximados, podemos perceber essa tendência

5 Cálculo feito a partir do valor do PIB de 2010 (IJSN) e estimativa de população para 2012 (IBGE), que era de 145.639 habitantes.

6 Inclui, também, o setor de construção e serviços industriais de utilidade pública, como água, eletricidade, esgoto e gás.

7 Cf. http://gazetaonline.globo.com/_conteudo/2011/01/752757-as-cidades-das-oportunidades.html. Acesso em 23/08/15.

de crescimento demográfico. Outros dados corroboram com essas estimativas, como estes dados do IJSN (2011): no período compreendido entre 2000 e 2010, o crescimento demográfico de Linhares foi de 2,30% ao ano, superior ao da Região Metropolitana da Grande Vitória, que ficou em 1,61%.

Importante destacar que esse crescimento demográfico de Linhares não é um fato isolado, sendo percebido, também, em outras cidades do estado. O que deve ser sublinhado, entretanto, é a presença de cidades fora da RMGV no ranking das que mais crescem. Segundo o IJSN (2010), entre 2000 e 2010, a taxa de crescimento do Espírito Santo foi de 13,59%. Linhares registrou a taxa de 25,48%, atrás apenas de algumas cidades, como Aracruz (27,09%), Fundão (31,22%), Jaguaré (26,33%), Serra (26,9%), Sooretama⁸ (30,5%) e Venda Nova do Imigrante (26,58%).

Para continuarmos a análise da notícia do jornal, os seguintes trechos tratam mais especificamente da chegada do migrante em busca do tal porto seguro já referido na reportagem. Revelam, também, que tipo de postura está sendo adotada no tratamento do migrante.

Preocupado com a chegada de gente de fora do Espírito Santo que deseja aproveitar as vagas de emprego, o governo estadual vai fiscalizar os empreendimentos em fase de instalação no interior. As empresas deverão contratar mão de obra local. “Recebemos a informação de que projetos em Linhares, por exemplo, estão recheados de trabalhadores da Bahia. Queremos impedir esse tipo de migração”, afirma o coordenador dos Sines, Saul Siqueira Dias.

O secretário de Planejamento de Linhares, Bruno Marionelli, explica que a prefeitura quer evitar que vagas abertas sejam ocupadas por pessoas de outras regiões. “Qualquer investimento gera expectativa. Muitos dos que buscam essas oportunidades não têm qualificação, gerando um problema ainda maior. Há aqueles que passam a morar em áreas irregulares. Queremos evitar isso para que a mão de obra local seja mais aproveitada”.

Segundo Augé (2010, p. 40), a cidade é capaz de se transformar para assegurar uma imagem que se reporta ao exterior e que, portanto, acolhe e atrai três tipos de agentes: o capital, o investidor e o turista. Poderíamos, neste caso, enquadrar o turista como um investidor também. De toda forma, concordamos que, em alguns casos e momentos, a cidade é arranjada e organizada para atrair um tipo muito específico de público, e não para melhorar a qualidade de vida de seus cidadãos. Ou, pelo menos, não em primeiro lugar.

Conforme a matéria citada, parece que o migrante que está chegando em Linhares não se aplica às categorias consideradas interessantes. Não é o capital, o investidor ou o turista, mas uma força de trabalho vista como pouco qualificada e que não é bem-vinda. Considerando a diferença de escala e o caráter da migração (interna e internacional), poderíamos facilmente estabelecer uma analogia com a situação atual na Europa, apenas para ilustrar a quase universalidade da inconveniência do migrante não investidor. Como vimos, existe uma grande preocupação com o migrante oriundo, especialmente, de outros estados.

Em Linhares, entre 2000 e 2010, o número de migrantes de outros estados foi maior que o número de migrantes de outros municípios do estado. Considerando números absolutos, nesse período de 10 anos, mais de 8.000 pessoas de outros estados foram para Linhares. Em relação a pessoas de outros municípios do estado, foram pouco mais de 2.000 (IJSN, 2010). A cidade recebeu migrantes de variadas unidades da federação, mas principalmente das vizinhas. Em primeiro lugar, da Bahia, seguida de Minas Gerais e Rio de

⁸ Vale lembrar que Sooretama pertenceu a Linhares até 1994.

Janeiro. O que esses números representam, afinal de contas? Sabemos apenas que representam um “tipo de migração” que deve ser impedido pelo poder público, segundo as citações acima.

O que essas pessoas buscam? Aonde vão? Quem deixam para trás? Como chegam lá? Onde se instalam? Estão felizes? Encontraram o que queriam? Arrependem-se e não conseguem voltar mais? São pessoas, mas aparecem como números. A menos que um estudo seja feito, jamais saberemos das suas motivações, dos seus sonhos e as respostas para esses questionamentos. Questionamentos esses, aliás, que, aparentemente, não estão sendo feitos.

Por outro lado, a respeito dos capitais sendo investidos em Linhares, muito sabemos. A todo o tempo vemos sobre eles nos jornais e reproduzimos as informações nas conversas cotidianas. São ressaltadas, inventadas, contextualizadas as qualidades de uma cidade que se reporta para o mundo tal qual uma mercadoria. Segundo Vainer (2000, p.83), “a cidade não é apenas uma mercadoria, mas também, e sobretudo, uma mercadoria de luxo, destinada a um grupo de elite de potenciais compradores.”

Parece ficar cada vez mais claro que a administração das cidades não é feita apenas pelo poder público ou, se e quando é, ele não serve apenas aos interesses públicos. É evidente a relação desigual de forças e poder no espaço das cidades, principalmente quando elas se tornam mercadorias para o capital investidor. São discrepâncias muito grandes no acesso aos serviços públicos e na participação política. Segundo Santos (2013, p. 105), isso configura a urbanização corporativa,

empreendida sob o comando dos interesses das grandes firmas, [e que] constitui um receptáculo das consequências de uma expansão capitalista devorante dos recursos públicos, uma vez que esses são orientados para os investimentos econômicos, em detrimento dos gastos sociais.

Facilmente observamos uma infinidade de carências nas nossas cidades. No caso de Linhares, podemos ilustrar com três indicadores: educação, habitação e pobreza. Com relação ao déficit habitacional, são 3.411 famílias que vivem em casas com condições precárias ou que têm ônus excessivo com aluguel, de acordo com o CadÚnico (IJSN, 2015a). Se formos utilizar os dados do IBGE, são 18.462 pessoas que vivem em aglomerados subnormais, nomenclatura que abarca os diversos tipos de assentamentos irregulares (IBGE, 2010a).

O índice de pobreza da cidade chega 37,12%, valor acima do registrado em algumas cidades da região metropolitana⁹. No que diz respeito à educação, a taxa de alfabetização em Linhares, que é de 91,21%, é inferior à média do estado, que corresponde a 92,48% (IJSN, 2010c). São apenas 14 escolas de Ensino Médio, fato que configura um gargalo devastador quando consideramos as 86 escolas de Ensino Fundamental.

Podemos dizer, com isso, que “a urbanização exprime, então, todas as contradições do sistema da globalização, do qual se sabe que seu ideal de circulação de bens, ideias, mensagens e seres humanos está submetido à realidade das relações de força que se exprimem no mundo” (AUGÉ, 2010, p. 41). E o lado mais forte tem sido sempre o mesmo. Aparentemente, ele não inclui migrantes.

9 IBGE. Censo Demográfica 2000 e Pesquisa de Orçamentos Familiares 2002/2003.

Considerações finais

Afinal, para quem é a cidade? Pelo visto, Linhares está crescendo, mas não tem lugar para todo mundo. A atração exercida pelo crescimento econômico, ao lado de outros fatores, desempenha um papel importante nas dinâmicas de mobilidade. Vimos o aumento demográfico correspondente a pessoas oriundas de outras partes do país e como isso está influenciando as esferas do poder municipal.

Nessa relação desequilibrada de força e poder, quem vai se beneficiar do crescimento? Perguntamos porque é difícil vislumbrar uma realidade de bens e serviços acessíveis à população quando nos deparamos com falas e posturas que, a princípio, reprimem o desejo de mobilidade das pessoas, seja ela espacial, social ou ambas.

Nesse caso, observamos a pressão que o capital exerce sobre o território e a administração das cidades. E “de tal forma, o Estado acaba por ter menos recursos para tudo o que é social [...]. Não é que o Estado se ausente ou se torne menor. Ele apenas se omite quanto ao interesse das populações e se torna mais forte, mais ágil, mais presente, ao serviço da economia dominante” (SANTOS, 2013, p. 66).

Referências

AUGÉ, Marc (2010). **Por uma antropologia da mobilidade**. Maceió: Edufal.

BAUMAN, Zygmunt (2009). **Confiança e medo na cidade**. Rio de Janeiro: Zahar.

BOURDIEU, Pierre (1999). Efeitos de lugar. In BOURDIEU, Pierre et al. **A miséria do mundo**. Petrópolis: Vozes.

CASTIGLIONI, Aurélia H. (2009). Mudanças na estrutura demográfica do Espírito Santo ocorridas durante a segunda metade do século XX. Vitória: **Revista Geografares**, v. 7, p. 93-110.

DADALTO, Maria Cristina (2009). **A imigração tece a cidade – polo industrial de Colatina**. Vitória: Cultural & Edições Tertúlia.

IBGE (2010). **Censo Demográfico**.

IBGE (2010a). **Censo Demográfico. Aglomerados subnormais. Informações territoriais**.

IJSN (2010). **Resenha de Conjuntura. Distribuição populacional no Espírito Santo: resultados do Censo Demográfico 2010**.

IJSN (2011). **Texto para discussão 38. Demografia e urbanização: o Espírito Santo no Censo 2010**.

IJSN (2015). **Investimentos anunciados 2015-2019**.

IJSN (2015a). **Déficit habitacional no ES com base no CadÚnico**.

OLIVEIRA, Márcio de (2014). **O tema da imigração da sociologia clássica**. Rio de Janeiro: DADOS – Revista de Ciências Sociais, vol. 57, nº1, p. 73-100.

SANTOS, Milton (2013). **A urbanização brasileira**. São Paulo: Edusp.

SCHÜTZ, Alfred (2010). **O estrangeiro – um ensaio em psicologia social**. Maringá: Revista Espaço Acadêmico, nº 113, ano X, p. 117-129.

SISTEMA FINDES (2014). **Caminhos para o Desenvolvimento Regional – Linhares e região**. Espírito Santo: Ideies, nº 1, ano I.

VAINER, Carlos (2000). Pátria, empresa e mercadoria. Notas sobre a estratégia discursiva do Planejamento Estratégico Urbano. In ARANTES, O., MARICATO, E. & VAINER, C. **A cidade do pensamento único**. Petrópolis: Editora Vozes

PORTUGUESES E BOTOCUDOS: CONFLITOS TERRITÓRIOS, SÓCIO-CRIMINAIS E AMBIENTAIS EM “NOTÍCIAS SOBRE OS SELVAGENS DO MUCURI” (1847-1861)

Alessandro da Silva Leite, UFF¹

Ana Maria Motta Ribeiro, UFF²

Resumo: Investigou-se a dinâmica dos conflitos sócio-criminais, territoriais e ambientais entre portugueses e botocudos nos vales dos rios Mucuri e Doce, a partir do relato Notícias sobre os selvagens do Mucuri, (Teófilo Otoni/1858). Os vales dos rios mencionados foram delimitados pela ideia do “medo dos canibais”, uma vez que, em sua formação e representação, a hostilidade dos botocudos foi um elemento central. A decadência da mineração levou o império brasileiro a forçar a entrada e invasão nos territórios habitados pelos botocudos. A hostilidade dos botocudos foi abordada como estratégia de defesa e afirmação rebelde, envolvendo o emprego de práticas violentas incorporadas às suas identidades originais, tais como, o esquartejamento e o canibalismo, visando garantir a produção-reprodução de um território de existência étnica independente. A hipótese aqui explorada foi a de que novas formas de violência política foram acionadas pelo poder oficial que, por meio da mobilidade humana compulsória e arbitrária, promoveu a expulsão dos botocudos de seus territórios, impôs a entrada de imigrantes “brancos”, transformou o uso econômico e cultural do território por meio da ocupação econômica predatória do sistema agropecuário, bem como criminalizou ideologicamente os botocudos.

Palavras-chaves: Conflitos territoriais; Sócio-criminais e ambientais; Mobilidade humana; Colonização de Minas Gerais e do Espírito Santo.

Introdução

O escopo desta comunicação é o de abordar, por meio da dinâmica da mobilidade humana ocorrida durante a colonização do Vale do Mucuri, as tensões nas relações entre imigrantes e botocudos, problematizadas a partir dos conflitos territoriais, sócio-criminais e ambientais. Nesse sentido, se propõem um estudo indiciário (GINZBURG, 1989) dos conflitos entre portugueses e botocudos, abordados a partir da teoria da acumulação primitiva de capital, na modalidade de expropriação (MARX, 1980), procurando fazer a identificação, descrição e análise dos dispositivos de violência legal aplicados no extermínio, subalternização e incorporação dos nativos pelos projetos econômicos e políticos do estado imperial brasileiro.

Procurou-se também proceder à recuperação no relato “Notícias sobre os selvagens do Mucuri” (TEÓFILO OTONI, 1858), um documento organizado e publicado pela historiadora Regina Duarte, em 2002, os elementos da resistência dos botocudos aos projetos hegemônicos de dominação do estado imperial brasileiro, marcados pela expansão de autoridade e controle, por meio da expropriação e da exploração mercantil dos territórios naturais desses nativos. Assim, neste trabalho se abordou a hostilidade dos botocudos, relatada pelo documento de atuação da Companhia de Navegação e do Comércio do Vale do Mucuri, 1847 a 1858, “a contrapelos”, não como atos de selvageria, mas como atos de resistência à subalternização.

1 Professor de Teoria Política, na FADILESTE/MG. Doutorando em Ciências Sociais e Jurídicas, pelo Programa de Pós-graduação em Sociologia e Direito, PPGSD, da Universidade Federal Fluminense, UFF, orientando da Profa. Dra. Ana Maria Motta Ribeiro, Mestre em História Social, Universidade Severino Sombra (USS), membro integrante do Projeto de Orientação Coletiva “Grupo Doraluz” – UFES/UFF, coordenado pelos profs. Drs. Márcia Barros Ferreira Rodrigues (UFES), Ana Maria Motta Ribeiro e Wilson Madeira Filho (UFF); e-mail: alessandrosl2000@yahoo.com.br

2 Professora Adjunta IV da Universidade Federal Fluminense. Doutora em Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade, pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, UFRRJ, professora permanente da linha de pesquisa “conflitos socioambientais, rurais e urbanos”, no Programa de Pós-graduação em Sociologia e Direito, PPGSD, da Universidade Federal Fluminense, UFF; coordenadora do Projeto de Orientação Coletiva “Grupo Doraluz” – UFES/UFF. e-mail: anamribeiro@outlook.com

Os acontecimentos aqui analisados ocorreram na segunda metade do século XIX, na região fronteira aos estados de Minas Gerais e Espírito Santo, nas proximidades dos territórios banhados pelo Rio Doce, que foi um importante vetor da colonização do Espírito Santo, na conjuntura de redimensionamento da economia brasileira e da mobilidade humana, a partir da decadência da atividade mineradora, solapando a acumulação mercantil e levando a uma nova estratégia política e econômica de acumulação mercantil, por parte do estado imperial brasileiro.

A hipótese explorada foi que durante a colonização do vale do Mucuri, por meio da mobilidade urbana compulsória e arbitrária, novas formas de violência legal foram acionadas pelo Estado brasileiro, para levar a cabo o projeto de dominação, caracterizado pela expansão territorial, redimensionamento da economia e subalternização dos povos nativos. Dessa maneira, foram acionadas práticas de violência legal como: a expulsão dos botocudos de seus territórios, a imposição da entrada de imigrantes “brancos”, a transformação do uso econômico produtivo do território, por meio da expropriação e da ocupação populacional, dos sistemas de agricultura e pecuária e, principalmente, da criminalização ideológica dos botocudos.

Três partes constituem essa comunicação. Na primeira parte, são abordados os aspectos gerais da organização espacial, econômica e populacional de Minas Gerais no século XIX, com ênfase nas regiões dos vales dos rios Mucuri e Doce em relação à área central da mineração. Na segunda parte, abordam-se as mudanças de orientação na economia-política do estado imperial, ampliando a noção de expansão e ocupação do território, por meio da (re) organização da produção econômica e da população. Na terceira parte, são destacados os atos de resistências dos botocudos aos projetos de hegemônicos de subalternização, demonstrando que nenhum sistema produtivo econômico é plenamente hegemônico, mas tem a capacidade de se tornar hegemônico, porque, como lembrou Harvey (1992), o modo de produção dominante se encarrega de criar dispositivos pelos quais assimila seus inimigos, superando as contradições por eles representadas.

Espaço, economia e população: Minas Gerais no século XIX.

Para fazer uma abordagem dos aspectos socioeconômico, espacial e populacional de Minas Gerais no período recortado neste estudo é necessário levar em conta alguns fatos, ocorridos entre os últimos anos do século XVIII e meados do século XIX, tais como, a crise da atividade econômica mineradora, o redimensionamento do sistema mercantil e da atividade de acumulação primitiva de capital, a transferência da corte portuguesa para o Rio de Janeiro e uma intensa mobilidade humana.

Com efeito, esses acontecimentos impulsionaram importantes transformações não só de caráter econômico, mas, sobretudo, político, cultural e espacial na província de Minas Gerais. No tocante ao redimensionamento do sistema mercantil e da mobilidade humana, as transformações foram marcadas por conflitos territoriais, sócio-criminais e ambientais. Os grupos sociais que protagonizaram essa (re) organização no território mineiro eram muito distintos, sob todos os aspectos, dos grupos sociais que originalmente eram os habitantes dos territórios almejados pelos imigrantes. No caso deste estudo, é possível identificar pelo menos três grupos sociais distintos envolvidos, a partir de 1847, na ocupação e dinamização do território do Vale do Mucuri.

O vale do Mucuri situa-se na região fronteira dos estados de Minas Gerais e Espírito Santo, em sua porção

litorânea norte e noroeste, estando em contato direto com territórios banhados pelo vale do Rio Doce, que foi um importante vetor da colonização do Espírito Santo, no século XIX. Originalmente, os vales desses rios mencionados foram construídos, imagética e geograficamente, sob a forte influência da ideia do “medo dos canibais”, pois a hostilidade dos botocudos contra os colonizadores foi o elemento central da representação desses nativos, que se constituem no primeiro grupo social envolvido no processo aqui estudado.

O segundo grupo social era formado pelos indivíduos que já ocupavam a região das minas, quando da decadência da mineração como atividade econômica principal, e tiveram de ser reorganizados no espaço geográfico, a partir das atividades agropecuárias. O terceiro grupo era formado pelos europeus atraídos pelas políticas imigrantistas e pela possibilidade de tornarem-se pequenos proprietários, especialmente, a partir de 1850. Embora sempre em menores quantidades do que para as outras províncias brasileiras, Minas Gerais também recebeu imigrantes estrangeiros para povoar as áreas vazias de seu território.

Na historiografia demográfica se identificou pelo menos três modelos de formação territorial ou regionalização espacial para a primeira metade do século XIX. O primeiro modelo, apresentado por Paiva (1996), abrange o período de 1830 a 1835 e se constitui das regiões da Mata, dos Campos Sul, Mineradora Central, do Rio das Velhas, do Alto São Francisco, do Sertão do Rio Doce, de Diamantina, do Sertão do São Francisco, do Sertão do Urucuia e de Paracatu. Segundo a autora, enquanto a região mineradora apresentava uma população estimada em 307.132 habitantes, o sertão do Rio Doce contava com 267 habitantes.

O modelo desenvolvido por Libby (1988) se refere ao período de 1831 a 1840 e ao ano de 1872, quando ocorreu o primeiro censo oficial do império. Nele, se encontram as regiões Metalúrgica-Mantiqueira, Zona da Mata, Região Sul, Região Oeste, Triângulo, Alto Paranaíba, São Francisco Montes Claros, Paracatu, Província de Minas Gerais e Jequitinhonha-Mucuri-Doce. O percentual de habitantes para a última região, quando comparado com as demais, se apresenta como o mais baixo.

Martins, Lima e Silva (2002), analisando dados levantados em 1861, pelo presidente da província de Minas Gerais, dividiram-na nas regiões Centro, Centro-Oeste, Campo das Vertentes, Jequitinhonha-Rio Doce, Mata, Sul e Sudoeste. De acordo com os pesquisadores, Minas Gerais apresentava na segunda metade do século XIX uma população de aproximadamente 329.031 pessoas, sendo que, deste total, 53.279 ocupavam a região Jequitinhonha-Rio Doce, enquanto 91.088 ocupavam o Centro, região que se identificava com os territórios das minas.

A comparação entre o primeiro e o último modelo permite uma clara percepção da intensa mobilidade humana ocorrida nas Minas Gerais principalmente por meio da reorganização da população interna. Os dados sinalizam que a maior parte dos indivíduos que ocuparam os territórios dos vales dos rios Mucuri, Jequitinhonha e Doce, na fronteira com o Espírito Santo, se deslocaram do trabalho na mineração – Centro -, então decadente, para se ocuparem das atividades agropecuárias, pois, enquanto os indicadores populacionais para a primeira região aumentaram, os indicadores populacionais para a segunda região diminuíram significativamente, conforme se observa no quadro abaixo:

Quadro comparativo da população de Minas Gerais, 1830-1835 e 1861, na região central, mineradora, e no vale dos rios Doce e Mucuri

Modelo 01: Paiva (1996)	População 1830-1835	Modelo 03: Martins, Lima e Silva (2002)	População 1861
Mineradora Central	307.132	Centro	91.088
Sertão do Rio Doce	267	Jequitinhonha-Rio Doce	53.279

Fonte: Paiva (1996) e Martins, Lima e Silva (2002).

Foi sobre os primeiros movimentos do “espírito do capitalismo” que o Brasil surgiu no cenário mundial. No sentido de explicar, historicamente, o desenvolvimento econômico-político brasileiro nos quadros do modo de produção capitalista se destacaram algumas teorias macroeconômicas, sistêmicas ou cíclicas. Simonsen (2005) foi responsável pela introdução, nos estudos econômicos sobre a colônia e o império, da noção de “ciclos econômicos” do açúcar, da mineração e do café como atividades econômicas principais na acumulação primitiva de capital.

Furtado (2005), sintetizou dois grandes sistemas econômicos para explicar o caráter cíclico e interdependente das atividades econômicas brasileira. O primeiro sistema foi o da economia agrícola açucareira que se articulava com seu subsistema, a pecuária, num amplo eixo geoeconômico e político nordestino. O segundo foi o sistema minerador, articulado à agropecuária, porém num eixo de relações econômicas e políticas nas regiões sudeste e meridionais.

Holanda (1968), num importante estudo sobre a economia mineradora colonial, ressaltou a diversificação econômica no centro-sul e enfatizou, simultaneamente, como essas atividades contribuíram no deslocamento do eixo de dominação na relação colônia-metrópole e no incremento – populacional e técnico - da formação de áreas de produção rural, próximas ou distantes dos distritos mineradores. O autor demonstrou, ainda, como o esgotamento progressivo da atividade mineradora, em fins do século XVIII, coincidiu com eventos da conjuntura econômica internacional, favorecendo ao surgimento e desenvolvimento de atividades agrícolas, especialmente, as lavouras de exportação do café, que passaram a ser a atividade econômica principal da acumulação de capital.

Cardoso (1979) apresentou um esquema analítico da economia colonial brasileira tendo como característica principal a existência de uma estrutura econômica produtiva onde se articulavam dois sistemas: um escravista dominante e outro camponês. O sistema escravista tinha por finalidade produzir mercadorias destinadas aos mercados europeus enquanto o sistema camponês -, subordinado ao escravista, tinha o propósito de atender suas demandas, produzindo, sobretudo, alimentos e transportes.

Obviamente que a noção de ciclos ou sistemas econômicos não descarta a coexistência de outras atividades econômicas e as inter-relações dessas com a atividade produtiva principal. Contudo, no caso da atividade mineradora isso ficou muito evidente, pois, quando essa atividade entrou em decadência, as outras atividades produtivas que lhe davam suportes, ou seja, a agricultura e a pecuária, não só sobreviveram à crise como promoveram uma expressiva mobilidade humana, tanto interna quanto externa, além de deslocar a principal fonte de acumulação primitiva do capital da mineração para a lavoura cafeeira.

Como aprendemos com Marx (1818-1883), será sempre do interior dos sistemas que surgirão os motores para a superação de suas crises. Dessa forma, ao arrefecimento final da economia do ouro, seguiu-se nas Minas Gerais, o desenvolvimento de um mercado interno e de comércio de gêneros agrícolas que operou na superação da crise econômica e populacional ao rearticular a dinâmica econômica e promover a mobilidade humana para áreas de vazio demográfico, como o Vale do Mucuri.

A partir de meados do século XIX, na Europa, as mudanças ocorridas na distribuição da posse da terra, aliadas ao processo de modernização da agricultura e das modificações nas relações de trabalho, tornaram a mobilidade humana uma alternativa para escapar das crescentes limitações do mercado de trabalho europeu (BOTELHO, 2002). Nesse sentido, as terras americanas, por causa da situação de escassez de mão de obra e abundância de terras, se tornaram atraentes para as populações europeias que eram expulsas, principalmente, do campo, pela dinâmica da “acumulação por expropriação” (MARX, 1980).

Nessa conjuntura, o estado imperial brasileiro procurou atrair, sobretudo, trabalhadores para as lavouras de café, cuja preferência dos fazendeiros recaiu sobre os grupos e núcleos familiares, pois isso tendia a tornar menos problemático o controle do trabalho e a diminuir os riscos de retorno. Contudo, os imigrantes também foram atraídos pelas áreas de fronteiras agrícolas em expansão ou colônias de pequenos agricultores que, no caso de Minas Gerais, eram formadas pelas áreas de vazio demográfico. Também nessas áreas, o trabalho familiar facilitaria a exploração do lote agrícola.

Ao longo do século XIX, houve uma intensa mobilidade humana de camponeses alemães, italianos, poloneses, ucranianos, russos e de outras nacionalidades, principalmente, para os estados do Rio Grande do Sul, de Santa Catarina, do Paraná, do Espírito Santo, São Paulo e, com menor expressividade, para Minas Gerais. Como já se disse, por causa da atividade mineradora, a província mineira alcançou no século XIX o maior número de população livre e escrava do Brasil, empregada tanto na atividade mineradora como em outras atividades econômicas de produção.

Então, quando houve a crise da atividade mineradora, Minas Gerais possuía em suas fronteiras um enorme contingente populacional que pôde ser (re)utilizado como mão de obra no setor agrícola em expansão. Dessa forma, a ênfase da mobilidade humana na província mineira recaiu mais sobre a reorganização do trabalho e a incorporação da população livre, preexistente e liberada da atividade na mineração, numa dinâmica de reorganização da produção econômica e das relações de trabalho, com a inserção de formas (pré) capitalistas de trabalho livre (LANNA, 1985).

Mesmo o imigrante europeu que veio para Minas Gerais tinha como destino os núcleos coloniais das áreas de vazio demográfico, como o Vale do Mucuri. No entanto, a despeito do desenvolvimento da atividade econômica agropecuária, ao longo do século XIX foram ainda muito frequentes as tentativas de reviver o surto minerador. Assim, as bandeiras e investidas iniciais de ocupação dos “novos territórios” tinham, na maioria das vezes, o objetivo de procurar metais e pedras preciosas nos vales dos rios localizados nas regiões distantes dos antigos centros de mineração. Por outro lado, esse processo acionou vários conflitos entre os grupos étnico-sociais que chegavam – os imigrantes – e os grupos que, originalmente, habitavam o território.

O Vale do Mucuri: “um país encantado, uma espécie de Eldorado”

O território de Mata Atlântica que forma os vales do Mucuri e Rio Doce sempre povoou o imaginário colonial. Desde fins do século XVIII, várias expedições frustradas se aventuraram em tentativas de ocupação do território dos vales. Muitos expedicionários se perderam nas matas, foram vítimas do consumo de plantas venenosas, mas a maior parte deles retornou aos seus locais de origem atemorizados com os ataques que sofreram dos índios botocudos, famosos pelo “apreço” ao gosto da carne humana. No entanto, a partir do século XIX, esse quadro se transformaria radicalmente.

Mattos (2002) indicou em seus estudos acerca da relação entre nativos e colonos que o interesse pelos territórios dos rios Mucuri e Doce ocorreu num contexto de crise social, especialmente, da crise aurífera que levou a uma ressignificação simbólica e metafórica desses territórios e dos seus habitantes naturais. Nesse sentido, os vales desses rios passaram a se inscrever simbolicamente, como atesta o trecho do relato de Teófilo Otoni (DUARTE, 2002, p. 44), num “país encantado, uma espécie de Eldorado”, assumindo, apesar da presença de uma população nativa hostil e resistente à colonização, os Botocudos, o locus para a solução da crise econômica.

Dessa maneira, os territórios ambicionados pelos projetos colonizadores do século XIX deixaram de ser representados pela ideia de “medo dos canibais” passando à ideia de fronteiras agrícolas e áreas para a colonização, reorganizando a população e explorando as novas atividades econômicas. Essa mudança na representação das áreas, pouco conhecidas e controladas, porém estrategicamente salutares para a proteção da economia mineradora, foi acompanhada pela mudança na representação dos habitantes originais. Assim, de “canibais” que deveriam ser temidos, os botocudos passaram a inimigos que deveriam ser exterminados.

Conforme Duarte (2002), o presidente da província de Minas contratou, em 1836, o engenheiro, Pedro Victor Renault, para realizar oficialmente uma expedição de reconhecimento do potencial de exploração do rio Mucuri e seu principal afluente, o rio Todos os Santos, e também para definir o melhor local para ser construída uma colônia de degredados e vadios. O relatório da viagem, apresentado por Renault, despertou perspectivas muito otimistas. Nele, apesar de não haver nenhum sinal da ocorrência de ouro e de pedras preciosas, o engenheiro destacou a fertilidade das terras e sua salubridade para o cultivo de lavouras. Contudo, ressaltou que tal intento só teria êxito se a “questão indígena” fosse solucionada.

Com se disse anteriormente, apesar da decadência da mineração, muitas caravanas que começaram a penetração das cabeceiras do Mucuri e de seus afluentes, foram em busca de ouro e de pedras preciosas. Dessa maneira, os colonos tomavam a direção norte para procurar ouro, na direção da famosa Lagoa Dourada, procuravam os diamantes da serra do Chifre e na direção da serra das Esmeraldas buscavam pedras preciosas. Somente na direção sul, os colonos iam atrás dos falados campos do Tambucuri. Entretanto, em todas as direções se deparavam com a presença, hostilidade e resistência dos habitantes originais desses territórios, ou seja, diferentes grupos nativos, genericamente, denominados por botocudos.

O uso do termo botocudo para se referir aos índios mais hostis à presença do colonizador surgiu a partir de 1760. Além da hostilidade, esses indígenas portavam adereços muito semelhantes nas orelhas e lábios inferiores chamado de “botoque”. Por “botocudos” ficaram registrados no simbólico colonial – e ainda no

simbólico atual - diferentes grupos de nativos, tais como, os Giporok, Tapuias, Aranã, Pojichá, Aimoré, Coroados, Nakenuk, Bakuen, Tamonhec, Crenagues, Minia-jirunas, Gutcraques, Nacrequés, Pancas, Manhangirés, Incutcrás. (MATTOS, 2002).

Embora, originalmente, a região do Jequitinhonha, Mucuri e Doce também tenha sido povoada por colonos baianos, a partir das fronteiras das capitanias de Minas Gerais e da Bahia, coube aos irmãos Teófilo Otoni e Honório Benedito Otoni conduzir a colonização do vale do Mucuri. Estes receberam, em 1847, do Governo da Província de Minas Gerais, concessão, favores e privilégios de fundar uma empresa colonizadora: a Companhia de Navegação e Comércio do Vale do Mucuri.

O objetivo principal dessa empreitada foi abrir novas vias de comunicação para fazer a ligação entre o norte da província de Minas Gerais com o litoral, a partir do lado leste, ou seja, da província do Espírito Santo. Para tanto, a companhia criada pelos irmãos Otoni operou nos territórios do Mucuri e Rio Doce no período de 1847 a 1861. Por causa das denúncias relatadas pelo viajante, Robert Avé-Lallemant, sobre as condições dos imigrantes na região e suas relações conflituosas com os nativos, em 1861, a Companhia foi encampada pelo governo imperial.

No processo de ocupação dos territórios do Mucuri, o contato entre os colonos e os diferentes subgrupos botocudos, acionou vários conflitos de caráter territorial, sócio-criminal e ambiental. A “decadência da idade do ouro” e a necessidade da superação dessa crise de acumulação levaram o império brasileiro a forçar a entrada e invasão nos territórios habitados pelos hostis botocudos, acionando novas formas de violência política. Essas, por meio da mobilidade humana compulsória e arbitrária promoveram a expulsão, a dominação e o extermínio dos botocudos de seus territórios, impuseram a entrada de imigrantes “brancos”, transformaram o uso econômico e cultural do território, pela ocupação econômica predatória do sistema agropecuário, além de criminalizarem ideologicamente aos botocudos.

No entanto, a “contrapelo” da maior parte da historiografia acerca desse tema, a hipótese explorada nesse estudo foi de que, apesar do êxito da violência política sobre os nativos, esses ao se colocarem em conflitos e/ou negociações com os colonizadores, também acionaram, em seus elementos de organização social e cultural, os dispositivos de resistências rebeldes como tentativas de sobrevivência, defesa, afirmação de suas identidades e produção-reprodução étnica, diante de um projeto de subalternização. Os atos de resistências dos botocudos também envolviam o emprego de violências estratégicas, que se incorporavam às suas identidades originais, tais como, as correrias, as depredações, o assassinato e o esquartejamento, e, ainda, os rituais antropofágicos, visando garantir a permanência de um território étnico autônomo.

Conflitos territoriais, sócio-criminais e ambientais, atos de resistências indígenas e subalternização:

O documento “Notícias sobre os selvagens do Mucuri” é um relato feito por Teófilo Otoni, em 1858, descrevendo ao presidente da província de Minas Gerais o que chamaremos de “estado da arte” do projeto de colonização do Vale do Mucuri. Nele, Teófilo Otoni informa sobre as tensões entre os colonos e os nativos, bem como o propósito, as estratégias e os êxitos da empreita assumida por ele e seu irmão, Benedito. No tocante às tensões, o relato abarca tanto a violência cometida pelos colonos quanto pelos indígenas.

Segundo Otoni (DUARTE, 2002), nenhuma caravana, por mais numerosa que fosse, podia se sustentar

na mata frente aos seus habitantes, ou seja, os botocudos que se apresentavam excessivamente hostis à presença dos colonos em seus territórios. Dessa maneira, eram frequentes as reclamações dos colonos e também das autoridades, junto ao presidente da província de Minas Gerais, sobre a hostilidade dos nativos, exigindo providências contra as excursões - correrias e depredações – realizadas nas colônias pelos botocudos. Às reclamações da hostilidade dos nativos, o governo respondia com a violência política da pólvora e bala, enviando destacamentos policiais e patrocinando a formação de milícias civis para exterminar os grupos indígenas.

As correrias e depredações que os botocudos realizavam nas colônias são aqui vistas como importantes elementos de resistência e afirmação de suas identidades de formadores e ocupantes originais dos territórios. Assim, diante de um projeto de subalternização do território e das comunidades nativas, os botocudos respondiam com atos de resistências que correspondiam às invasões nas roças e lavouras cultivadas pelos colonos, destruindo as plantações e benfeitorias, bem como ao roubo de ferramentas e de gêneros alimentícios e de produtos pecuários. Ocasionalmente, fazia parte também dos atos de resistências dos botocudos o assassinato de colonos que era, geralmente, seguido de rituais antropofágicos. Nesses rituais, algumas partes do morto eram ingeridas pelos nativos e outras partes, como a cabeça, os braços, as orelhas e os pés eram espalhadas nas árvores e nas cercas próximas das cidades.

Como estratégias para a subalternização e represálias aos atos de resistências dos botocudos, um termo corrente entre os colonos das Minas Gerais e do Espírito Santo era matar uma aldeia (DUARTE, 2002, p. 47), tratando-se de expressão para se referir ao uso de certos dispositivos de caça aos selvagens. Um desses dispositivos envolvia a ajuda de índios que, por diversas razões, inclusive sobrevivência, se alistavam como soldados nas divisões e destacamentos militares ou civis, operando como guias, diretores e línguas nas expedições de caça porque, além da localização dos grupos, conheciam também os seus hábitos. Tratava-se de cercar a aldeia ao cair da noite para atacá-la durante madrugada, enquanto os índios estavam dormindo, amontoados junto ao fogo que cada família fazia para se aquecer e proteger de animais ferozes.

Por estarem dormindo, os nativos achavam-se destituídos de seus arcos e flecha e, por esse motivo, o ataque deveria ocorrer em dois atos complementares. No primeiro, apossava-se das armas dos nativos e, no segundo, se procedia à matança dos guerreiros e dos mais velhos. Depois de realizado o ataque, os colonos procediam à separação dos kurucas – as crianças indígenas - de algumas índias moças bonitas e índios mais jovens para servirem de despojos. Em seguida, assassinavam os demais nativos sobreviventes do ataque.

Os Kurucas e alguns índios maiores eram negociados pelos soldados como escravos entre os colonos, algumas índias os soldados submetiam a abusos sexuais, transformando os quartéis e acampamentos militares em verdadeiros serralhos. Os índios mais jovens eram forçados a trabalhos pesados e contínuos em regime escravista e de torturas. Era costume, ainda, que os soldados dessem aos seus cães a carne dos botocudos, como alimento.

Outro dispositivo de extermínio costumeiramente aplicado pelos soldados e colonos consistia no uso de veneno e na contaminação por doenças, como o sarampo, para as quais os nativos não possuíam nem resistências imunológicas, nem tratamento medicinal. As doenças eram inoculadas por meio das ofertas de

roupas usadas por colonos e soldados que haviam sido por elas contaminados. As roupas eram espalhadas pela mata nas proximidades das tribos e eram vistas pelos nativos como condições de possibilidade de aproximação.

Diante do quadro encontrado pelos irmãos Otoni, a proposta de colonização apresentada pela Companhia de Navegação e Comércio do Vale do Mucuri tinha como principal estratégia tratar com bondade aos selvagens, pois viam esse tratamento como meio infalível de conquistar-lhes a amizade. Dessa forma, os empregados da companhia estavam autorizados a entregar farinha e ferramentas a quantos selvagens encontrassem, como sinal de aproximação e pacificação. Contudo, de acordo com Duarte (2002), tal postura assumida pela Companhia, em sua aparência muito mais humana que a dos soldados, não diferia muito do tom etnocêntrico que caracterizou o século XIX.

Nela, não se encontrou nenhum indício de existência de qualquer elemento, critério ou valor referente à alteridade das populações indígenas. Na sua essência, recorrer a esse dispositivo foi uma forma de legitimar, por meio do escambo e não da expulsão compulsória, a expropriação territorial dos nativos. Desse modo, com a ajuda dos mesmos, seus próprios territórios originais foram conquistados, bem como, se anulou possibilidades de resistências ao projeto de sua subalternização.

Recuperar a hostilidade dos botocudos sob a perspectiva de seus atos de resistências não modifica o fato de que, ao fim e ao cabo, esses nativos foram exterminados, subalternizados e incorporados a um sistema de produção totalmente distinto. Entretanto, cumpre uma finalidade importante: demonstrar que nenhum sistema produtivo econômico é plenamente hegemônico, mas tem a capacidade de se tornar hegemônico, porque, como lembrou Harvey (1992), o modo de produção econômica dominante se encarrega de criar dispositivos pelos quais assimila seus inimigos, superando as contradições por eles representadas.

Considerações Finais

À guisa de considerações finais, reitera-se que este trabalho se ocupou de analisar como a mobilidade humana em Minas Gerais no século XIX, durante a ocupação do Vale do Mucuri, impulsionou vários conflitos entre os grupos étnico-sociais que chegavam – os imigrantes – e os grupos botocudos que, originalmente, habitavam o território. Por outro lado, nessa conjuntura, caracterizada tanto pela atração dos imigrantes estrangeiros como pela reorganização da população livre das áreas mineradoras, permite alcançar o projeto liberal do estado imperial brasileiro no XIX, marcado pela conquista, expansão do território nacional e formação de um povo. Paradoxalmente, esse projeto visava espalhar, autoritariamente, a autoridade e o controle econômico-político, por meio do extermínio, subalternização e incorporação das populações nativas, mas também dos imigrantes estrangeiros, ou de quaisquer outros grupos sociais que lhe oferecessem alguma forma de resistência.

Os esforços indiciários empreendidos nesse estudo demonstraram como a colonização do Vale do Mucuri ocorreu ainda no bojo da projeção do modo de produção capitalista em sua fase de acumulação primitiva de capital por expropriação, numa sociedade que, em decorrência da crise de sua atividade econômica principal – a mineração - se voltou para a produção agrícola, e para os ideais de uma nação civilizada, pelo autoritarismo. Assim, mesmo tendo como ênfase a não violência, a Companhia de Navegação e do Comércio do Vale do Mucuri não se encarregou do aproveitamento dos sistemas nativos de produção

econômica, mas foi um dispositivo para se conseguir dos nativos a colaboração na conquista de suas terras, anulando, com isso, as possibilidades de resistência à sua subalternização.

Os atos de resistências dos botocudos ao contato com o colono, ao denunciar as contradições de um sistema econômico que se pretendia dominante, serviram para classifica-los como inimigos. Via de regra, os inimigos de um sistema – e as contradições que eles revelam - precisam ser exterminados, subalternizados e incorporados. Foi isso que ocorreu durante a colonização do Vale do Mucuri com os botocudos, por meio das práticas de violência legal da mobilidade humana compulsória e arbitrária, que impôs a entrada de imigrantes “brancos”, transformou o uso econômico e cultural do território por meio da ocupação econômica predatória do sistema agropecuário, além da criminalização ideológica dos nativos.

Referências

BOTELHO, Tarcísio Rodrigues. Imigração e família em Minas Gerais do séc. XIX. **XIII Encontro da Associação Brasileira de Estudos Populacionais**. Ouro Preto, Minas Gerais, nov. 2002.

CARDOSO, C. F. S.. **Agricultura, Escravidão e Capitalismo**. Petrópolis: Vozes, 1979.

DUARTE, Regina Horta (org.). **Notícias sobre os selvagens do Mucuri**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

FURTADO, Celso. **Formação econômica do Brasil**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2005, 32ª edição.

GINZBURG, Carlo. **Mitos, emblemas e sinais: morfologia e história**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

HARVEY, David. **Condição pós-moderna**. São Paulo: Edições Loyola, 1992.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. Metais e pedras preciosas. In: _____. (org.). **A época colonial**. São Paulo: Diefel, 1968.

KARL, Marx. A acumulação primitiva do capital. In: _____. **O capital**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980, Livro I, volume 2, p. 828 a 8882.

LANNA, Anna. A organização do trabalho livre na zona da mata mineira: 1870-1920. In: _____. **A transformação do trabalho: a passagem do trabalho livre na zona da mata mineira: 1870-1920**. Dissertação (Mestrado em História) – Departamento de História, Universidade Estadual de Campinas, 1985.

LIBBY, Douglas C. **Transformação e trabalho em uma economia escravista: Minas Gerais no século XIX**. São Paulo: Brasiliense, 1988.

MATTOS, Izabel Missagia de. **“Civilização” e “Revolta”: povos botocudos e indigenismo missionário**

na província de Minas. Tese (Doutorado). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, 2002.

MARTINS, Maria do Carmos Salazar; LIMA, Maurício Antônio de Castro; SILVA, Helenice Carvalho da. População de Minas Gerais na segunda metade do séc. XIX: novas evidências. **X Seminário sobre a Economia Mineira**, 2002, p. 01 a 25.

PAIVA, Clotilde Andrade. **População e economia nas Minas Gerais do século XIX.** Tese (Doutorado em História) – Departamento de Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1996.

SIMONSEN, Roberto Cochrane. **História do período colonial (1500-1820).** Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2005.

Arthur Ferreira Reis, UFES¹

Resumo: Grande parte dos trabalhos sobre a imprensa do Primeiro Reinado tende a polarizar os jornalistas em dois grupos políticos distintos: áulicos e liberais. Com essa polarização, muitas vezes se perde de vista a riqueza de opiniões presentes nos jornais fluminenses, pois acaba por se tratar como similares os projetos políticos presentes em cada grupo. Essa pesquisa visa estudar e questionar a homogeneidade de ideias dentro do grupo áulico a partir da análise dos projetos políticos presentes nos jornais *A Estrela Brasileira* e *O Spectador Brasileiro*. A partir disso, buscaremos compará-los, buscando similitudes e diferenças, destacando a multiplicidade de projetos políticos dentro do grupo áulico do Primeiro Reinado. Inseridos nesse contexto de formação dos espaços públicos no Rio de Janeiro estavam Jean-Baptiste Aimé de Loy e Pedro Plancher. Franceses, testemunhas oculares dos acontecimentos de fins do século XVIII e admiradores do espírito napoleônico, esses dois jornalistas serão os sujeitos dos históricos por nós destacados. Além de serem franceses, também tiveram em comum a atividade intelectual no Brasil, pois o primeiro foi o responsável pela publicação do jornal *A Estrela Brasileira* e Plancher criador dos jornais *O Spectador Brasileiro* e *Jornal do Commercio*. Além disso, também tiveram em comum as posições políticas por eles defendidas no Rio de Janeiro: a defesa do trono de D. Pedro I. Através dessa pesquisa buscamos mapear alguns conceitos básicos nos jornais desses homens, para podermos compará-los e buscar similitudes e diferenças entre eles. Devemos ressaltar também que a escolha desses dois jornalistas não foi aleatória ou consequência apenas de suas nacionalidades.

Palavras Chave: Franceses; Imprensa; Política

Introdução

Com o eclodir da Regeneração do Porto, uma das primeiras atitudes das Cortes foi instaurar a liberdade de imprensa. Com isso, jornais e panfletos se multiplicaram em Portugal e também no Brasil. Se, é verdade, já existia uma cena pública ainda que muito incipiente na Corte, foi a partir dos debates iniciados por ocasião da Regeneração do Porto que uma esfera pública burguesa, ao modo pensado por Habermas², começou a se consolidar no Rio de Janeiro.

Envolvidos em um jogo de representações e conflitos pelo poder simbólico, jornalistas, panfletários e livreiros participaram de um movimento em direção à consolidação dos espaços públicos modernos no Brasil. Paralelamente a esse movimento de publicidade das discussões políticas, formaram-se grupos políticos³ que utilizaram a imprensa para arregimentar o maior número de adeptos possível.

Um dos grupos políticos mais importantes do período foi o grupo áulico. Seus membros são conhecidos como defensores do governo imperial, e têm como maior ícone o ilustre José da Silva Lisboa. Famosos por postarem-se em favor do governo imperial na cena pública, por vezes, eram também alcunhados de “servis”.

Grande parte da elite intelectual áulica já foi alvo de algumas pesquisas por vasta historiografia, mas poucos se concentraram especificamente nos áulicos do Primeiro Reinado. Sendo assim, nos concentraremos em dois jornalistas áulicos do Primeiro Reinado, Jean-Baptiste Aimé de Loy e Pedro Plancher e seus jornais *A Estrela Brasileira* e *O Spectador Brasileiro* respectivamente, para apontarmos uma direção um pouco diferente do que alguns autores tem apontado quando abordam essa elite intelectual áulica do Primeiro

1 Mestrando pela Universidade Federal do Espírito Santo. Bolsista CAPES.

2 HABERMAS, Jürgen. *Mudança estrutural da esfera pública: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa*. Tradução: Flávio R. Kothe. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003, p.42.

3 Segundo Júlio Bentivoglio, a historiografia costuma incorrer no erro de caracterizar essas “forças políticas” como partidos. Para o autor, a concepção que esses homens tinham de “partidos” era bem distinta da que temos hoje, o que torna errôneo caracterizá-los como membros de partidos políticos. Cf: BENTIVOGLIO, Julio Cesar. *Cultura política e consciência histórica no Brasil: uma contribuição ao debate historiográfico sobre a formação dos partidos políticos no Império*. In: *Diálogos - Revista do Departamento de História e do Programa de Pós-Graduação em História*, vol. 14, núm. 3, 2010.

Reinado.

Uma rápida viagem na história

Se existe um livro que merece destaque em qualquer pesquisa sobre imprensa brasileira, é o livro clássico de Nelson Werneck Sodré. Obra de fôlego, faz uma extensa descrição dos periódicos escritos no Brasil, o que vale, por si só, uma estrela de mérito dentre a historiografia brasileira.

Ao analisar individualmente os jornais, Werneck Sodré acaba por atribuir certa homogeneidade de ideias aos grupos. Ao alcunhar os intelectuais como pertencentes a “esquerda” ou “direita”, ainda durante o período imperial, Sodré acaba por atribuir a grupos muito heterogêneos uma homogeneidade que não pode ser exigida, nem atribuída. Na visão do autor, os áulicos faziam parte de uma “direita conservadora”⁴, onde homens como José da Silva Lisboa, Pedro Plancher e de Loy se postavam contra a liberdade⁵, a favor da proeminência do Imperador⁶ e, senão, defensores do próprio absolutismo⁷. Tais concepções são, claramente, errôneas. Esses homens, como poderemos ver adiante, não pensavam todos da mesma maneira. Por mais que defendessem a prerrogativa do executivo perante o legislativo, nem todos a defendiam da mesma maneira, e muito menos defendiam um sistema de governo absoluto. Talvez, tais concepções formuladas por Werneck, serviam a um programa ideológico do autor, que buscava identificar a direita e o conservadorismo a algo negativo e atrasado.

Se Werneck peca por atribuir uma homogeneidade a esses homens, ou mesmo por dotá-los de características muito negativas, Miriam Dolhnikoff acaba por excluir esses atores de seu estudo. Ao tratar do Primeiro Reinado, a autora praticamente exclui as ações do grupo áulico do campo político. A política brasileira, na visão da autora, é levada a frente pelo conflito entre o projeto federalista do grupo liberal, e o projeto “reformista”⁸. Além de cair no mesmo erro de Werneck, de homogeneizar o pensamento político desses homens em um molde “reformista” e “federalista”, a autora não apresenta como ambos os grupos falharam em fazer valer seus projetos durante o Primeiro Reinado, ação que, provavelmente, teria sido levada a frente pelo grupo áulico⁹.

O que chama a atenção na obra de Mirian é especificamente essa omissão. Se o escopo principal de sua obra não era a política do Primeiro Reinado, ao tratar dela, devia levar em consideração a ação dos áulicos, pois, como bem lembrado por Bentivoglio, “a presença na corte e a proximidade com os regentes e o imperador constituíam-se em um elemento real e movediço de inserção e de projeção políticas”¹⁰. Além disso, toda a obra é feita como se os homens dos grupos “federalistas” e “reformistas” levassem a frente uma política e uma ação homogênea guiada para fins em comum. A própria abdicação teria sido uma obra levada a frente pelo projeto federalista para, finalmente, conseguir impor suas demandas¹¹.

Mais especificamente sobre a atuação do grupo áulico na imprensa do Primeiro Reinado, temos a recente

4 SODRÉ, Nelson Werneck. *História da Imprensa no Brasil*. Rio de Janeiro: Mauad, 1999, p.55.

5 *Ibidem*, p.56.

6 *Ibidem*, p.60.

7 *Ibidem*, p.111.

8 DOLHNIKOFF, Miriam. *O pacto imperial: origens do federalismo no Brasil do século XIX*. São Paulo: Globo, 2005.p.35.

9 DOLHNIKOFF, Miriam. *Op. cit.*, p.59.

10 BENTIVOGLIO, Julio Cesar. *Op. cit.*, p.546.

11 DOLHNIKOFF, Miriam. *Op. cit.*, pp.60-61.

dissertação de Nelson Ferreira Marques Júnior. Vale ressaltar que, como bem lembrado pelo autor, existe uma profunda carência de estudos sobre os áulicos do período que vai de 1824 a 1826. Sendo assim, sua dissertação é uma das poucas que busca desbravar essa complicada teia de relações políticas do período.

Marques destaca muito bem que os áulicos do Primeiro Reinado não são os mesmos que os concunhas do processo da independência. Para ele, áulicos são os “favoráveis a d. Pedro e que apoiavam um tipo de Monarquia Constitucional centralizada”, formado por “homens letrados formados em Coimbra no final do século XVIII, juntamente com homens públicos remanescentes do governo de d. João”. Ainda segundo o autor, por mais que esses homens não se reconhecessem e denominassem como áulicos, “tiveram suas ideias e práticas políticas em comum permitindo reconhecê-los como um grupo”¹².

Tratando mais especificamente da imprensa áulica, Marques destaca a atuação de José da Silva Lisboa, De Loy e Pedro Plancher. Segundo o autor, como faziam parte do mesmo contexto lingüístico, algumas de suas práticas e ideias foram similares¹³. Dentre elas estava a defesa do governo de D. Pedro I, a defesa da Constituição de 1824 e da Monarquia Constitucional centralizada¹⁴. Também aponta para uma filiação ao liberalismo conservador de Burke por parte dos intelectuais áulicos¹⁵ e a repulsa à democracia. Sendo assim, nas palavras do autor, mais “do que semelhanças casuais, a afinidade de ideias entre a imprensa áulica representou a visão que esta comungava um ideário comum e defendia as causas dos representantes do governo central”¹⁶.

Destarte, por mais que destaque que cada autor tinha sua especificidade, Marques acaba por não as expor, deixando um campo aberto para contradições. Além disso, ao atribuir esses autores um ideário comum e filiá-los ao pensamento conservador de Burke, acaba por, de certa maneira, cair no mesmo erro de Dolhnikoff e Werneck Sodr e, ou seja, homogeneizar seus projetos políticos.

Para tentarmos fugir um pouco desse erro tão comum entre os historiadores da elite intelectual do período Imperial, devemos nos remeter a um pequeno resumo das ideias de Edmund Burke, por ser considerado por Marques o matriz intelectual desses homens, e de Benjamin Constant, autor que mais influenciou na formula o da Constitui o de 1824.

Burke ou Constant? Os  ulicos escolhem

Edmund Burke e Benjamin Constant são dois dos autores que viveram em periodos distintos, tinham inten oes distintas com seus escritos, mas refletiram sobre o mesmo acontecimento, a Revolu o Francesa. Edmund Burke publicou suas reflexo es ainda em 1790, antes da derrocada da monarquia francesa. Temia que as novidades francesas atrapalhassem o rumo político de seu país, e sua obra foi uma resposta aos ingleses envolvidos e entusiasmados com as novidades francesas, principalmente contra o filósofo Richard Price. Já Benjamin Constant escreve durante o periodo Revolucionário, onde as ideias mais

12 MARQUES JÚNIOR, Nelson Ferreira. *Os verdadeiros constitucionais, amigos do rei e da na o:  ulicos, ideias e soberania na Corte fluminense (1824-1826)*. 2013. Disserta o (Mestrado em Programa de Pós-Gradua o em História) - Universidade do Estado do Rio de Janeiro, p.42.

13 MARQUES JÚNIOR, Nelson Ferreira. Op. cit., p.90.

14 Ibidem, p.113.

15 Ibidem, p.103.

16 Ibidem, p.113.

progressistas já haviam sido testadas e culminaram no terror. O autor se levantou para trazer alternativas e auxiliar na formação de uma nova constituição que pudesse, por fim, trazer paz ao governo revolucionário. Dessa maneira, se antes ou durante, ambos tiveram como principal objeto a Revolução Francesa.

Expor as ideias políticas de ambos os autores por completo acabaria por fugir do foco principal do artigo. Dessa maneira, tomamos a liberdade de nos concentrarmos em dois pontos principais para o pensamento político dos áulicos do Primeiro Reinado: a monarquia e a formulação da constituição.

Para Edmund Burke a monarquia inglesa era algo que vinha do passado, das tradições, dos antepassados. Para ele, todas as mudanças devem ser feitas com vistas no passado, ou seja, “a partir de referências ao passado”, e todas as reformas que fossem realizadas no futuro deveriam estar “cuidadosamente construídas sobre precedentes análogos”¹⁷. Sendo assim, por ser a monarquia inglesa instaurada no passado¹⁸, a possibilidade de derrubar um rei era algo absolutamente extraordinário e nunca previsto¹⁹, além de indesejado, e “a simples ideia de fabricar um novo governo é suficiente para nos encher de repulsa e horror”²⁰. Sendo assim, a monarquia inglesa deveria ser mantida por seu passado, pois “Certamente, em um ou outro momento, todos os fundadores de dinastia foram escolhidos pelos que os chamaram a governar”²¹.

Ao pensar nas mudanças advinda dos novos tempos, admitia que “um Estado onde não se pode mudar nada, não tem meios de se conservar.”, mas afirma que as mudanças necessárias devem ser feitas através de reformas, onde deve-se conservar as partes antigas exatamente como são, para as que necessitassem mudanças fossem adaptadas a elas²². Pois, em sua visão, se suprimirmos os antigos costumes e regras da vida, ou seja, as tradições, não existirá “bussola que nos guie, nem temos meios de saber a qual porto nos dirigimos”²³.

Em sua visão, esse era o problema das notícias que vinham da França. Ele via na França “um desprezo absoluto pro todas as instituições antigas quando se lhes apresenta como opositoras à maneira atual de conceber as coisas, ou à direção das inclinações de hoje.”²⁴.

Através disso, acusava os franceses de destruírem as bases da religião e da moralidade civil, atribuindo à Assembleia um caráter imoral e irreligioso²⁵. Em sua opinião, a única maneira de deter esses abusos seria que a Assembleia fosse preenchida “por homens respeitáveis pela sua posição, propriedade, educação, e todos os hábitos de vida que possibilitam uma visão mais ampla e liberal.”²⁶. O problema é que isso não estava acontecendo na França, pois ali dominavam os homens ignorantes e de profissões inferiores, o que causou toda a anarquia²⁷. Diante do domínio desses homens inferiores, concluiu que a Assembleia

17 BURKE, Edmund. *Reflexões Sobre a Revolução em França*. Brasília: UNB, 1992, p.68.

18 Ibidem, p.58.

19 Ibidem, p.67.

20 Ibidem, p.67.

21 Ibidem, p.56.

22 Ibidem, p.61.

23 BURKE, Edmund. Op. cit p.102.

24 Ibidem, p.63.

25 Ibidem, p.73.

26 Ibidem, p.75.

27 Ibidem, p.75.

francesa era uma extensão das sociedades secretas, que em suas reuniões formulavam conspirações que visavam instaurar um governo por eles comandado²⁸.

Podemos concluir que as ideias de Edmund Burke estavam completamente ligadas ao passado. Se pensarmos na definição de nação segundo François-Xavier Guerra, Burke ligava-se a uma concepção antiga de nação, ou seja, aquela ligada ao passado, que fazia referências ao Antigo Regime, à história dos grupos e suas diferenças com os outros²⁹. Dessa maneira, a legitimidade da monarquia derivava do passado, e a segurança da nação derivava dos costumes e tradições. Além disso, ao comentar a formação da Assembleia francesa, Burke é expressamente contra a participação das classes inferiores, pois, segundo ele, elas acabavam por dar prioridade aos seus desejos particulares, o que causava um conflito dentro da Assembleia, pois a divisão em partidos enfraquecia a discussão. Para impedir isso, deveriam ser os homens respeitáveis, de bom nascimento e posição que deveriam levar a frente a formulação da constituição.

Constant, por sua vez, pensava diferente de Burke. Não contestava explicitamente a soberania do povo³⁰, mas afirmava que ela deveria ser limitada. Em sua visão, o problema não era em quem repousava a soberania, mas o quanto de poder os órgãos tinham³¹. Sua conclusão era de que a “soberania é limitada e que há vontades que nem o povo nem os seus delegados tem o direito de ter.”³². A chave de toda a organização política, a chave para o impedimento de abuso de poder, para Constant, era o poder real, mais conhecido como poder moderador. Ele é um poder neutro e pertence ao chefe de estado. Os outros três poderes devem todos cooperar para que a engrenagem funcionem, mas as vezes eles se travam e é necessário uma força externa para que sejam destravados. Essa força não pode estar em nenhuma dessas engrenagens, porque ela serviria para destruir as outras. Ela deve ser externa e neutra para que seja reparadora, mas não hostil. Em suas palavras, “o verdadeiro interesse desse chefe não é, de forma alguma, que um dos poderes derrube o outro, mas que todos se apoiem, se entendam e ajam em colaboração.”³³.

Para Constant, o poder real deveria ter o direito de dissolver as Assembleias representativas³⁴, pois, como bem admitia, as Assembleias representativas nada mais eram do que a representação dos interesses parciais³⁵. Sendo assim, os representantes deveriam representar seus mandatários³⁶, mas quando essa representação se tornasse extremada e atrapalhasse o andamento dos trabalhos, o poder real deveria dissolvê-la.

Ao contrário de Burke, Constant não concorda com as “fortes condições de propriedade para o exercício das funções políticas.”, pois acreditava que “que um homem tem o necessário, só precisa de ter elevação na alma para prescindir do supérfluo”. Afirmava, porém, “que as funções representativas sejam ocupadas,

28 Ibidem, p.95.

29 GUERRA, François-Xavier. *Modernidad e Independencias: Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*. México: Mapfre, 2001, p.319.

30 CONSTANT, Benjamin. *Escritos de Política*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p.7.

31 Ibidem, p..8.

32 Ibidem, p..13.

33 Ibidem, p..19.

34 Ibidem, p..32.

35 Ibidem, p..45.

36 Ibidem, p..46.

em geral, por homens, se não da classe opulenta, pelo menos remediado”³⁷. Para ele, o homem devia nascer livre e ter um dos três tipos de propriedade: industrial, fundiária e intelectual. Dava preferência aos donos das propriedades fundiárias, mas não excluía a possibilidade de participação dos outros³⁸, passando mesmo, em um segundo momento, a privilegiar os proprietários “industriais”³⁹.

Podemos concluir essa rápida exposição das ideias de Constant com algumas indicações que possam nos ajudar em nossa tarefa seguinte. Diferente de Burke, que atribuía a legitimidade do governo monárquico à história, Constant já admitia a soberania popular. Também admitia a possibilidade de uma Assembleia formada por homens que não tivessem sido bem nascidos ou membros de uma elite nobiliárquica, mas que fossem livres e tivessem algum tipo de propriedade. Também concordava que a Assembleia representativa deveria representar os interesses “classistas”, mas advertia que, caso esses interesses atrapalhassem os trabalhos, a Assembleia deveria ser dissolvida pela prerrogativa do poder real. Constant ligava-se aos homens que, segundo Guerra, situavam-se num período de transição entre a nação antiga para a moderna, e, dessa maneira, acabavam por misturar os conceitos⁴⁰. Sendo assim, se de um lado concordava com a soberania popular e os conflitos dentro da assembleia representativa, também atribuía maior importância à propriedade “fundiária” ou “industrial” em detrimento da propriedade “intelectual”. Tendo em vistas esse pequeno resumo, passaremos agora a análise de nossos autores e tentaremos encontrar as semelhanças e diferenças entre ambos.

De Loy e Plancher

Segundo Isabel Lustosa De Loy era um dos muitos aventureiros do século XVIII. Viajou por parte do Brasil até 1820 e, segundo os jornais Sylpho e Correio do Rio de Janeiro foi um dos redatores da Gazeta do Rio de Janeiro e do Diário do Governo. Seus principais adversários na cena pública foram os redatores dos jornais Sylpho, Correio do Rio de Janeiro e os Andradas. Inserido em um período em que o Brasil temia a recolonização por Portugal com o apoio da Santa Aliança, chegou a ser acusado por João Soares Lisboa, em seu jornal Correio do Rio de Janeiro de ser um emissário da Santa Aliança. Após encerrar a publicação de seu jornal em 1824, continuou no Brasil até a abdicação do Imperador, quando partiu com D. Pedro I para lutar a guerra de sucessão em Portugal.

Loy era um entusiasta de D. Pedro I. Segundo ele, havia sido ele a “mão de mestre capaz de dirigir os seus negócios”, ou seja, a independência. Comparando com as independências da América hispânica, dizia

Quão diferentes, quanto mais felizes são as circunstancias do Brazil em ter elle conservado, no seu seio, o seu Jovem Monarca, Com este grande e primário penhor de segurança e estabilidade tudo se tornou summamente fácil.⁴¹

Defensor do governo de D. Pedro I, também se pronunciou sobre a dissolução da Assembleia Constituinte. Afirmava que ela devia ser encarada sob três pontos de vista, “A Legalidade./A Necessidade./O Modo de Execução.”. Dizia que o Imperador estava dentro da legalidade, pois ninguém duvidava do direito do Imperador de dissolver a Assembleia, “a mais importante Prerrogativa do Throno Constitucional.” em sua opinião. Esse direito do imperante é considerado por ele um freio para os interesses individuais presentes

37 CONSTANT, Benjamin. Op. cit., p.53.

38 Ibidem, p..61-63.

39 Ibidem, p..281.

40 GUERRA, François-Xavier. Op. cit., p.331.

41 *Estrela Brasileira*, nº106, 12/07/1824.

na assembleia. Admitia que com essa opinião corria o risco de “sermos taxados de servilismo” mas afirma que nos últimos tempos da Assembleia era “verdadeiramente hostil contra o Governo de S.M.I.”. Reflexo disso, “Nos Periodicos em geral pregava-se a anarquia e a guerra civil, com huma licença de idéas espantosa, e huma torpeza d’expressões qual se não visse talvez em Nação alguma.”, sendo assim, diante dessa confusão que se instaurava dentro da Assembleia e na imprensa, era sim necessária a intervenção do Imperador. Entretanto criticava o “modo com que foi operada aquella dissolução” que “nos não agradou muito.”, pois “á vista de Tropas em armas empregadas contra homens indefesos; e estamos bem persuadidos que não era preciso tanto apparatus para conseguir o fim desejado”⁴².

Em outro jornal também defendeu que a Constituição deveria se feita por uma elite intelectual e política escolhida por D. Pedro. Para ele,

A formação de huma segunda Assembleia Constituinte parece-nos huma cousa de todo impossível, por que he muito provável que a maior parte das Provincias do Império não hão de querer enviar novos Deputados para o Rio de Janeiro. He preciso pois que n’este ponto tome S.M.I. a iniciativa e dê Elle Mesmo como Defensor Perpetuo do Brasil, huma Constituição que deverá ser submetida in totum, á approvação da Nação.⁴³

Mais tarde, acrescentaria a sua opinião que “he de todo impossível, em qualquer Nação que seja, que huma Constituição sabia e justamente ponderada (e por tanto liberal), possa sahir do Cahos das deliberações de huma Assembleia Constituinte.”, porque a “unidade de vista; e por consequência que tão relevante concepção não póde ser filha se não de hum genio potente, esclarecido pelo estudo do Gabinete e pela experiência dos negócios dos homens;”. A constituição, não

póde pois ser obra de huma numerosa Assembleia investida de repente e sem freio algum da Soberania Nacional, agitada pelas mais vivas paixões, sem meio effcaz de as reprimir, trabalhando sempre debaixo da influencia immediata das preocupações do momento, e não procurando nunca outra cousa, se não segurar e augmentar o triumpho dos interesses sociaes preponderantes, em lugar de os reduzir ás suas justas dimenções e de os restringir nos seus naturaes limites⁴⁴.

As Assembleias servem, em sua opinião, para

matérias de hum interesse social positivo, quando as questões mais artudas que se appresentão de tempos em tempos, não são senão corollarios dos grandes Principios Legislativos consagrados no Pacto Fundamental; quando se trata de corrigir abusos administrativos, de atalhar prepotências ministeriaes, de exprimir a opinião pública, em matérias, também, de hum interesse público; então cada hum Homem de bem, que tem a consciência recta e o senso comum, póde, muito bem, ser Deputado e bom Deputado⁴⁵.

Entretanto,

querer formar, por meio de eleições populares, huma assembleia numero de representantes do Povo capazes de discutirem e de resolverem as mais altas theorias do direito público, de lançarem as bases do Edificio Social, de delinearem claramente as formas e de regularem perfeitamente os seus movimentos interiores; isto he exigir muito da pobre natureza humana. Digamo-lo sem rodeio, a Maioria de qualquer Assembleia Constituinte, he composta de homens que não entendem nada das matérias ventiladas na sua presença; e que, nas suas decisões, se deixão facilmente seduzir pelas bellas palavras dos facciosos ou dos intrigantes vendidos ao poder⁴⁶.

42 *Estrela Brasileira*, nº13, 17/11/1823.

43 *Estrela Brasileira*, nº14, 19/11/1824.

44 *Estrela Brasileira*, nº19, 01/12/1823.

45 *Estrela Brasileira*, nº19, 01/12/1823.

46 *Ibidem*.

Podemos tirar algumas conclusões dessa pequena apresentação dos pensamentos políticos de De Loy. Primeiramente, em sua opinião, a independência havia alcançado sucesso pela presença da D. Pedro I como “mão de mestre”. Esse pensamento fazia parte dos discursos áulicos, que diferenciavam a tranquilidade do processo de independência brasileira por ter tido a participação de D. Pedro I, diferente das independências hispanoamericanas, que, por não terem um rei à sua testa, culminaram em desordens e anarquia. Mas o que chama atenção nos discursos de De Loy é sua aversão pela Assembleia Constituinte. O francês, tal como Burke, era expressamente contra tais instituições, pois não as considerava capazes de levar a frente a edificação da Constituição sem incorrer na anarquia e no partidarismo. Tal como Burke, também tinha uma visão antiga de nação, pregava a unanimidade dentro das Assembleias, desconsiderava, priorizava o bom nascimento e se postava mesmo contra as eleições públicas.

Deixemo-nos passar para a análise das opiniões de Plancher. Plancher aportou no Brasil em março de 1824, trazendo consigo os equipamentos para montar uma tipografia no Brasil. Sua experiência na França foi repleta de panfletos de exaltação à Napoleão Bonaparte. Além de sua tipografia, fundou no Brasil três jornais, o *Spectador Brasileiro* (que será a fonte de nossa pesquisa), o *L'Indépendant – Feuille de Commerce, Politique et Littéraire* e o *Jornal do Commercio*. Após a abdicação de D. Pedro, Plancher voltou para a França.

Plancher considerava a independência uma obra de D. Pedro I. Em sua visão, a independência havia sido “proclamada pelo nosso Immortal Defensor”⁴⁷, cabendo aos brasileiros, “animados com a Augusta Presença de S.M. o Imperador, applaudimos, e abraçamos a declaração da Independencia”⁴⁸, que “nos remio da intentada escravidão das Cortes”⁴⁹. Nessa perspectiva interpretativa, a independência derivaria do poder do Imperador, pois seu “Governo paternal não cessa de cuidar nos interesses de todos os seus Subditos...”⁵⁰. Havia sido “Elle o Primeiro que derribou todos os obstaculos de sua[Brasil] gloria, e que lhe deu o carater de Nação Livre, e Independente”⁵¹.

Também defendia o direito do Imperador de dissolver a Constituinte. Indagava

Qual foi a convenção entre os Povos do Brasil, e o Imperador, que este quebrantaste ? qual o artigo, ou estipulação entre o Brasil, e o seu Augusto Chefe, que ordenasse que o Impérador, não poderia disolver a Assembleia Geral Constituinte do Brasil, caso visse que della poderia provir grandes males a Nação ?⁵²

Dizia que as necessidades tornaram imperiosa essa atitude, pois a Assembleia estava repleta de “exaltamentos, e indiscrições de alguns dos seus membros”, que “preparava para o Brasil desordem, e anarquia”. Lembrava que

Benjamim Constant um dos maiores liberaes, e hum dos mais sabios politicos de toda a Europa, não ensina que o Chefe do Poder Executivo deve ter a attribuição de dissolver as Assembléas Legislativa, motivando esta sua doutrina com razões solidas, e attendiveis, fundadas mesmo na convivencia dos Povos?

47 O *Spectador Brasileiro*, nº247, 13/03/1826.

48 O *Spectador Brasileiro*, nº247, 13/03/1826.

49 Ibidem.

50 O *Spectador Brasileiro*, nº249, 17/03/1826.

51 O *Spectador Brasileiro*, nº31, 10/09/1824.

52 Ibidem.

Dissolvida a Assembleia, afirmava que mesmo assim não haveria motivos para balburdias. Indagava onde estava o problema, se

Não obrou Constitucionalmente , respondendo que o não faria sem que fosse, aprovado pela maioria das Províncias, e não o submetto ao exame das Camaras das mesmas? não foi depois que a maioria das Províncias a aprovou, que elle jurou, e mandou jurar pelo Brasil?⁵³

Afirmava também que caberia ao Imperador defender o bom uso das leis e a ordem social, pois era ele “o mais firme Garante de Sua liberdade.”⁵⁴.

Como De Loy, também defendia o sucesso da independência brasileira graças à participação de D. Pedro I. Mas, diferente de seu companheiro, e, acreditamos, não apenas retoricamente, defendia a separação dos poderes e a prerrogativa da Assembleia formada por cidadãos eleitos, formular a Constituição. Citava Benjamin Constant e deixava claro que D. Pedro não havia incorrido em despotismo, pois dissolver a Constituinte era uma das suas prerrogativas, e que agiu constitucionalmente ao remeter a aprovação do projeto às Câmaras locais.

Considerações finais

Diante do exposto, podemos destacar que, mesmo fazendo parte de um mesmo grupo político, esses homens não tinham opiniões tão homogêneas. Segundo Giovanni Busino, não podemos cair no erro de atribuir a esses grupos uma homogeneidade⁵⁵. Como podemos perceber, Plancher e De Loy apontam para a mesma conclusão, mas com ideias distintas. De Loy, filiado à concepção conservadora de Burke e Plancher mais ligado às ideias de Constant. Entretanto, como bem destacado por Marcelo Basille, todos guiavam-se por conceitos centrais como monarquia, constituição, ordem e autoridade⁵⁶. Diante disso, destacamos a carência de pesquisas que destaquem a heterogeneidade de pensamentos dentro da imprensa áulica, pois, se existiam semelhanças, também existiam diferenças. Dessa maneira, talvez seja mais rico olhar para os homens pertencentes ao grupo áulico não como homens de ideias homogêneas, mas homens com uma filiação em comum: a filiação ao projeto imperial de D. Pedro I.

Destacamos também o contato, senão a continuidade, entre esses dois jornais. Em seu último periódico, a Estrela Brasileira afirmava que “o próximo Número terá o nome de Espectador Brasileiro”. Não só o nome seria alterado, como também os assinantes teriam sua assinatura repassada para o novo periódico, que sairia nos mesmos dias e com o mesmo preço. Continuava dizendo que “Os redactores reunidos hão de certamente fazer os últimos esforços para se tornarem, de mais á mais, dignos da Benevolência e Protecção dos honrados e esclarecidos Fluminenses”⁵⁷. Ora, essa passagem indica uma clara linha de continuidade entre os dois periódicos, bem diferente do demonstrado por Marques, quando o mesmo afirmou que não existem menções ou ligações reveladas em seus escritos⁵⁸.

53 O Spectador Brasileiro, nº31, 10/09/1824.

54 O Spectador Brasileiro, nº254, 03/04/1826.

55 BUSINO, Giovani. Les théories des élites: problèmes et perspectives. In: Revue européenne des sciences sociales, t.25,n.76 (1987), p.266.

56 BASILE, Marcello. Governo, nação e soberania no Primeiro Reinado: a imprensa áulica do Rio de Janeiro. In: PEREIRA, Miriam Halpern; CARVALHO, José Murilo de; VAZ, Maria João; RIBEEIRO, Gladys Sabina (Org.). Linguagens e fronteiras do poder. 1ed.Lisboa: Centro de Estudos de História Contemporânea - Instituto Universitário de Lisboa, 2012, v. , p.174.

57 Estrela Brasileira, nº114, 30/07/1824.

58 MARQUES JÚNIOR, Nelson Ferreira. Op. cit., p.90.

Essa constatação vai além de um simples erro factual. Ao percebermos que Plancher e De Loy uniram-se para dar continuidade a um jornal juntos, constatamos a ligação íntima entre ambos os jornalistas. Além disso, podemos perceber também uma passagem a uma nova dinâmica na imprensa. Com exceção dos periódicos de anúncios como o Diário do Rio de Janeiro, a Estrela Brasileira foi o último periódico criado antes Confederação do Equador a terminar. Todos os outros, como O Sylpho, O Tamoyo, Correio do Rio de Janeiro e O Espelho já haviam encerrado suas publicações. Com o fim da Estrela Brasileira e o início do Spectador Brasileiro e outros periódicos como O Propugnador e Triumpho da Legitimidade Contra Facção de Anarquistas, era como se uma nova leva de jornais surgissem no Rio de Janeiro. Novos assuntos, novos periódicos, novos jornalistas, enfim, um nova onda jornalística se formava

Referências

BASILE, Marcello. **Governo, nação e soberania no Primeiro Reinado: a imprensa áulica do Rio de Janeiro**. In: PEREIRA, Miriam Halpern; CARVALHO, José Murilo de; VAZ, Maria João;

RIBEEIRO, Gladys Sabina (Org.). **Linguagens e fronteiras do poder**. Lisboa: Centro de Estudos de História Contemporânea - Instituto Universitário de Lisboa, 2012.

BENTIVOGLIO, Julio Cesar. Cultura política e consciência histórica no Brasil: uma contribuição ao debate historiográfico sobre a formação dos partidos políticos no Império. In: **Diálogos**, v. 14, n. 3, 2010.

BUSINO, Giovani. **Les théories des élites: problèmes et perspectives**. In: **Revue européenne des sciences sociales**, t. 25, n.76, 1987.

BURKE, Edmund. **Reflexões Sobre a Revolução em França**. Brasília: UNB, 1992.

CONSTANT, Benjamin. **Escritos de Política**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

DOLHNIKOFF, Miriam. **O pacto imperial: origens do federalismo no Brasil do século XIX**. São Paulo: Globo, 2005.

GUERRA, François-Xavier. **Modernidad e Independencias: Ensayos sobre las revoluciones hispánicas**. México: Mapfre, 2001.

HABERMAS, Jürgen. **Mudança estrutural da esfera pública: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa**. Tradução: Flávio R. Kothe. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

MARQUES JÚNIOR, Nelson Ferreira. **Os verdadeiros constitucionais, amigos do rei e da nação: áulicos, ideias e soberania na Corte fluminense (1824-1826)**. 2013. Dissertação (Mestrado em Programa de Pós-Graduação em História) - Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

SODRÉ, Nelson Werneck. **História da Imprensa no Brasil**. Rio de Janeiro: Mauad, 1999.

O CONTATO INICIAL DOS DESCENDENTES DE POMERANO COM OUTRO NO ESPÍRITO SANTO

Cione Marta Raasch Manske, UVV/PUC - SEDU¹

Resumo: Em Santa Maria de Jetibá, no Espírito Santo, a maioria da população descende dos pomeranos que imigraram para a região no séc. XIX. O que é relevante destacar desse contexto, é que apesar de não terem mais o território e a cultura pomerana como referência da etnia no continente originário europeu, a tradição pomerana é constatada nas ações diárias do grupo por meio da língua, da alimentação, dos rituais ligados à crença popular e à religião. Essa composição vincula o modo de vida do descendente de pomerano à memória dos primeiros imigrantes, contudo, numa perspectiva apátrida. Embora a cultura pomerana assuma relevância na organização do grupo, o que não podemos negar é que ao longo dos anos essas características concorreram com contínuas e complexas circunstâncias nacionais que influenciaram a realidade que se constituía. Partindo desse pressuposto, observamos que esse processo forjou a criação de procedimentos peculiares dos descendentes de pomeranos no contato com o outro. A cautela, a objetividade e comportamento franco imperam no contato inicial com os que chegam à localidade, e de forma mais contundente, ao interior do município. Questionamentos em português ou em pomerano sobre a origem dos que estão conhecendo, introduzem particularidades ao diálogo e instituem uma relação de distanciamento. Vale lembrar que essa delimitação no primeiro contato tende a atenuar mediante confirmação da descendência pomerana no outro, entretanto, se contrário, apenas o tempo associado à convivência com os que chegam permitem o desvanecer dessa maneira cuidadosa de entender o novo do descendente de pomerano.

Palavras-chave: Descendente de pomerano; Outro; Espírito Santo.

Origens da cautela

Os imigrantes pomeranos que chegaram ao Espírito Santo a partir de 1859, em sua maioria, foram encaminhados à colônia de Santa Leopoldina, que por ocasião da continuidade do processo migratório recebeu o título de terceira colônia do império em número de imigrantes, num total de 12 mil, além de se tornar o município de maior extensão territorial. Contudo, o desenvolvimento econômico da região começou a definhir após 1896 por motivação do fim da imigração ocasionado pela crise financeira local e devido à proibição da imigração dos países europeus para o Brasil.

Motivados pelo desemprego e a fome que assolavam a região da Pomerânia devido à ruptura do feudalismo e a política pública do governo brasileiro de substituir a mão de obra escrava e de povoar áreas devolutas, um grande número de colonos pomeranos chegou ao Porto de Cachoeiro, na colônia de Santa Leopoldina. Muitos desses colonos foram localizados no distrito de Jaquitibá, região de origem do município atual de Santa Maria de Jetibá.

As décadas iniciais que se seguiram ao estabelecimento do grupo impulsionaram uma organização comum que objetivava não somente a permanência na região, mas instituíram ações que permeavam a sobrevivência do pomerano. Sem a presença do Estado, questões de saúde, educação e demais demandas que surgissem tinham encaminhamentos no próprio grupo. Ligada a essa configuração, o desconhecimento da língua portuguesa e a comunicação restrita à língua materna, a língua pomerana, impuseram limitações ao grupo e intensificaram a necessidade de uma dinâmica local.

O procedimento de não intervenção do Estado entre os pomeranos, no entanto, não perdurou, e a partir do início do séc. XX as tentativas de introduzir a cultura nacional no grupo tornou-se menção entre os dirigentes estaduais, como cita, o Coronel Henrique da Silva Coutinho, presidente do estado do Espírito Santo, na mensagem apresentada ao congresso legislativo:

¹ Mestre em Ciências Sociais – UVV/PUC, Secretaria da Educação do Governo do Estado do Espírito Santo – SEDU.

O menino, filho ou de neto de estrangeiros, em nossas ex-colônias ignora quase que geralmente a língua portuguesa, e a única noção que tem de pátria é a que lhe é insinuada pelos seus progenitores, que naturalmente amando a terra de seu nascimento, inoculam no coração de seus filhos esse sentimento, que só pode ser combatido pelo professor inteligente e digno, que ensine a língua portuguesa e faça nascer no coração de seus discípulos o amor por esta pátria, tão esplendidamente bella e tão seductura como a mais seductora e aprasivel do mundo. (1904, p.14)

Deduz-se disso que a situação instituída entre os pomeranos merecia atenção especial dos governantes devido a convivência local ter por base a tradição pomerana e não a nacional. A organização dos imigrantes e de seus descendentes baseada na existência na Pomerânia se justificava pela ausência de uma referência da cultura local entre os colonos, questão que passa a ser observada com desabono e preocupação pelo governo estadual, uma vez que a continuidade desse arcabouço cultural pomerano no cenário local poderia criar um “Estado pomerano” dentro do Estado nacional.

A preocupação do governo em 1904, entretanto, não representou mudanças por não constituir política intervencionista a partir de então, como propunha o presidente. Os presidentes estaduais que sucederam o Coronel Henrique da Silva Coutinho também mencionavam apreensão com a organização pomerana, mas não conseguiram introduzir de forma contundente uma política pública que tivesse por base a cultura nacional. O que essa premissa permitiu foi a continuidade das atividades pomeranas baseadas na tradição imigrante. Esse contexto acaba por forjar a intensificação das lembranças dos imigrantes do cotidiano na Pomerânia, e como consequência desse processo, continuaram a reproduzir sua cultura na localidade.

Os descendentes de pomerano vão, por meio das lembranças da Pomerânia acionadas no grupo pelos membros que tiveram a convivência, absorvendo e assimilando essa menção como parte de sua história, mesmo não tendo participado do cotidiano no território originário da imigração. Percebemos, nessa constituição, que as lembranças instituem testemunho de vivência por meio da comunicação e complementam um sistema que tem por apoio a memória do grupo. (BOSI, 1994, p.414).

Resta precisar ainda um último ponto, que é essencial: como é que o tempo se articula num espaço organizado? Como se efetua sua “penetração” no modo de ocasiões? Em suma, qual a *implantação da memória num lugar* que já forma um conjunto? Este é o momento equilibrista e tático, o instante da arte. Ora, essa implantação não é localizada nem determinada pela memória-saber. A ocasião é “aproveitada”, não criada. É fornecida pela conjuntura, isto é, por circunstâncias *exteriores* onde um bom golpe de vista consegue reconhecer o conjunto novo e favorável que irão constituir mediante um *pormenor a mais*. Um toque suplementar, e ficará “bom”. Para que haja “harmonia” prática, falta apenas um pequeno nada, um pingote de algo, um resto que se tornou precioso na circunstância, e que o invisível tesouro da memória vai fornecer. [...] (CERTEAU, 1994, p. 162)

A associação desses fatores permeou a convivência pomerana no Espírito Santo e possibilitou a manutenção da tradição de forma que a alimentação, a fé, a língua e os costumes tivessem por característica a cultura imigrante. A cultura nacional, por não constituir referência, não apresentava relevância ao grupo. Vale destacar, entretanto, que a partir da década de 30, com o governo de Getúlio Vargas, o nacionalismo vai se moldar e constituir a premissa do Estado e o modo de vida pomerano vai se tornar alvo de políticas públicas específicas que objetivavam a imposição da cultura nacional em oposição às culturas distintas.

Vargas, visando à difusão do nacionalismo por meio da educação escolar, uma das bases de sua política, instituiu a nacionalização das escolas, premissa que permeava a desestruturação da manutenção das culturas imigrantes e absorção da cultura nacional pelos imigrantes e seus descendentes a partir da obrigatoriedade da língua portuguesa e da imposição da tradição nacional nas escolas, além da proibição

da utilização da língua materna dos que constituíam uma divergência ao que era nacional no período. De acordo com Soares (1997), no Espírito Santo, essa política educacional era vista como solução para desestruturar o contexto de manutenção da cultura pomerana.

Por resistência do imigrante, ou por responsabilidade do Estado, controlado por representantes dos grandes fazendeiros, o certo é que o problema nunca fora resolvido satisfatoriamente, pelo menos para os descendentes de alemães. Coube ao Estado Novo implementar as medidas politizadas do que chamou de “nacionalização do ensino”. [...] (SOARES, 1997, p. 69)

As intervenções da nacionalização alcançaram as localidades urbanas e as cidades do interior, contudo, por limitação da fiscalização local, as áreas mais rurais conseguiram preservar a escola baseada na educação pomerana no Espírito Santo. Essa menção possibilitou aos pomeranos e seus descendentes continuarem falando a língua pomerana, alusão de controle, proibição e motivação da não absorção da cultura nacional instituída pela proposta nacionalista.

A dinâmica governamental que impulsionava as medidas sociais e políticas nacionalistas de imposição da cultura local ao imigrante no Brasil persistiu à Segunda Guerra mundial. Perseguições e proibições foram acrescentadas ao contexto pomerano, justificado pela representação que a imagem alemã alcançava entre os nacionais, uma vez que eram imigrantes da nação combatida na Segunda Guerra. Essa repercussão desencadeou prisões e invasões domiciliares na cidade de Santa Maria de Jetibá.

Apesar dessa menção, observa-se que na localidade, os pomeranos, em especial nas regiões mais ao interior, mantiveram, mesmo que de forma clandestina, a língua e a cultura reconstituindo a memória dos imigrantes. A manutenção dos costumes no interior, apesar da configuração do medo que era incutido a partir das notícias que chegavam sobre como era contida a postura alemã entre os brasileiros, se justificava pelo fato de restringirem suas atividades no campo ao seio familiar, e o resultado de seu labor ser repassado a outro pomerano que fazia o transporte das mercadorias a um entreposto comercial.

Com a abertura política e a Constituição de 1988, a apreciação do direito à liberdade e o respeito aos cidadãos sem qualquer forma de discriminação prevista em lei permitem o reconhecimento da tradição que acompanha o descendente de imigrante no país. Outra menção que se faz necessário é a possibilidade de criação de políticas públicas municipais e estaduais que abarcam essa menção. Assim a diversidade cultural brasileira dá início, após anos de ausência, oposição e imposição, a um lento procedimento de reconhecimento e respeito às etnias que compõe o arcabouço cultural nacional.

Essa concepção impeliu um processo de institucionalização da cultura pomerana por meio de programas e leis que evidenciam a reivindicação e o reconhecimento identitário. O ápice desse procedimento se constituiu entre 2003 e 2009, período em que Santa Maria de Jetibá em parceria com outros quatro municípios capixabas colonizados por pomeranos - Pancas, Laranja da Terra, Vila Pavão e Domingos Martins - idealizaram uma política pública de atendimento à cultura pomerana nessas localidades, instituindo o PROEPO, programa de educação escolar bilíngue, que reconhece como oficial a língua portuguesa, mas estabelece a língua pomerana como co-oficial.

Cabe lembrar, contudo, que a valorização e o reconhecimento cultural são adventos recentes em relação à constituição histórica de todo um processo de ausências e imposições que permearam a história desse

grupo. Por assim dizer, as formas de reconhecimento do pomerano e de identificação do outro estão atrelados a essa configuração da histórica que permeia o cotidiano do pomerano e seu descendente no Espírito Santo.

Procedimentos no contato

A forma de identificação dos descendentes de pomerano no município de Santa Maria de Jetibá no Espírito é instituída de significação que envolve identidade e reconhecimento. Esse apontamento refere-se ao questionamento “você é de origem?”, utilizado por moradores, em especial, do interior do município, no contato com pessoas não residentes da região. Notoriamente, essa indagação vem acompanhada de curiosidade e desconfiança, condições que surpreendem os desconhecidos do contexto característico dos descendentes dos pomeranos que imigraram da Pomerânia para o Brasil no séc. XIX e se instalaram na localidade.

Os descendentes de pomerano utilizam esse questionamento para identificar a afinidade étnica entre eles e os que chegam à localidade atribuindo ao termo *origem* valor identitário. A menção que se pretende estabelecer ao apresentar essa indagação é o reconhecimento da etnia por meio da pátria originária, a Pomerânia. A instituição da ligação entre os descendentes desse grupo no Espírito Santo e a Pomerânia é relevante por revelar um simbolismo que permeia a memória e as lembranças do período da imigração, desconsiderando a situação apátrida em que a contemporaneidade lhes impõe, justificado pelo fato da região onde o território pomerano se constituía no período da imigração não apresentar traços dessa cultura na Europa atual como é constituída na localidade brasileira.

A partir desse preceito, consideramos Bosi (1994), ao apresentar que a convivência e a interação em um grupo social permeiam a memória dos seus membros de forma a assumir relevância na constituição de sua organização.

Uma memória coletiva se desenvolve a partir de laços de convivência familiares, escolares, profissionais. Ela entretém a memória de seus membros, que acrescenta, unifica, diferencia, corrige e passa a limpo. Vivendo no interior de um grupo, sofre as vicissitudes da evolução de seus membros e depende de sua interação. [...] (BOSI, 1994, p. 408-411)

É reconhecível, no procedimento da busca pela origem, outro apontamento, a distinção da outra origem no contato. O descendente de pomerano, a partir da necessidade de reconhecimento na apresentação inicial, muitas vezes se apoia, por meio de questionamentos, na indicação do outro sobre sua matriz familiar para designar a pátria originária dos que chegam. A distinção originária do outro por meio do reconhecimento do grupo familiar permite ainda ao descendente de pomerano identificar demais grupos de imigrantes vindos da região da Alemanha. Vale lembrar, a partir dessa consideração, que o descendente de pomerano, mesmo tendo seu território anexado à Alemanha num período anterior à imigração, se identifica originário da Pomerânia e não da Alemanha.

Outra característica a assinalar na identificação pomerana no contato com pessoas não residentes na localidade é a apropriação da língua pomerana. Acionada no processo bilíngue, a língua pomerana apresenta-se num enlace harmonioso com a língua portuguesa, nesse sentido, não apresenta contraposição. Por ser observada nos momentos de trabalho, na sociabilidade do grupo e utilizada por grande parte das famílias localizadas no interior como a principal falada, a língua pomerana institui uma referência específica

para a região. Observa-se a presença de idosos que falam apenas o pomerano e de crianças que chegam à idade escolar sem falar o português. Nessa lógica, a língua pomerana, acompanhada da possibilidade de reconhecer-se no outro por meio do questionamento sobre a origem étnica, estabelece a distinção linguística dos descendentes de pomerano no Espírito Santo.

A utilização da língua pomerana associada à língua portuguesa estabelecida no contato inicial apresenta ainda as designações *os brasileiros*, *os pretos* ou *os sward*. Essas foram indicações, que ao longo dos anos se mantiveram como forma de identificar os brasileiros que chegavam entre os pomeranos, premissa que constitui o limite da cultura pomerana e apresenta o outro. Essa denominação reverencia a diferença e aproxima o pomerano do que é nacional. A apropriação da língua portuguesa no diálogo constitui parte desse arcabouço que permeia uma nova configuração a partir do contato.

Bahia (2011) considera que essas designações em relação ao brasileiro possibilita ao descendente de pomerano uma comparação que contrasta o outro à sua cultura.

[...] Vemos que a língua é o elemento de maior importância na construção dos limites da identidade étnica, estabelecendo uma identidade contrastiva com o uso do termo *sward* (moreno/preto), que é designado para classificar os brasileiros. (BAHIA, 2011, p. 106)

Para compreendermos a utilização da língua pomerana e demais peculiaridades étnicas dos descendentes de pomerano em Santa Maria de Jetibá, observamos ainda a relevância que a preservação da tradição pomerana impõe a esse procedimento. Importa referir que as representações da identidade étnica desse grupo são condições que remontam a forma de vida num contexto social de organização e significação estabelecidas ao longo dos anos, disposição instituída a partir da imigração. Nesse sentido, não é possível negar a influência exercida por condições que envolvem a sociabilidade do grupo, o que permeou “adequações” à cultura pomerana. Essa nova estruturação a que nos referimos está relacionada a um português “arrastado” e a produção de frases que começam em português e se encerram em pomerano e vice-versa, comunicação estabelecida em virtude da utilização do bilinguismo e observada no contato inicial com o outro.

Aqui se situa a referência de Holanda (1995, p. 40), que indica que “[...] a experiência e a tradição ensinam que toda cultura só absorve, assimila e elabora em geral os traços de outras culturas, quando estes encontram uma possibilidade de ajuste aos seus quadros de vida [...]”. Tomando por base a relevância dada às adequações ao modo de vida dos grupos no processo de apropriação de culturas alheias, é possível perceber essa menção permeando o cotidiano dos descendentes de pomerano no Espírito Santo. As constituições diárias que moldam a cultura no grupo são apropriadas por idas e vindas às duas tradições como forma de reverenciar não somente o estado presente de sua brasilidade, mas de coexistência, contudo, não destituindo por esse motivo a manutenção da cultura pomerana.

Esse ir e vir entre as culturas pomerana e nacional no contato inicial com o outro é acrescida de prudência, poucas palavras, como se uma apreciação, um parecer dos que chegam tivesse sendo elaborado pelo descendente de pomerano. A objetividade do comportamento se desvanece mediante confirmação da origem pomerana no outro, mas se ao contrário, a postura de observação permanece. O distanciamento instituído pelo contato com as pessoas não originárias pomeranas diminui apenas com o tempo e por meio da confiança obtida pelo descendente de pomerano na pessoa que chega.

Esse contexto como pano de fundo nos permite entender que essa maneira meticulosa dos descendentes de pomerano de aproximação, apropriação e reconhecimento da tradição do outro e dos que se apresentam comum ao grupo, num contexto tão diverso como o cenário nacional, é um processo constituído na apresentação do descendente de pomerano ao outro e aos de sua etnia, que ao longo dos anos, por resistências, rupturas, rearticulações e combinações, remontam a história e a identidade do pomerano no Espírito Santo.

Considerações finais

Ao buscarmos os elementos da cultura pomerana no Espírito Santo observamos que sua constituição permeia um processo de formação cultural histórico. Da Pomerânia à atualidade, as lembranças, as permanências e as destituições estão presentes no cotidiano desse grupo e revelam características que delinham a essência do descendente de pomerano na contemporaneidade.

O que traz à tona essa busca é o reconhecimento da manutenção da cultura pomerana na língua, na alimentação, nos ritos e na crença, o que nos permite observar que a herança cultural se sobressai de forma a tonar-se referência, menção que nos remete especificar que a constituição histórica do pomerano e seu descendente no Brasil não destituíram os traços culturais da etnia originária.

Todavia, não podemos desconsiderar que o entrelaçar do que é próprio do pomerano com a tradição nacional propiciado pela imigração e pelo contato das culturas distintas assinalou aproximações e complementaridades. Tal fato propiciou, concomitante à preservação da tradição pomerana, o surgimento da forma peculiar que o descendente de pomerano apresenta no contato inicial com o outro no Espírito Santo.

Referências

BAHIA, Joana. **O tiro da bruxa: identidade, magia e religião na imigração alemã**. Rio de Janeiro: Garamond, 2011.

BOSI. Ecléa. **Memória e sociedade: lembranças de velhos**. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano, 1. Artes de fazer**. Petrópolis, RJ, Vozes, 1994.

HOLANDA. Sergio Buarque de. **Raízes do Brasil**. 26. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SOARES, Renato. **Spini nei Fiori: a “nacionalização” das escolas dos imigrantes no Espírito Santo, na Era Vargas**. Vitória: Darwin, 1997.

Acervo do Arquivo Público do Estado do Espírito Santo

Mensagem apresentada ao congresso legislativo na abertura da primeira sessão da quinta legislatura pelo presidente do Estado do Espírito Santo, Coronel Henrique da Silva Coutinho – projeto biblioteca digital - http://www.ape.es.gov.br/pdf/Mensagem/1904_set_07_Henrique_Silva_Coutinho.pdf. Acesso em 13/07/2015.

OS PROCESSOS MIGRATÓRIOS PARA SOLO CAPIXABA E O HIBRIDISMO CULTURAL SERRANO

Cleidimar Rosalino Pereira, Cátedra¹

Resumo: O estado do Espírito Santo, parte integrante da região Sudeste, tem recebido um fluxo considerável de migrantes oriundos das regiões de Minas Gerais (também região Sudeste) e da Bahia (Região Nordeste) e o município de Serra, região metropolitana da Grande Vitória, capital do Estado, a que mais tem sido bombardeada por esta movimentação. Isto gera uma comunicação constante entre culturas que, devido à fixação e permanência destes novos indivíduos criam laços e combinações de valores os mais diversos, dando origem a uma forma híbrida de cultura. O hibridismo cultural é algo registrado ao longo da história basicamente por causa das ações de nomadismo de povos que encontravam com outros já fixados em determinadas regiões e ali cuidavam de fixarem, também. Os seres humanos são seres comerciais, *per excellence*, e o câmbio de valores culturais uma prática muito comum. Os riscos que originam deste tipo de hibridação cultural são a perda da cultura original, sendo substituída por este novo modelo que, com o tempo, passa a ser visto como inerente àquele determinado povo. Neste ínterim, coloca-se que o povo serrano tem uma cultura que, considerada como sua uma vez investigada, demonstra raízes de outras culturas mais ou menos antigas. O hibridismo deriva de *hibrys*, palavra grega para arrogância e ofensa contra os deuses, contra os costumes estabelecidos, porém, em tempos de globalização e mídia eletrônica, esta troca de saberes e valores culturais dos povos não podem ser controlados. Já o hibridismo cultural nasce do encontro e da fusão de, ao menos, duas culturas distintas e independentes. O que se busca aqui, é realçar a origem e o hibridismo cultural do povo serrano já como uma característica que pode ser considerada como parte da sua cultura.

Palavras-Chave: Cultura; Hibridismo Cultural; Município de Serra - ES.

Introdução

A diversidade cultural brasileira é um fator que muitos especialistas têm tentado realçar como algo positivo, e, de fato seria, caso esta fosse mantida em sua localidade, preservando suas características originais [ou o mais próximo delas], o que não ocorre devido ao fenômeno histórico das migrações e as relações entre os povos, criando verdadeiros novos modelos culturais.

No município de Serra (ES) este fato tem sido característico dado ao elevado fluxo de migrantes que acorreram ao referido local desde a década de 1960, oriundos de regiões do Estado de Minas Gerais, Bahia e Rio de Janeiro e mesmo do interior do próprio Estado.

Tal situação criou um tipo de cultura que dificulta uma classificação imediata pelo estudioso, porque as características mais intrínsecas de cada povo foram sendo miscigenada por meio do convívio e das trocas de experiências e do jogo social. Por fim tem-se o que pode ser denominado de hibridismo cultural, que em termos epistemológicos seria uma afronta, uma destruição do modelo primitivo que seria capaz de caracterizar os elementos específicos de cada povo pelo fato de que quando se considera a cultura e as questões por ela suscitadas, algumas distinções podem ser traçadas.

O município de Serra – ES

Serra é um município brasileiro localizado na região metropolitana do estado do Espírito Santo (Região Sudeste do País), que conta com uma população total de 467.318 habitantes, o que o caracteriza como o município mais populoso do estado. Limítrofe à capital do Estado situa-se ao norte de Vitória. Em sua fase inicial, o principal meio de comércio era agrícola, com uma forte produção cafeeira e depois destacando-se

¹ Cátedra Empreendimentos SS Ltda

com a produção de abacaxi.

No ano de 1872 (século XIX), o município possuía 11.032 habitantes. A população deste período até a década de 1960, já na segunda metade do século XX, sofreu sensível redução, com queda de 17% no referido período. Esta redução da população foi caracterizada pelo êxodo rural, um fenômeno acontecido em todo o Brasil, motivado pelo processo de industrialização.

Em 1960, com o início da fase industrial a população serrana começou a crescer em ritmo vertiginoso. Com uma população de 9.192 habitantes (Censo IBGE, 1960), com os investimentos na região e, mudando a configuração urbana do município, em 1963 é iniciado o Porto de Tubarão e, em 1969 é iniciado o CIVIT I, o que levou a população, em 1970, para 17.286 habitantes (um crescimento da ordem de 88,67%).

Na década de 1970, outro investimento de grande porte é iniciado em solo serrano. Em 1976 inicia-se a construção da Companhia Siderúrgica de Tubarão - CST, que alavancou novo crescimento populacional, pois em 1980, o município já possuía uma população de 82.450 habitantes (um crescimento da ordem de 476,90%, ou seja, a população cresceu quase 5 (cinco), no período de 10 (dez) anos. No censo do IBGE (2000) foi encontrada uma população de 330.874 habitantes que, com o advento laminador de tiras a quente da CST e seu projeto para a instalação de seu terceiro alto forno, provocou novo surto de desenvolvimento econômico e crescimento populacional (BORGES, *s.d. apud* SOUZA, 2015), o que caracteriza que a principal alavanca da mobilização em massa de pessoas de outras regiões brasileiras para o referido município seja a implantação da usina de siderurgia e seus ramos de especializações.

A área geográfica do município é de 553,254 km², contando com uma população de 476.428 habitantes², o que o faz ter uma densidade demográfica de 861,14 hab./km² (IBGE, 2014). Seu Índice de Desenvolvimento Humano é de 0,739, considerado alto pelos padrões do PNUD (2010). Seu Produto Interno Bruto está estimado em 14.850.851,00 R\$, classificado entre os 5.570 municípios brasileiros como tendo o 33º maior PIB (IBGE, 2013). O PIB *per capita* é de 35.144,20R\$ (IBGE, 2012), o que caracteriza uma população de baixa renda, considerando que a capital, Vitória, tem um PIB *per capita* mais que o dobro.

O hibridismo cultural no município de Serra – ES

O município da Serra experimentou um crescimento vertiginoso em um período histórico muito curto. Em um período de 54 (cinquenta e quatro) anos (1960 – 2014) cresceu o equivalente percentual a 5.183%, passando de 9.192 habitantes para 476.428 habitantes, respectivamente, para os períodos em destaque (SOUZA, 2015).

O professor Fernando Henrique Cardoso defende que

Cultura são modos de fazer, sentir e pensar de um povo e de uma pessoa. Isso é cultura no sentido antropológico. Do ponto de vista erudito, é outra coisa, é como você transforma esses modos em alguma coisa reconhecível por terceiros, mensurável, que tenha de ter sentido às ações. Isso pode ser feito de forma literária, na qual você imagina e cria um mundo que refletirá seu modo de pensar, sentir e agir, e de seu ambiente também. Além disso, tem outras expressões do sentir que não são verbais, como a música (CARDOSO, 2010, p.01).³

² IBGE. Estimativas da população residente com data de referência 1º de julho de 2014, publicada no Diário Oficial da União em 28/08/2014.

³ Cf. ARRUDA, Thaís. Entrevista com Fernando Henrique Cardoso. In: *Revista da Cultura*, ed. 33. São Paulo: Livraria Cultura S.A., abril de 2010, p.01.

A sensibilidade varia em cada geração. Tal como a Terra transporta com ela a atmosfera que a cerca, assim todo ser humano carrega dentro de si as virtudes e limitações próprias de suas respectivas culturas, por meio da qual, por assim dizer, vive-se e respira-se. E sem esta cápsula, seria uma criatura inerte, desprovida de húmus, algo como um planeta onde não haveria a menor condição de germinar nem mesmo as plantas mais daninhas (SOUZA, 2013).

Os aspectos culturais de uma civilização são definidos pela necessidade premente e inerente àquele povo em questão em consonância com o tempo e o espaço pertinentes aos mesmos. Porém, a cultura só poderá ser considerada cultura quando conseguir apresentar um nível razoável de elasticidade e rigidez que permita-lhe adaptar-se a novos tempos, a novos costumes e conceitos e, paradoxalmente, possa manter intactos os pilares que a fundamenta, ou seja, quando consegue conciliar evolução e tradição. Neste sentido, para Schein “cultura é um padrão de suposições básicas demonstradas; inventadas, descobertas ou desenvolvidas por um dado grupo; que ensina a lidar com seus problemas externos de adaptação e internos de integração; que funcionou bem o bastante para ser considerado válido e, ainda, para ser ensinado aos novos membros do grupo como a forma correta de perceber, pensar e sentir em relação àqueles problemas.”⁴

O que se confronta é a questão da mistura desordenada e que, devido aos contatos humanos, torna-se impossível impedi-los, se bem que em muitos espaços de tempos tal situação foi tentada. Hibridismo é uma palavra que deriva de *hybris*, palavra grega que significava arrogância, afronta, desrespeito com alguma divindade e no caso a cultura de cada povo, em particular, é uma instância sacra que deveria ser protegida pelos tempos afora, mas que com os choques culturais, de início, confrontos capazes de negarem-se com veemência, transformam-se em trocas simbólicas e consomem-se em meio a uma vertigem social, levando ao aparecimento de uma nova modalidade que possui características de todas elas, mas que com o tempo e a própria ação de clivagem, criam matizes próprios, dando uma aparência de cultura nova.

O ponto mais forte em que houve tal transmutação na cultura da Serra pode ser observado na culinária, em que se herdaram traços da cozinha mineira, da baiana e da carioca, onde modos de fazer comidas típicas de cada comunidade experimentam diversas misturas e seus atores garantem um elevado grau de autenticidade e fidelidade às raízes culturais de suas produções, sem nem ao menos perceber que sua técnica já foi contaminada desde tempos históricos.

Há autores que defendem que o hibridismo cultural é ponto positivo para os dinamismos culturais sociais, mas o que se tem aqui a dizer que ele afeta a construção de uma identidade futura, e tal somente não ocorreria caso a destruição da cultura de raiz fosse de tal modo violenta que apagasse todos os vestígios de uma herança pretérita, o que caracteriza-se como sendo impossível porque os fenômenos fenotípicos são expressos, genotipicamente. E tal expressão faz-se por meio da linguística, da culinária, das formas de expressão orais e literárias, gestos, cor da pele, traços mnemônicos muito distintos que fogem aos padrões naturais de conformação da comunidade recente.

Outro fator de impacto na formação do hibridismo cultural foi a globalização e dita-se a ela um mérito a qual não possui tanto assim, mas seu principal veículo foi quem determinou mudanças sólidas nos costumes de povos em todas as partes do globo aonde adentra: a televisão.

4 SCHEIN, E. Organizational culture and leadership. San Francisco: Jossey-Bass, 1985, p.247.

Ela, por meio de um ataque constante e invasivo tem o poder de destruir os costumes vigentes e implantar novos de forma que, em muito pouco tempo, os antigos misturam-se aos mais novos e tem-se um verdadeiro FrankStein cultural. Na opinião de Cardoso,

A globalização contribui para ampliar o alcance das misturas, porque promove a descentralização dos elementos culturais que, dessa forma, são apropriados por distintos povos e adaptados a diferentes culturas. Já se vai longe o tempo em que as hordas romanas impunham a religião e a língua aos povos conquistados, utilizando o poder das armas. Agora, a imposição tem dois fulcros. Por um lado, ocorre através de discursos ideologicamente orientados e sistematizados; por outro, deriva da sede de conhecer o que é estranho e experimentá-lo a fim de apropriar-se dele, mas sem abandonar o que é endógeno (CARDOSO, 2008, p.86).

Não houve um processo de globalização cultural na Serra, porém, com sua população atual contando com 95% de migrantes, pessoas que não são nativas, seus aspectos culturais mais intrínsecos, já perderam-se ou estão sujeitos a um desaparecimento aparente, porque acaba sendo mascarado pelas novas construções fenotípicas humanas.

Discussão

Os fenômenos que registram-se na Serra como anulação de modelos culturais e surgimento de outros sem uma caracterização específica deixa uma lacuna no entendimento acerca dos processos migratórios porque até que ponto partindo de uma visão social esta aglutinação de costumes é positiva para a história dos povos.

Muito tem-se perdido em termos históricos sobre o município de Serra por causa deste fato. Surgem os messias, verdadeiros donos da verdade que contam a mesma história de diferentes formas sem preocuparem em buscar mais a fundo as motivações e os elementos intangíveis que apoiaram os sujeitos históricos.

A própria hibridização cultural conduz ao sepultamento iminente da história primitiva dos povos, porque os descendentes já consideram as histórias de dias de trevas ou de lutas por alguma coisa ou qualquer coisa como algo que está para além de suas intenções. A partir daí perde-se todo o conceito de historicidade e contextualização das raízes axiomáticas do povo.

Para Stuart Hall (2010, p.10) “a cultura não é nada mais do que a soma de diferentes sistemas de classificação e diferentes formações discursivas aos quais a língua recorre a fim de dar significado às coisas.” Com esta fala o autor quer dizer que o significado cultural de todo empreendimento humano apoia-se em um significado sociolinguístico, ou seja, a sociedade avalia preceitos, normas, costumes, e/ou os agrega ao seu, já complexo, sistema cultural ou os rechaça.

Tomando esta situação como fato, o hibridismo leva a um desfalecimento do vocabulário original e junto com ele perde-se boa parte dos contos, as lendas, os signos e os significados, que na impossibilidade de ficarem vacantes novos são criados e apresentados, porém, com o preço do sacrifício dos antigos.

Metodologia

Propôs-se a contemplar neste trabalho por intermédio de uma pesquisa bibliográfica o embasamento necessário para analisar como o fluxo migratório para o município de Serra (ES) modificou comportamentos e costumes dando origem a um tipo de cultura que perdeu sua identidade original e mesmo uma característica que a identifique, agora.

O presente estudo teve, ainda, como ferramenta metodológica o estudo de caso. A escolha por este instrumento deu-se pelo fato de o problema científico ser compatível com um problema social e orgânico.

A fim de analisar e estudar o caso em questão partiu-se de uma abordagem local contando com acesso a informações por meio dos atores públicos locais, da população local e em buscas em *sítios* eletrônicos e outras publicações referentes à educação no município. Dentro desta perspectiva foram abordados estudos empíricos e documentais sobre as histórias e os povos que vieram para este local, tendo como fundamentos para discussão e análises o fluxo migratório que assola o referido município.

Conclusão

O trabalho, longe de esgotar o assunto pretendeu trazer para o meio acadêmico a problemática enfrentada pelo município de Serra (ES) quando trata-se de uma definição cultural para seu povo.

A expansão migratória acabou por suprimir o modelo cultural original dando lugar a um tipo de cultura que não encontra-se embasada em nenhum parâmetro de classificação. Tal mostra-se, do ponto de vista histórico como, extremamente, negativo porque leva a uma perda de essência do que realmente possam ter sido os primeiros elementos constitutivos da gênese local.

Referências

ARAÚJO, Cidália *et al.* **Estudo de Caso. Métodos de Investigação em Educação.** Instituto de Educação e Psicologia, Universidade do Minho, 2008.

ARRUDA, Thaís. Entrevista com Fernando Henrique Cardoso. *In: Revista da Cultura*, ed. 33. São Paulo: Livraria Cultura S.A., abril de 2010.

CARDOSO, João Batista. **O Hibridismo Cultural na América Latina.** Itinerários, Araraquara, n. 27, p.79-90, jul./dez. 2008.

HALL, Stuart. A Centralidade da Cultura: Notas sobre as Revoluções culturais do Nosso Tempo. *In: Curso de formação de gestores da educação básica – CAED/UFJF*, Juiz de Fora, 2010.

SCHEIN, E. **Organizational culture and leadership.** San Francisco: Jossey-Bass, 1985, p.247.

SILVA, Madson Gonçalves da. Indicadores de desigualdade social no município da Serra como reverberações dos processos de Industrialização, Urbanização e Migração na Região Metropolitana da Grande Vitória

(1960 - 2010). *In*: **I Colóquio Internacional de Mobilidade Humana e Circularidade de Ideias**. 6 – 8 de julho de 2015. Vitória: UFES, 2015.

SOUZA, Sérgio Rodrigues de. **O Ser Humano: Objeto do Sistema Cultural**. Vitória, 2015.

SOUZA, Sérgio Rodrigues de. Migração e Políticas Públicas no Município da Serra - ES: Um Estudo de Caso. *In*: **I Colóquio Internacional de Mobilidade Humana e Circularidade de Ideias**. 6 – 8 de julho de 2015. Vitória: UFES, 2015.

A COLÔNIA POMERANA NO ESPÍRITO SANTO: A MANUTENÇÃO DE IDENTIDADES E TRADIÇÕES

Dinoráh Lopes Rubim Almeida, UFES¹

Resumo: Basicamente a partir da segunda metade do século XIX, levas de imigrantes estrangeiros aportaram em solo espiritossantense, e a presença destes imigrantes colaborou significativamente para o desenvolvimento do Estado. O presente trabalho apresenta as características da imigração de origem Pomerana (sendo registrado o ano de 1859, como a data da chegada dos primeiros pomeranos à então Província do Espírito Santo), objetivando destacar sua colaboração social, econômica e cultural na formação da identidade capixaba. Como metodologia de pesquisa serão utilizadas análises bibliográficas e relatos orais, visando traçar a trajetória histórica da motivação à imigração e a formação da Colônia Pomerana no Espírito Santo, bem como, a preservação de suas tradições e a identidade fortemente representada através da manutenção da língua e da cultura entre os descendentes de pomeranos em solo capixaba.

Palavras-chave: Espírito Santo; Imigração; Memória; Pomeranos.

Estudo sobre imigração: identidade e memória

A política imigrantista do governo imperial no princípio do século XIX tinha como objetivo mais amplo, promover o povoamento do país. No entanto, a medida em que a instituição escravista começou a sofrer ameaças, vai se tornando cada vez mais patente a íntima correlação entre o movimento imigrantista e a necessidade de substituição do braço escravo.

De acordo com Patarra (2012), a constituição e reforço do “mito” do Brasil como um país de imigração remonta a trajetória da imigração no país, principalmente no período que vai de 1890 a 1930, período que configura a composição da população brasileira dos períodos subsequentes e forja as práticas de assimilação de um lado, e discriminação de outro.

Tal trajetória de imigração no Brasil pode ser assim dividida: as primeiras décadas do século XIX se caracteriza com a vinda de imigrantes europeus (Sul e Sudeste do país), que se tornam pequeno proprietário ou trabalhadores das lavouras de café. O período de imigração em grande escala da Europa para a América, em especial, para o Brasil ocorreu entre os anos de 1870 e 1930. Em fins do ano de 1930 são publicadas as primeiras medidas restritivas à entrada de imigrantes internacionais.

Segundo Rocha (2000), entre os fatores que favoreceram a Imigração no Espírito Santo, podem ser citados: grandes porções de terra inteiramente desertas, já que até fins da década de 1850 o Espírito Santo era povoado somente numa estreita faixa estendida ao longo do mar, sendo que nessa época começa um tímido povoamento de algumas regiões interioranas como em Cachoeiro e Alegre (município de Itapemirim) que começa a receber contingentes de fazendeiros mineiros e fluminenses atraídos pela cultura cafeeira em terras capixabas; havia baixa densidade populacional; A partir da década de 1850 é enfatizada a decadência do açúcar e o crescimento do café; a imigração pela pequena propriedade encontra terreno fértil para sua implantação.

¹ Doutoranda do Curso da Pós-Graduação em História Social das Relações Políticas pela Universidade Federal do Espírito Santo (UFES); Professora do Ensino Básico, Técnico e Tecnológico no Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Espírito Santo (IFES), Campus de Alegre. E-mail: dinorahrubim@yahoo.com.br

Tratar da imigração nos leva a estudar a identidade, a cultura e a história política e econômica dos povos que saíram de suas terras e buscaram abrigo nas terras brasileiras, para que possamos entender as motivações da imigração e a influência de sua cultura em nosso meio. Para tanto, recorreremos a teoria histórica do estudo da memória, buscando entender todas essas questões.

A memória é sempre seletiva, e como fonte oral, está carregada pelo contexto em que foi vivida e narrada, sofrendo a influência do tempo e do espaço.

A memória [...] é uma reconstrução psíquica e intelectual que acarreta de fato uma representação seletiva do passado, um passado que nunca é aquele do indivíduo somente, mas de um indivíduo inserido num contexto familiar, social, nacional. Portanto, toda memória é, por definição, “coletiva”, como sugeriu Maurice Halbwachs. (ROUSSO, 2006, p. 94).

Halbwachs (1877-1945) foi um sociólogo francês da corrente durkheimiana, que sofreu também forte influência de Bergson, e focou seu estudo na memória coletiva, que é construída e compartilhada por uma sociedade.

Contudo, se a memória coletiva tira sua força e sua duração por ter como base um conjunto de pessoas, são os indivíduos que se lembram, enquanto integrantes do grupo. Desta massa de lembranças comuns, umas apoiadas nas outras, não são as mesmas que aparecerão com maior intensidade a cada um deles. De bom grado, diríamos que cada memória individual é um ponto de vista sobre a memória coletiva, que este ponto de vista muda segundo o lugar que ocupo e que esse mesmo lugar muda segundo as relações que mantenho com outros ambientes (HALBWACHS, 2006, p. 69).

Reconhecendo que não existe apenas uma memória coletiva, podemos constatar que, mesmo uma memória sendo amplamente aceita em uma sociedade, ela não pode ser considerada oficial, tendo em vista ela não ser única. Esse raciocínio nos leva a concluir que podem surgir disputas de memórias sobre um dado fato ou acontecimento, na medida que memórias silenciadas ou marginalizadas comecem a surgir nas pautas das discussões históricas.

Os historiadores do imediato ou do presente, têm ao seu alcance a oportunidade de recolher e utilizar fontes orais para a construção de seu trabalho. Nesse estudo, entrevistamos em 13 de junho de 2015 quatro irmãs netas de pomeranos, que ainda preservam a língua e alguns costumes de seus ancestrais. Tratam-se de mulheres naturais do interior de Afonso Claudio, da localidade de Lagoa Serra Pelada: Flora Malihouski Bodraske (73 anos); Helena Malihouski de Souza (78 anos); Frida Malihouski Ilka (74 anos); Elza Malihouski Vieira (75 anos). Todas ainda residem em Lagoa Serra Pelada, exceto Flora, que mudou-se há cinco anos para Vitória.

A memória enquanto depoimentos e testemunhos orais é um privilégio do historiador do presente, que deve saber confrontar, analisar e filtrar as memórias recolhidas. É preciso ter a compreensão que tanto as fontes orais quanto as escritas e documentais, são construídas, e cabe ao historiador analisar o que há de representativo em sua fonte, que segundo Chartier (1990), aquilo que se é dado a ler.

Averiguamos que a potencialidade da história oral, como metodologia de pesquisa, está na análise da construção dos testemunhos, que por vezes podem ser fantasiosos, distorcidos ou próximos à originalidade dos fatos. Não cabe julgamento, o importante é entender a riqueza dos processos da construção da história oral, sendo tarefa do historiador analisar a percepção social e política da constituição dos relatos. Afinal, não cabe ao historiador extrair verdades do relato oral, mas entender suas representações.

Atualmente, devido à importância dada por alguns historiadores à história do tempo presente, as fontes orais passaram a ser uma metodologia estruturada dentro da pesquisa histórica. Paul Thompson, autor da obra *A Voz do Passado*, um clássico por sua importante contribuição ao método e à teoria da história oral, compreende que esta tem uma forte mensagem social que deve ser avaliada, e concorda que a volta à história oral que ocorre na atualidade está ligada, entre outras coisas, ao desenvolvimento da tecnologia e da comunicação audiovisual.

[...] a história oral pode dar grande contribuição para o resgate da memória nacional, mostrando-se um método bastante promissor para a realização de pesquisa em diferentes áreas. É preciso preservar a memória física e espacial, como também descobrir e valorizar a memória do homem. A memória de um pode ser a memória de muitos, possibilitando a evidência dos fatos coletivos (THOMPSON, 1992, p. 17).

O depoente relata o passado como testemunha do vivido, levando-se em consideração que se trata da lembrança de um indivíduo inserido num contexto familiar, social, político e econômico. A realidade contextual do entrevistado será latente em sua declaração; nunca será imparcial, haverá a seleção de acontecimentos e fatos que são representativos para esse indivíduo, e surgirá carregada de subjetividade, o que nos remete a considerar a seguinte colocação de Joutard (2006, p. 57):

Porém, reconhecer tal subjetividade não significa abandonar as regras e rejeitar uma abordagem científica, isto é, a confrontação das fontes, o trabalho crítico, a adoção de uma perspectiva. Podemos dizer, sem paradoxo, que o fato de reconhecer sua subjetividade é a primeira manifestação de espírito crítico.

Precisa-se entender que história oral não é uma técnica de coleta e armazenamento de depoimentos, ela deve ser analisada, levando-se em conta a apropriação do meio pelo indivíduo, observando suas incertezas, inseguranças e hesitações demonstradas na hora da entrevista. A história oral é feita pelo recolhimento de lembranças, e o historiador deve estar alerta ao fato de que o sujeito não revive o passado, ele refaz o passado, ele remodela suas lembranças, refazendo-as pelos valores do presente.

A história oral baseia-se na memória, e como afirma Nora (1993), é imprecisa, pois se adapta às crenças e ao imaginário dos indivíduos. Por isso, é papel do historiador confrontar as fontes orais a outros tipos de fontes, atentando para o fato de que elas não devem ser usadas como um complemento, mas analisadas como uma fonte de estudo histórico, uma vez que apresentam fatos e transformações da sociedade. Portanto, as fontes orais e escritas devem complementar-se. Quando há visões diferentes sobre um determinado acontecimento, o historiador deve debruçar-se em diversas fontes de pesquisa, a fim de investigar profundamente os fatos.

Breve histórico da Pomerânia

Os pomeranos estão entre os imigrantes que chegaram ao Brasil a partir dos meados do século XIX, e para entender sua trajetória, é preciso recorrer a história de sua região.

O território germânico na verdade era formado por vários estados, entre eles a Pomerânia (Terra perto do mar). A Pomerânia banhada pelo Mar Báltico, ficava entre a Polônia e a Alemanha, no extremo norte da Europa. Segundo Manske (2015, p. 17), devido sua localização estratégica, saída para o Mar Báltico, a Pomerânia foi alvo de inúmeras disputas territoriais a partir do século X: Séculos X e XI – Dinamarca e Polônia disputam a região da Pomerânia; Século XII – a região ocidental da Pomerânia foi alvo de 22

guerras contra os dinamarqueses (pelo Mar Báltico) e contra os poloneses (pelo sul); Século XIV – sofreram como grande parte da Europa, a peste negra (morte de 1/3 da Pomerânia); Século XVII – Suecos e poloneses invadem a Pomerânia.

A história da região é rica e variada, por ter permanecido sob o domínio de diferentes potências ao longo dos séculos. De 1186 a 1806 esteve principalmente sob o domínio do Sacro Império Romano-Germânico. Depois do fim do Sacro Império Romano-Germânico após derrotas frente a Napoleão Bonaparte em 1806, a Prússia tornou-se um país independente. Em 1817, a região transforma-se na Província Prussiana da Pomerânia.

A Prússia tornou-se um país independente até a fundação do Império Alemão em 1871, quando a Prússia voltou a ser um estado e seu soberano virou imperador da Alemanha. No século XIX, várias mudanças políticas, econômicas e sociais contribuíram significativamente para um grande contingente de desempregados na Pomerânia.

Após o fim da segunda Guerra, em 1945, as delimitações territoriais estabelecidas pela Conferência de Potsdam determinaram a divisão da Pomerânia em duas partes: Parte oriental: posse da Polônia; e Parte ocidental: incorporado ao território da Alemanha Oriental. Esse fato foi o marco oficial do fim da Pomerânia.

Destacamos que os pomeranos que imigraram para o Espírito Santo, vieram de uma região que atualmente pertence à Polônia. Hoje só existem descendentes de pomeranos no Brasil e nos Estados Unidos; e a maior quantidade se concentra no Espírito Santo.

A chegada dos pomeranos no Espírito Santo

No século XIX, motivados pelas guerras, fome, pestes, crises no campo e desemprego, os pomeranos migraram para o Brasil e se distribuíram em dois Estados: Espírito Santo e Santa Catarina, onde formaram colônias e procuraram manter vivas sua cultura e tradição. Posteriormente, devido migração interna, verificamos também a presença de descendentes pomeranos nos Estados de Minas Gerais, Rio Grande do Sul e Rondônia.

Em 2009, o Espírito Santo comemorou 150 anos da chegada dos imigrantes pomeranos em terras capixabas. No longínquo dia 28 de junho de 1859, aportavam em Vitória 117 imigrantes saídos do porto de Hamburgo em 27 de abril daquele mesmo ano.

De Vitória, essas 27 famílias seguiram para a Colônia de Santa Leopoldina, em canoas, rumo aos lotes a elas destinados, de acordo com a política imigrantista do Império Brasileiro. Era a região que hoje equivale, em sua maior parte, ao município de Santa Maria de Jetibá.

Segundo Manske (2015), atualmente os municípios do Espírito Santo em que se estabelecem os descendentes de pomeranos de forma mais representativa são: Santa Maria do Jetibá; Santa Leopoldina; Domingos Martins; Santa Tereza; Itarana; Laranja da Terra; Afonso Claudio; Baixo Guandu; Colatina; Pancas; São Gabriel; Barra do São Francisco; Vila Valério; Vila Pavão.

Segundo Tressmann (1998), atualmente há em todo o Brasil cerca de 300 mil pomeranos. E é justamente no Espírito Santo que está a maior colônia pomerana do mundo, são cerca de 140 mil pessoas. O município de Santa Maria do Jetibá, na região serrana capixaba, é considerada a cidade mais pomerana do Brasil.

Quando os primeiros imigrantes chegaram no solo espiritosantense, em 1859, enfrentaram, como todos os demais imigrantes, a difícil tarefa dos desbravamento e o isolamento. O Espírito Santo tinha uma população escassa concentrada na região litorânea, era necessário, portanto, povoar o interior. Nesse contexto, os pomeranos foram “jogados” nas regiões montanhosas do Espírito Santo e recebiam a terra no meio do mato, em pequenos espaços, sem escola, sem um acompanhamento técnico ou cultural. Não tinham estradas, não tinham médicos ou suporte social. Mortes por malárias, picadas de cobras e outras doenças eram rotineiras.

Esse isolamento inicial no processo de estabelecimento dos imigrantes pomeranos, proporcionou a manutenção de sua cultura, em especial a língua, reforçando a manutenção da identidade de sua etnia. Porém, devemos destacar que na primeira metade do século XIX esse isolamento não existia mais e os descendentes de pomeranos passam a ser perseguidos no Brasil.

Segundo Manske (2015), o término da segunda Guerra, no ano de 1945, instituiu nova conjuntura mundial e nacional. Na Europa, as delimitações territoriais estabelecidas pela Conferência de Potsdam determinaram a divisão da Pomerânia em duas partes: Parte oriental: posse da Polônia; Parte ocidental: incorporado ao território da Alemanha Oriental. “Essa imposição transformou os descendentes de pomeranos estabelecidos no Brasil um povo apátrida (...)”. (Manske, 2015, p.61).

De acordo com Monteiro e Mello (2008), durante a Segunda Guerra Mundial, muitos pomeranos foram perseguidos no Brasil:

Confundidos com nazistas, os pomeranos foram duramente discriminados. Na Vila Pavão, suas propriedades foram invadidas, livros e documentos foram destruídos e as mulheres sofreram abusos. Os agressores eram conhecidos como “bate-paus”, uma espécie de milícia formada por civis e militares. Falar pomeranos representava naquele contexto ser um admirador de “Era impossível falar pomerano sem ser confundido com os admiradores de Hitler” (...). Uma dupla ignorância, uma vez que pomerano e alemão são línguas distintas. “O pomerano é de outro tronco lingüístico, mais próximo do inglês e do holandês”, esclarece o etnolingüista Ismael Tressman, autor de um Dicionário Português-Pomerano. (MONTEIRO & MELLO, 2008, p. 27)

Aspectos Econômico-Sócio-Culturais

No Século XIX, devido ao isolamento, houve destaque para a figura dos tropeiros, que comerciavam produtos vindos das cidades; e comerciantes “atravessadores”, que compravam a produção agrícola dos pomeranos e as revendia. No século XX começou a popularização das feiras agrícolas e o surgimento de comerciantes pomeranos.

Atualmente vemos a permanência da economia agrícola entre a população de descendentes pomeranos. A produção é feita em minifúndios; e o uso de agrotóxicos nas lavouras começou na década de 1980. Hoje as “cidades pomeranas” são grandes expoentes da agricultura no Espírito Santo, com destaque para a cafeicultura e olericultura. A avicultura para fins comerciais é notável, o que tornou o estado capixaba, o

segundo maior produtor de ovos do país. Os pomeranos também produzem várias culturas para produção de subsistência.

Quanto aos aspectos culturais, a língua Pomerana merece atenção especial. Rölke (1996, p. 16), demonstra que a partir do ano de 1400, falava-se na Pomerânia o “Pommersch-Platt”, originada do BAIXO ALEMÃO, da Baixa Saxônia, era uma língua falada nas regiões banhadas pelo Mar Báltico e Mar do Norte que foi absorvida por toda a população e consideração oficial no desenvolvimento do comércio e da cultura. Já o alemão tem sua origem no ALTO ALEMÃO, língua falada nas regiões da Turíngia e Saxônia.

A língua pomerana é falada no Brasil pelos pomeranos em comunidades no Espírito Santo, Minas Gerais, Rondônia, Santa Catarina e Rio Grande do Sul. A maioria dos falantes são bilíngues em Pomerano e Português. Segundo Tressmann (2005), na Alemanha o Pomerano é praticamente desconhecido, sendo falado somente no Brasil e Estados Unidos. É uma língua apenas oral, os descendentes de pomeranos que a falam, não sabem escreve-la. Isso tem se tornado uma preocupação quanto à manutenção dessa língua, e esforços do governo estadual capixaba e municipais tem se unida para introduzir nas escolas a preservação da língua oral e escrita, tendo sido editado recentemente um dicionário com os verbetes básicos do pomeranos.

A respeito da educação Pomerana é necessário mencionar que o isolamento e o difícil acesso, deixou os pomeranos desprovidos de saúde pública e educação em meados do século XIX. O índice de analfabetismo era grande. Porém, no final do século XIX chegaram os primeiros pastores alemães vinculados a igreja luterana, que introduziram a língua alemã por meio da religião e da educação escolar. Foram instaladas escolas comunitárias particulares, aulas por 2 ou 3 dias da semana, e com preço acessível e em língua alemã. Assim, os pastores tornaram-se professores das crianças pomeranas. A igreja luterana virou um centro de socialização dos pomeranos, onde eles se reuniam para os cultos, festividades, celebrações.

Logo após a proclamação da República do Brasil, em 1889, foi promulgada a segunda constituição brasileira, em 1891, e apesar de estabelecer que os Estados eram os responsáveis pela educação, houve pouca mudança nas escolas pomeranas, devido ao pouco recurso do estado de instalar escolas suficientes para a população, e possuir poucos inspetores escolar para vistoriar. Portanto, os pomeranos conseguiram manter a língua mãe e o alemão, devido o isolamento e a escassa inspeção escolar.

Na Era Vargas houve a política de nacionalização da educação. Foi feita a padronização dos materiais didáticos e Imposição do português em todas as escolas. Isso contribuiu para que o analfabetismo crescesse entre os pomeranos. Muitos só entendiam a língua pomerana e alemã, e assistir aulas em português não fazia sentido para as crianças e os pais. A seguir alguns depoimentos:

As escolas são tudo em brasileiro, nada em alemão. Hoje os filhos da Comunidade estão estudando em escola brasileira, não aprendem o pomerano.(...) Eu estudei até quando eu passei para o 3º ano, mas abandonei, tinha que ajudar a mamãe em casa. (Helena Helena Malihouski de Souza);

Estudei até o 2º ano. Não sabia falar bom dia, boa tarde, nada. (Elza Malihouski Vieira, 2015)

Eu fugi da escola. Era mais de uma hora a pé. Chegava em casa almoçava e trabalhava até de noite na roça. (Flora Malihouski Bodraske)

Estudei até começar o 3º ano e abandonei. (Frida Malihouski Ilka)

Helena estudou junto com Frida, e comentou que a irmã só sabia chorar, ela não sabia falar em português.

As entrevistadas relatam que abandonaram a escola e só aprenderam a falar português quando cresceram e escutaram os outros falando. Hoje leem alguma coisa em português, mas não sabem escrever.

Durante a ditadura militar no Brasil (1964-1985), houve um contínuo controle do Estado sobre a educação e a padronização dos currículos e da língua portuguesa. Aumentou significativamente a evasão das escolas e o analfabetismo.

No entanto, com o restabelecimento de um governo com moldes democráticos a partir de 1985, e com a promulgação da Constituição de 1988, houve uma renovação nas leis educacionais e a valorização das características identitárias de cada cultura. A partir de então, procura-se uma valorização das tradições e cultura dos imigrantes.

Voltando ao assunto da busca da preservação da língua Pomerana, destacamos o Programa De Educação Escolar Pomerana – PROEPO. Desde 2005 o Proepo ensina pomerano a crianças e jovens de cinco municípios capixabas (Santa Maria de Jetibá, Laranja da Terra, Pancas, Domingos Martins e Vila Pavão). Para os da zona rural, acostumados somente à língua ancestral, o reforço é em português. As aulas são bilíngues, e tem objetivo valorizar e fortalecer a cultura e a língua oral e escrita pomerana.

Editado em 2006 pela Secretaria de Estado de Educação-ES, o Dicionário é um dos resultados práticos de estudos etnolinguísticos do Pomerano pelo Professor Doutor Ismael Tressmann, iniciado em 1995, contém cerca de 16 mil verbetes em ordem alfabética, abrangendo o vocabulário geral.

Compreendemos que há deficiência no programa, nem todas as escolas possuem o ensino do pomerano, devido à dificuldade de encontrar e capacitar professores bilíngues. O dicionário também possui suas limitações linguísticas. No entanto, não podemos negar o esforço dos governos municipais e estadual em tentar não deixar morrer a língua Pomerana.

Quanto a religião dos pomeranos, a igreja luterana, instalada nas comunidades pomeranas no final do século XIX, se tornou um fator de união e desde então a igreja tem um papel importante no meio desses imigrantes. Através das escolas e dos cultos introduziu e a língua alemã, por meio das produções escritas utilizadas nos cultos luteranos, bem como, dos materiais didáticos utilizados nas escolas comunitárias particulares. Até pouco tempo, os cultos eram ministrados em alemão, atualmente, devido o desinteresse dos mais jovens em aprender a língua, o culto da igrejas luteranas em comunidades pomeranas é celebrado em português, somente em ocasiões especiais, há celebração em alemão. Conforme depoimento de Flora Malihouski: “Antigamente fazia o culto em alemão, agora mais não. O pessoal não entende mais em alemão, os jovens.”

Embora prevaleça a religião luterana, alguns pomeranos são católicos, como o caso de Helena Malihouski de Souza (78 anos) e Elza Malihouski Vieira (75 anos), que em entrevista concedida em 13 de junho de 2015, afirmaram que se casaram com brasileiros católicos e enquanto seus maridos foram vivos seguiram a religião católica, porém, após ficarem viúvas, retornaram a igreja luterana.

Os pomeranos em sua maioria são supersticiosos, Muitos atribuem feitiçarias ou magias ao surgimento e

manutenção de doenças, por isso, não é incomum encontrar entre os pomeranos rituais de rezas, benzeções, simpatias.

A vinculação entre magia e religião também é observada em três etapas importantes da vida do pomerano e de seu descendente, no nascimento, casamento e morte. No nascimento e nos primeiros dias de vida do pomerano e de seu descendente, o pastor e a benzedeira se fazem presentes como forma de preservação da vida por meio da crença. Já nos casamentos, a religiosidade e as rezas se constituem nos preparativos do casamento, no convite e nos três dias de festa, por meio de quebra louças e do evento da igreja. A morte, por sua vez, é acompanhada de rezas, superstições e da presença da igreja luterana. (MANSKE, 2015, p.186)

O casamento pomerano é uma grande manifestação cultural, onde superstição, simbolismo e igreja se misturam. No século XIX e início do século XX, havia uma tradição a ser seguida: o convite em versos era feito pelo irmão solteiro da noiva, que visitava toda a vizinhança com bicicleta enfeitada; havia o ritual do quebra-louças (um dia antes do casamento), para espantar a má sorte; comiam galinha (que segundo eles, ciscava pra trás as coisas ruins); Eram 03 dias de festa, com muita comida, música de concertina e sanfona, danças e enfeites. Outra singularidade na tradição do casamento era o vestido da noiva ser preto.

Há várias explicações para o vestido preto da noiva: seria um simbolismo da morte social; o luto por ter que abandonar os pais; ou ainda a manifestação de revolta por, antigamente, ter que ceder a noite de núpcias ao senhor feudal.

O preto simboliza a morte social, a separação da noiva da sua família, pois, diante da regra de residência patrilocal, quem se desloca de sua rede de parentesco é a mulher. A morte, separação, é seguida de transformações e da aquisição de um novo papel social. (BAHIA, 2011, p.245-246)

Na atualidade, o casamento pomerano sofre as influências externas, e por isso percebemos permanências e ausências: o convite passou a ser impresso, mais ainda entregue por membros da família nas residências dos amigos; espalham cartazes na região anunciando o evento; o vestido da noiva é branco. Manteve-se, no entanto, o ritual do quebra-louças (um dia antes do casamento: sexta-feira), de Comer galinhas; a festa com muita comida, música, danças e enfeites.

Interessante notar que os pomeranos e seus descendentes tem uma ligação forte com rituais de nascimento e mortes. Para eles o nascimento é um comemoração e o batismo prioridade na vida do recém-nascido, que logo deve ser encaminhado a Igreja Luterana.

Os pomeranos acompanham a morte com os rituais fúnebres, mas o que chama atenção é a conservação dos túmulos e cemitérios, e as frequentes visitas. Aliás eles tem o costume de prepararem seus túmulos antes da morte, e a família zela por sua constante limpeza e manutenção. As quatro pomeranas entrevistadas nessa pesquisa falam com orgulho do cemitério de sua comunidade, de ser cimentado, limpo e bonito. Elza Malihouski Vieira, ao ser entrevistada, declarou que seu túmulo está pronto há mais de 15 anos, e as demais já possuem também seu jazigo.

Segundo Bahia (2011), para o pomerano o cemitério é um lugar considerado sagrado, e parte dos túmulos são escritos em alemão, língua considerada sagrada, por ter sido utilizada pela igreja no início da imigração até poucos anos.

[...] Pintam de cal suas sepulturas, enfeitam com muitas flores e galhos de pinheiro, capinam o terreno ao seu redor, e conservam aquilo que consideram um monumento, isto é, um patrimônio cultural, pois trata-se de um local, por excelência, de construção da história do grupo e de sua origem mítica, sendo tomado como referência para se refazer a história da imigração dos pomeranos no Brasil e seus laços de parentesco. A importância da visita ao cemitério não se restringe ao dia de finados. (BAHIA, 2011, p.306)

Os pomeranos enfrentam grande desafio na manutenção de sua língua e tradições, as novas gerações tem sofrido forte influência externa, em especial, o acesso da tecnologia e a diversidade de informações culturais recebidas. Em seus depoimentos, Flora Malihouski Bodraske e Frida Malihouski Ilka comentaram que seus filhos falam pomerano, mas seus netos não falam a língua. Mencionaram que o computador e a televisão atrapalham muito.

“O pluralismo é um dos desafios na manutenção da identidade pomerana, uma vez que o grupo recebe influência não apenas no contexto local. A atualidade trouxe como opção a construção da identidade permeando conhecimentos amplos estabelecidos na sociedade global. Essa realidade atinge, de forma especial, os jovens que descendem dos pomeranos que moram nas cidades e que têm facilidade de assimilar a pluralidade apresentada pela globalização. Mas a globalização não se restringe aos centros urbanos, contudo existe maior resistência às rápidas mudanças propostas pela ação global no interior.” (MANSKE, 2015, p.78)

Considerações Finais

Os pomeranos tiveram uma sofrida trajetória de imigração e permanência no solo capixaba. Mesmo com um relativo abandono do Estado, conseguiram se manter nas serras capixabas e contribuíram para a fundação de muitas cidades. Atualmente tem papel significativo nas economias agrícola e avícola capixaba.

Ainda hoje, muitos descendentes dos pomeranos falam fluentemente a língua mãe. Embora na nova geração muitos não dominem o idioma. É visível como a globalização e a influência externa tem interferido na manutenção de algumas tradições. O Espírito Santo possui a maior concentração de pomeranos no mundo, e cabe ao governo capixaba desenvolver programas efetivos de incentivo a manutenção da identidade e da cultura desse povo, que fez e faz parte da construção do nosso Estado.

Referências

ALVES, Fred Pereira. **Uma memória dos pomeranos sob as lentes de Ervin Kerckhoff: produção, guarda e circulação de imagens / Fred Pereira Alves**. Dissertação (mestrado) – Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil (CPDOC), Programa de Pós-Graduação em História, Política e Bens Culturais. Fundação Getúlio Vargas (FGV), Rio de Janeiro. 2014, 103 f.

CHARTIER, Roger. **A história cultural: entre práticas e representações**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.

GRANZOW, Klauz. **Pomeranos sob o Cruzeiro do Sul: colonos alemães no Brasil**. Vitória (ES): Arquivo Público do Estado do Espírito Santo, 2009.

BAHIA, Joana. **O tiro da bruxa: identidade, magia e religião na imigração alemã**. Rio de Janeiro: Garamond, 2011.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. 2 ed. São Paulo: Ed. Centauro, 2006.

JOUTARD, Philippe. História oral: balanço da metodologia e da produção nos últimos 25 anos. In: FERREIRA, Marieta de Moraes & AMADO, Janaína. (Org.). **Usos & abusos da história oral**. 8. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006, p.43-62.

MANSKE, Cione Marta Raasch. **Pomeranos no Espírito Santo: história de fé, educação e identidade**. Vila Velha, ES: Gráfica e Editora GSA, 2015.

MONTEIRO, Filipe & MELLO, Igor. A Pomerânia é aqui: Cultura perdida na Europa sobrevive em terras capixabas. In: **Revista de História da Biblioteca Nacional**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, Ano 5, setembro 2008.

NORA, Pierre. **Entre memória e história: a problemática dos lugares**. Projeto História. São Paulo: PUC, n. 10, p. 7-28, dez. 1993.

OLIVEIRA, Lucia Lippi. **O Brasil dos imigrantes**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

PATARRA, Neide L. **O Brasil: país de imigração?**. *Revista e-metropolis*. nº 9, ano 3, junho de 2012, p. 6-18.

ROCHA, Gilda. **Imigração Estrangeira no Espírito Santo: 1847-1896**. Vitória: [s.n.], 2000.

RÖLKE, Helmar Reinhard. **Descobrimos raízes. Aspectos geográficos, históricos e culturais da Pomerânea**. Vitória: UFES. Secretaria de Produção e Difusão Cultural, 1996.

ROUSSO, Henry. A memória não é mais o que era. In: AMADO, Janaína; FERREIRA, Marieta Moraes (Org.). **Usos & abusos da história oral**. 8 ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006, p.93-101.

SALETTTO, Nara. Os imigrantes estrangeiros. In: **Trabalhadores nacionais e imigrantes no mercado de trabalho do Espírito Santo (1888-1930)**. Vitória: Edufes, 1996.

THOMPSON, Paul. **A voz do passado – História Oral**. 2 ed. São Paulo: Paz e Terra, 1992.

TRESSMANN, I. **Bilingüismo no Brasil: o caso da comunidade pomerana de Laranja da Terra**. Associação de Estudos da Linguagem (ASSEL-Rio). UFRJ. Rio de Janeiro, 1998.

Arquivo on line

<<http://www.santanoticia.com.br/onde-visitar-em-santa-maria-de-jetiba/>>. Acesso em: 30 mai. 2015.

<<http://www.es.gov.br/EspiritoSanto/Eventos/185/livro-sobre-a-colonizacao-pomerana-sera-lancado-nos-proximos-dias.htm>>. Acesso em: 01 jun. 2015.

<<http://vilanoticias.com/publicacao-conta-a-historia-dos-pomeranos-da-regiao-serrana-do-espírito-santo/>>. Acesso em: 03 jun. 2015.

<<http://photos.com.br/pomeranos-capixabas/>>. Acesso em: 05 jun. 2015.

<<http://www.revistadehistoria.com.br/secao/em-dia/a-pomerania-e-aqui>>. Acesso em: 06 jun. 2015.

Entrevistas

Elza Malihouski Vieira (75 anos). Lagoa Serra Pelada, Afonso Claudio, 13 de junho de 2015.

Flora Malihouski Bodraske (73 anos). Vitória/ES, 13 de junho de 2015.

Frida Malihouski Ilka (74 anos). Lagoa Serra Pelada, Afonso Claudio, 13 de junho de 2015.

Helena Malihouski de Souza (78 anos). Lagoa Serra Pelada, Afonso Claudio, 13 de junho de 2015.

A IDEIA DE AMÉRICA LATINA E A CIRCULARIDADE DE IDEIAS: UMA POSSIBILIDADE A PARTIR DE DARCY RIBEIRO

Edison Romera Junior¹

Resumo: Este trabalho tem como objetivo trazer à tona os aspectos de maior relevância para compreender a elaboração da ideia de América Latina a partir de Darcy Ribeiro (1922-1997), em especial por sua relevância na consolidação da antropologia no Brasil, e por elaborar e propugnar uma densa obra – denominada de *Estudos de Antropologia da Civilização* – com o intuito de explicar os povos latino-americanos, em especial o brasileiro. O estudioso, por meio de elementos teóricos próprios e em contato com a circularidade de ideias, especialmente com referência ao período em que esteve em exílio, ou seja, com uma diversidade cultural latino-americana que realçou a especificidade de suas interpretações e resultou em influências consideráveis para a formação de seu pensamento, objetivou em sua criação intelectual, perspectivas viáveis de desenvolvimento autônomo para a nação e para o continente. Buscamos identificar as fontes que, para Darcy Ribeiro, receberam tratamento privilegiado, estimulando-o e influenciando-o, cada qual em seu próprio modo e intensidade, a observar, entender e explicar a América Latina como uma entidade étnico-cultural singular de papel fundamental no processo histórico da civilização humana. Com isto, foi deduzido que o esforço teórico do pensamento de Darcy Ribeiro com relação à América Latina contribuiu para esclarecer a singular identidade latino-americana assim como suas exequíveis perspectivas de desenvolvimento.

Palavras-chave: Darcy Ribeiro; circularidade de ideias; América Latina; ciências sociais.

Introdução

Darcy nasceu em 26 de outubro de 1922, na cidade de Montes Claros, na região norte de Minas Gerais. E faleceu em 1997, com 74 anos, respeitado como um brilhante intelectual por inúmeras vezes, jamais consensuais, visto os combates ideológicos que subjazem seus escritos. Seu pensamento e obra alinhavam-se aos ideais de uma sociedade solidária e emancipatória que criativamente remontavam a alguns clássicos para motivar desdobramentos mediante interessantes debates e reconstruções teóricas das mais estimulantes².

Darcy Ribeiro, em seu intento de fazer notar a realidade latino-americana, não parte única e exclusivamente de uma minuciosa observação pessoal. Sem receios, declara ser devedor de outros teóricos, ou como ele, *intelectuais-militantes*, que já se propuseram, antes dele, a compreender a América Latina e fazer dela uma das expressões continentais “mais progressivas, justa e próspera da terra” (RIBEIRO, 1995, p. 204). Inicialmente procuramos resgatar tal influência, particularmente, de Simón Bolívar e, de José Martí, como figuras marcantes para a caminhada intelectual e ideológica darcyniana. Em outro momento, continuamos nesta senda, mas procurando fontes mais próximas a Darcy Ribeiro, em especial, dois nordestinos destacáveis: Manoel Bomfim, e Gilberto Freyre; sobre os quais Darcy Ribeiro produziu ensaios belíssimos e copiosamente elogiados como veremos adiante. Estes últimos também exerceram significativa influência, cada um a seu próprio modo, orientando posturas, ênfases e discussões trabalhadas pelo antropólogo mineiro.

O exílio como marco inicial

¹ Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais – PPGCS, da Universidade Federal do Espírito Santo/UFES - Vitória, Brasil.

² Sobre tais apreensões da obra de Darcy Ribeiro, a título de exemplo, citamos trabalhos, entre outros, dos autores: Walter D. Mignolo (2003), Adelia Miglievich-Ribeiro (2011; 2013), Haydée Ribeiro Coelho (2012), Helena Bomeny (2001), Neusa Vaz e Silva (2009).

Em 1º de abril de 1964, ocorre o golpe militar no Brasil que derruba o Governo de João Goulart, do qual Darcy Ribeiro, era chefe da Casa Civil, e mudará drasticamente a vida do antropólogo brasileiro. Imediatamente, para escapar às forças da repressão, Darcy se vê obrigado, juntamente a outros membros do governo Jango, além do próprio presidente deposto, a se asilar na capital uruguaia, Montevideú.

Logo no início, o Darcy Ribeiro confessou supor que aquele exílio duraria apenas seis meses, contudo, teve este desejo frustrado, pois viu o período se estender por um prazo muito maior. A opção de permanecer na América Latina, recusando oportunidades de destinos europeus por exemplo, é relatada por Darcy Ribeiro como: “a decisão mais sábia que fiz na vida” (RIBEIRO, 1990, p. 136), pois, que o possibilitou uma espécie de “reconstrução intelectual”. Na Europa, Darcy Ribeiro identificava apenas sua carreira de etnografia indígena, confinada a um “gabinete livresco”, sem interlocutores e sem pretensões de trabalho em projetos nacionais. Ao privilegiar seu desterro no Uruguai, segundo sua concepção, isto o fez um brasileiro mais consciente, porque latino-americano (RIBEIRO, 1990).

Na mesma semana em que chegou ao Uruguai, foi contratado pela *Universidad de la República*, como professor de Antropologia da *Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación*, em regime de dedicação exclusiva. Desta feita, conviveu amistosamente com os intelectuais uruguaios – entre eles, o escritor Eduardo Galeano –, além de, ter colaborado com o planejamento e realização da *Enciclopédia Cultural Uruguaia*, dirigida por Ángel Rama³.

Comentando sinteticamente sobre o exílio uruguaio, Darcy ponderou: “Como se vê, meu longo exílio no Uruguai, se não foi de flores, também não foi de espinhos” (RIBEIRO, 1997, p. 363). Assim, se pode resumir, nas palavras do próprio antropólogo mineiro:

Nos dez anos seguintes, com base na minha experiência na Universidade de Brasília e na Universidade do Uruguai, andei por toda a América Latina dirigindo seminários de reforma universitária e elaborando planos de reestruturação. Isto é o que fiz para as universidades nacionais da Venezuela, do Peru, e para a criação de novas universidades na Argélia e na Costa Rica. No exílio prossegui também na militância política, tanto junto com meus companheiros brasileiros, especialmente Jango e Brizola, como junto aos governos latino-americanos que mais se esforçaram para romper com a dependência e com o atraso (RIBEIRO, 1990, p. 137).

No distanciado de sua pátria e, portanto vedada sua participação efetiva na sociedade brasileira, entrega-se avidamente à atividade de escrever. O que torna sua produção bibliográfica, no período compreendido de doze anos, no mínimo, surpreendente⁴. Os cinco volumes dos *Estudos de Antropologia da Civilização*, intitulados como, *O Processo Civilizatório*, *As Américas e a Civilização*, *O Dilema da América Latina*, *Os Brasileiros: 1. Teoria do Brasil*, e *Os Índios e a Civilização*, em seu conjunto – com exceção de seu livro mais conhecido, *O Povo Brasileiro*, cuja primeira edição é de 1995 – são a principal referência na obra

³ Ángel Rama é crítico literário e escritor uruguaio; também participou, junto com Darcy do *Seminário sobre política cultural autônoma para América Latina*. Sobre a relação entre o antropólogo brasileiro e o escritor uruguaio, sintetiza-se: “A interlocução dos dois escritores, em torno da *cultura* e da literatura, transcende as fronteiras do Uruguai, revelando-se por meio da participação de ambos em grandes projetos culturais (Biblioteca Ayacucho); pelas afinidades literárias (Mário de Andrade, Guimarães Rosa, José María Arguedas, Gabriel García Marquez, José Martí, dentre outros) e, ainda, pelo diálogo que se pode estabelecer entre os conceitos como “a mestiçagem” (Darcy Ribeiro) e a “transculturação” (Angel Rama). (...) Sem dúvida, o diálogo que manteve Ribeiro com Ángel Rama foi dos mais profícuos. Ambos constituem referências obrigatórias na construção e edificação da crítica cultural latino-americana” (COELHO, 2005, p. 181-2. Grifo da autora).

⁴ Haydée R. Coelho comentando sobre a produção bibliográfica de Darcy, no período do exílio, afirma: “O exílio não se reduz à figura do desterrado/coitado que purga em terras estrangeiras um destino errante, sempre em busca de uma identidade perdida. Para grande parcela dos intelectuais, o exílio representou trabalho, produção, construção de uma nova ordem, alargamento de fronteiras culturais, sem o abandono de uma postura política e crítica, necessária ao entendimento de nossa existência no mundo” (COELHO, 2002, p. 222).

de Darcy Ribeiro, para entender o seu pensamento sobre a América Latina. Sendo assim, seria possível afirmar, que estes *Estudos*, configuram uma obra *do exílio*; ou *um projeto*, nas palavras do próprio Darcy, “tão ambicioso que só um exilado político, obcecado pelas tensões da proscricção se animaria a escrever” (*apud* MATTOS, 2007, p. 205).

Referências à formação do pensamento darcyniano no período do exílio Bolívar e Martí como referências *sui generis*

Darcy Ribeiro propõe uma reflexão sobre a aspiração daquele que a história chamou de *el Libertador* – título dado a Bolívar pelo qual “había encarnado la voluntad de ser libre de un continente y que se había esforzado por crear un ondem político de justicia y derechos humanos” (PIETRI, 1992, p. 63). Em uma rica ontologia sobre as dimensões filosóficas e histórico-culturais latino-americanas, compilada por Leopoldo Zea, está inserido um ensaio de Darcy Ribeiro sob o título, *La Cultura Latinoamericana*, em que afirma, “la indagación de Bolívar sigue resonando. ¿Que somos nosotros los pueblos americanos, entre los pueblos, la civilizaciones?” (RIBEIRO, 1993, p. 101). Ribeiro segue explicitando seus argumentos sobre a premissa de que muito já foi escrito sobre o tema indagado – qual América Latina? – menos, porém, numa visão de totalidade, mais recorrentemente são divulgadas as histórias fragmentárias, observações circunstanciais e, sobretudo, “causos” anedóticos.

A escolha darcyniana inicial por Bolívar é emblemática, pois que este é considerado um dos personagens de maior destaque para a liberdade e autonomia dos povos latino-americanos. Nele se viu ação e pensamento de vanguarda como em poucos. Até o celebre filósofo espanhol Miguel de Unamuno também afirmou que Bolívar era um homem verdadeiro e completo, e isto, segundo Unamuno, significa ser mais que um “super-homem”, em suas palavras, significa que, “ele foi um dos maiores heróis em que se personificou a alma espanhola, o elemento espiritual sem o qual a humanidade seria incompleta” (*apud* DIETRICH, 1937, p. 231). Em outras palavras, Unamuno, mediante um discurso de apropriação, adaptou e nacionalizou a figura de Bolívar à uma difusa hispanidade, tornando-o em certa medida, gloria de sua terra e de seu povo. A admiração que causou Bolívar, o levou a identifica-lo como um homem espanhol, e mais, como um “Don Quijote de la América Hispana” libertada. Unamuno o elevou ao herói da humanidade.

É possível perceber certo entusiasmo e enaltecimentos excessivos. Todavia, ao que nos interessa aqui é, notavelmente, que Simón Bolívar, no momento da independência, idealizou uma confederação de repúblicas hispano-americanas, com o objetivo de formar uma “única nação”. Ele foi “o maior idealizador e defensor de um projeto político unificador para a América hispânica” (DORATIOTO, 1994, p. 33). Em 1815, propôs um projeto confederativo que ficou conhecido como a “Carta de Jamaica”, nela afirmou:

Yo deseo más que otro alguno ver formar en América la más grande nación del mundo, menos por su extensión y riquezas que por su libertad y gloria. Aunque aspiro a la perfección del gobierno de mi pátria, no puedo persuadirme que el Nuevo Mundo sea por el momento regido por una gran república. (...) Es una idea grandiosa pretender formar de todo el Mundo Nuevo una sola nación con un solo vínculo que ligue sus partes entre sí y con el todo. Ya que tiene un origen, una lengua, unas costumbres y una religión, debería, por conseguinte, tener un solo gobierno que confederase los diferentes estados que hayan de formarse; mas no es posible, porque climas remotos, situaciones diversas, intereses opuestos, caracteres desemejantes, dividen a la América. ¡Qué bello sería que el istmo de Panamá fuese para nosotros lo que el de Corinto para los griegos! (...) Seguramente la unión es la que nos falta para completar la obra de nuestra regeneración. Sin embargo, nuestra división no es estraña, porque tal es el distintivo de las guerras civiles formadas generalmente entre dos partidos: conservadores y reformadores. (...) Yo diré a Vd. lo que puede ponernos en actitud

de expulsar a los españoles y de fundar um gobierno libre: es la unión, certamente; mas esta unión no nos vendrá por prodígios divinos sino por efectos sensibles y esfuerzos bien dirigidos (BOLÍVAR, 1993, p. 27 et seq. Grifo do autor).

Esta carta foi suficiente para, desde então, traçar um quadro significativo e audaz de sua visão do destino americano, ali posta sua concepção fundamental: a estrutura imperial de dominadores coloniais não poderia continuar. Porém, não se tratava simplesmente de uma libertação latino-americana da metrópole, mas da recriação das instituições em bases republicanas. Até então, as estruturas e ideologias administrativas foram importadas, nas condições em que fora organizada a empreitada colonial, de maneira que a administração vinha eivada de tais resquícios, eis que “[se] impunha, portanto, a necessidade de criar algo novo” (BELLOTTO e CORRÊA, 1983, p. 20). Bolívar, ao passo de cada conquista, não se limitava apenas na substituição do antigo corpo administrativo, estava além, comprometia-se a extinguir as instituições coloniais, estabelecendo consecutivamente uma nova administração, alicerçada sob os princípios do liberalismo e adequando-a à realidade e ao contexto americano. É notório que a questão da organização política está presente em seus escritos, tanto na, “defesa dos princípios liberais”, quanto no que alude, “às possibilidades reais de organização e manutenção de um Estado que nascia sob uma pesada carga de compromissos” (BELLOTTO e CORRÊA, 1983, p. 21).

Em síntese, Bolívar defendeu a necessidade de partir da própria realidade, a realidade vivida pelas mulheres e homens nesta América. Sua proposta é não imitar, sem repetição, mas sim recriando, caso contrário, seriam envolvidos em uma nova dependência (BOLÍVAR, 1993²). Já em sua época, antecipou a análise das questões que desafiam o futuro da América Latina, e que em certa medida estimularam reflexões e ideias em Darcy Ribeiro.

De certa forma, armas e letras, política e escritura poética fundaram, concomitantemente, o novo perfil americano, delineando as características próprias deste sujeito autóctone. Tal como Simón Bolívar, encontramos outro personagem que estimulou e lutou pela utopia latino-americana, o cubano José Martí (1853-1895). Considerado um dos mais importantes intelectuais da América Latina, responsável pela produção de mais de 1.500 textos, entre ficção, poesias, crônicas, cartas e, acima de tudo, por manter no decorrer de sua vida um posicionamento político singular, e uma postura intelectual pública, buscando inaugurar um novo *ethos* discursivo em relação à história, cultura e identidade latino-americana. Pois, “recusa-se a compreender a história da América Latina a partir do colonizador e do marco da conquista, ou seja, da chegada do europeu em solo americano” (VELOSO, 2011, p. 134).

A Bolívar é também atribuída uma relevância e influência significativa sobre o pensamento de Martí, este considerado como seu continuador (GOTT, 2006). Pedro Rodríguez (2006) destaca que esta relevância concedida por Martí a Bolívar fundamenta-se nas ideias deste a respeito da unidade continental; tema candente na historiografia latino-americana.

Dentre as propostas e possibilidades de identidade oferecidas à América Latina, principalmente à Hispano-

América do século XIX, merece respeitado destaque o sonho de uma “Pátria Grande”⁵, que ganhou maior solidez na obra e vida indissociáveis de José Martí, em especial e a partir de seu texto mais conhecido, *Nuestra América*, da qual, não somente a América Hispânica, mas também o Brasil fazem parte e, “para a qual ainda caminhamos no sentido de uma maior integração cultural, política, econômica, acadêmica, filosófica” (BRUCE, 2012, p. 1). Este texto se tornou profundamente significativo, ao passo que, segundo Boaventura de S. Santos é possível verificar que, “Martí expresó (...) una serie de ideas que otros – como Mariátegui y Oswald de Andrad, Fernando Ortiz y Darcy Ribeiro – han continuado” (SANTOS, 2004).

A proposta de *Nuestra América* se dirigiu a um esforço em interpretar a América Latina a partir da própria América Latina. Em outras palavras, não deixa de reconhecer a influência do Ocidente sobre nossa cultura e história, mas confere significativa importância de nos compreender a partir de nossas especificidades.

Eugênio Carvalho (1998) argumenta que por meio do conceito *Nuestra América*, Martí procurou delinear uma dimensão e perspectiva identitária próprias. Em que tal conceito excede delimitações geográficas, políticas, linguísticas e étnicas. Para o poeta cubano, conjuntamente a elementos de ordem histórico-cultural, a base de uma identificação encontra-se na ideia de uma *alma americana* peculiar. Ou seja, esse “espírito” ou essa “alma continental” fundamenta-se na síntese de um conjunto preestabelecido de valores, propósitos e interesses configurados a partir de um modelo ético engendrado por Martí. Isto pode ser percebido poeticamente na seguinte elocução martiniana:

A los que, con menos favor de la Historia, suben a tramos heroicos la vía de las repúblicas; ni se han de esconder los datos patentes del problema que puede resolverse, para la paz de los siglos, con el estudio oportuno y la unión tácita y urgente del alma continental. ¡Porque ya suena el himno unánime; la generación actual lleva a cuestras, por el camino abonado por los padres sublimes, la América trabajadora; del Bravo a Magallanes, sentado em el lomo del condor, regó el Gran Semí, por las naciones románticas del continente y por las islas dolorosas del mar, la semilla de la América nueva! (MARTÍ, 1993, p. 127).

De modo consecutivo, Martí propõe assim, uma forma de compreensão e vivência latino-americana autóctone, surgindo com isto, “um povo novo, diferente do aborígine e do espanhol” (RODRÍGUEZ, 2006, p.12); caracterizado por uma mestiçagem, mais especificamente em sua configuração e arquitetura, ou seja, referente à cultura, mais do que o aspecto biológico. Esta concepção pôde ser exemplificada mais tarde nas palavras do poeta brasileiro Oswald de Andrade (1990), quando publicou *A Utopia Antropofágica*. Que por antropofagia se deve compreender metaforicamente a capacidade de assimilar, ou ainda, *anabolizar* um processo crítico de formação cultural. Essa perspectiva canibal, aqui positiva e inovadora, permitiria, na esfera da cultura, a apropriação crítica de ideias estrangeiras. O antropófago, neste caso, seria capaz de deglutir formas ou concepções importadas para desenvolver um perfil identitário genuinamente autônomo. Em consonância à mestiçagem martiniana, é possível citar o antropólogo Darcy Ribeiro, que

5 Este tema e conceito serviu também de inspiração – guardando as devidas proporções de uso, enfoque, objetivos e teorização – às reflexões elaboradas por Darcy Ribeiro, expressas de modo significativo em uma coletânea de ensaios que recebe como título o referido tema: América Latina: A Pátria Grande. Publicado originalmente em 1986, com a intenção de retomar a temática da identidade latino-americana sob os aspectos histórico-culturais, políticos e sociais. Posteriormente, dois dos ensaios que compõem o livro – “A América Latina existe?” e “Tipologia política latino-americana” – foram publicados nos Cadernos do Parlatino (BRITO, José D. (org.) Cadernos do Parlatino, nº 13, São Paulo, Parlamento Latinoamericano, Janeiro de 1998.), editados pelo Parlamento Latino-americano de São Paulo, reunindo uma coletânea de textos de Darcy Ribeiro organizada por José Domingos de Brito. Sendo que a homenagem do Parlamento Latino-americano com esta publicação pode ser retribuída com palavras textuais do próprio Darcy Ribeiro: “O melhor, porém, foi um invento paulista de que não participei. A edificação dentro do memorial (Memorial da América Latina), da sede do Parlamento Latino-Americano. (...) O Parlamento Latino-Americano terá a mesma função de estruturar a futura nação latino-americana sonhada por Bolívar. Nossa identidade cultural, linguística e até étnica é muito mais profunda, o que fará de São Paulo e do memorial, amanhã, a capital da nação latino-americana” (RIBEIRO, 1997, p. 482.).

transcrevemos, e apesar de longa, uma citação absolutamente exemplificativa da antropofagia de todo brasileiro:

É muito fácil fazer uma Austrália: pega meia dúzia de franceses, ingleses, irlandeses e italianos, joga numa ilha deserta, eles matam os índios e fazem uma Inglaterra de segunda, (...), ou de terceira, (...) porque repete a Europa. É para ver que nós temos a aventura de fazer o gênero humano novo, a mestiçagem na carne e no espírito. Mestiço é que é bom. Minha carne na Europa nunca foi tomada por portuguesa, ou por espanhola, ou por grega. Perguntaram se eu era persa, porque tinha muito mais cara de árabe, que parece muito mais com cara de índio. Essas caras velhas nossas não são caras viáveis na Europa. Então, nós fizemos um povo capaz de herdar 10 mil anos de sabedoria indígena, de adaptação ao trópico e fazer uma civilização tropical. Depois é que o Europeu chega aqui, plantando trigo. Esse povo está aí e eu digo que somos a nova Roma. Em Roma, querem que eu vá lá falar disso, querem que eu escreva mais artigos. E por que nova Roma? Somos a maior massa latina. (...) e fizemos uma massa de gente que é de 500 milhões (RIBEIRO, 1997⁶, p. 104-5).

Portanto, é possível admitir que em Darcy Ribeiro, se encontra um resgate em seu período de desterro, dos ideais maiores e significativos expressos por Simón Bolívar e José Martí, propondo até mesmo, segundo Ronaldo C. Aguiar (1996) sugere como consequência da presença destes personagens no pensamento darcyniano, sendo propugnado por este: “ser ‘muito provável’ que, no futuro, surja mesmo uma ‘entidade política supranacional’, onde os latino-americanos, finalmente, ‘viverão o seu destino’” (AGUIAR, 1996, p. 26).

Bomfim e Freyre como referências intuitivas

Como se procurou elucidar anteriormente é possível reconhecer em Darcy Ribeiro um, “herdeiro, à sua própria maneira, dos ideais de ‘Pátria Grande’ e ‘Nuestra América’ de Simón Bolívar e de José Martí respectivamente” (MIGLIEVICH-RIBEIRO, 2013, p. 55), que o marcaram em suas elaborações teóricas e reflexões sobre a América Latina. Além de ambos, o venezuelano e o cubano, Darcy também recorreu entusiasticamente a outras fontes mais próximas, de origem brasileira.

No ano de 1984, Darcy Ribeiro publicou no número 2 da *Revista do Brasil*⁶ um ensaio com o título, “Manoel Bomfim, antropólogo”, que posteriormente, em 1993, foi acrescentado como abertura da reedição do livro, *América Latina: males de origem*, de Manoel Bomfim, publicado originalmente em 1905. Mas a apreciação e impacto da leitura deste livro de Bomfim em Darcy ocorreram anos antes. O próprio Darcy relatou que, em seu primeiro exílio, em Montevidéu, dedicou um longo tempo em pesquisas nas bibliotecas públicas uruguaias, lendo tudo o que conseguia do acervo a cerca do assunto *América Latina*, objetivando iniciar a escrita de seus *Estudos de Antropologia da Civilização*.

É nesta fase que Darcy Ribeiro, estimulado com suas descobertas, melhor alicerça sua indignação. Não aceitando uma imensa maioria de autores latino-americanos que encontrou em suas intensas leituras, que delineavam uma explicação do descompasso histórico deste continente como “papagaios da sabedoria alheia ou de parlapatões” (RIBEIRO, 2005, p. 13), repetindo discursos e teorias de pensadores de outras geopolíticas hegemônicas, ao julgar e legitimar em suas muitas páginas o colonialismo europeu, insistindo ainda com sentimento depressivo ou estranho gozo na inferioridade de nossa gente morena latino-

⁶ Esta foi uma revista brasileira, fundada em 1916 por Júlio de Mesquita com o intuito de servir de espaço de literatos e promover discussões sobre o contexto da Primeira Guerra Mundial, então em andamento. Contou com cinco fases específicas. Em sua última e quinta fase, que compreende de 1984 a 1990, o periódico funcionou como espaço de articulação de ideias político-sociais, e apesar de não possuir constância na publicação de seus exemplares, consideramos aqui um período importante da Revista, pois entre outros motivos, foi nesta fase em que teve em seu comando Darcy Ribeiro (Cf.: LUCA, 1996; 2012).

americana, o que nunca se confirmou historicamente (RIBEIRO, 2005). É neste entremeio que lhe surge uma novidade:

No meio desse cipoal bibliográfico, às vezes surgia uma luz. Até sóis brilhavam ali, em cintilações fugazes de lucidez. Mas minha maior surpresa, meu encantamento, foi encontrar um dia, ao acaso, atraído pelo título, esse livro extraordinário que é *A América Latina – Males de origem*, de Manoel Bomfim. Lendo-o, me vi diante de todo um pensador original, o maior que geramos, nós, latino-americanos. Um pensador plenamente maduro em 1905, que foi quando publicou seu livro (RIBEIRO, 2005, p. 13).

É possível que este posicionamento de confronto a uma *colonialidade do saber* evidente em Darcy, tenha renovado a intrepidez a partir das leituras feitas do texto de Bomfim. O que não há dúvida é que, “Darcy Ribeiro herdou de Bomfim seu pensamento social crítico” (MIGLIEVICH-RIBEIRO, 2013, p. 63).

A proposta de Bomfim, apresenta uma postura profundamente marcada pela crítica às dificuldades, ou mesmo recusa, das elites e dos intelectuais latino-americanos em analisarem consistentemente sua própria realidade, e mais, buscando as soluções na Europa.

Para Bomfim os intelectuais latino-americanos, estavam impregnados de uma “cultura livresca”, que era a busca da interpretação da realidade no senso comum ou através da importação de teorias gerais elaboradas em livros estrangeiros, utilizados como resposta para a realidade social desses países. O erro desses intelectuais era tomar a causa como sintoma, estabelecendo sempre a visão consagrada nos livros, perpetuando-se um sentimento de mal-estar, em decorrência da aplicação dessas ideias importadas à realidade brasileira (BECELLI, 2009, p. 78).

Darcy Ribeiro indica com franca tristeza que, “este é um feio pecado que continuamos pecando com o maior ardor” (2005, p. 21), e descreve já ter visto jovens doutores em história, ciências sociais e filosofia que nunca leram ou ouviram algo sobre Manoel Bomfim, e até mesmo, pasmado afirma saber de antropólogos que chegam “até se orgulhar de nunca terem perdido tempo de ler Gilberto Freyre, Arthur Ramos ou Josué de Castro, que veem como meros filósofos sociais” (RIBEIRO, 2005, p. 21). As palavras de Darcy são incisivas em todo o texto e merecem destaque:

Triste situação esta, a de um povo carente de explicações e até de consolações para seus fracassos, que perde o melhor que lhe propõe, no meio de um blablablá de citações estrangeiras. Manoel Bomfim estava tão acima de seus pares porque tinha uma capacidade básica que é seu traço distintivo: a capacidade de olhar ao redor de si, com olhos capazes de ver as evidências. Os outros apenas liam, citavam. Bomfim sabia perfeitamente que a erudição livresca é uma enfermidade do espírito, é a inteligência vadia, meramente frutiva, intrinsecamente infecunda. Ele próprio acentuou, uma vez, “que existem entre nós muitos espíritos curtidors na leitura, mas ciência de verdade, que é a ciência autêntica da observação, essa não existe” (RIBEIRO, 2005, p. 18).

Mas o aspecto de maior destaque, ou nas palavras assumidas do próprio Darcy (2005), com que ele *mais se identifica*, é a conduta de oposição a todos os pensadores, sejam antigos ou modernos, conluiados a grupos de interesse que insistem em manter a nação brasileira em atraso. Uma admirável capacidade de indignação conjuga-se com um traço inegável de esperança. E provavelmente esta característica, mais que aquela, impregnou em Darcy a certeza de que *este é um país viável*, a convicção de Bomfim, se tornou a sua, “de que construiremos aqui uma civilização solidária e bela, assim que retirarmos o poder de decisão das mãos de nossas classes dominantes, infecundos e inféris” (RIBEIRO, 2005, p. 20). Darcy leu a obra de Bomfim como uma aventura em busca de uma utopia. Bomfim rejeitou aderir e justificar as ações e ideologias das elites e dos intelectuais, sua prioridade se destinou a um contingente maior, de ex-cativos ignorantes, mestiços menosprezados, brancos analfabetos, cultivando a utopia de remi-los por meio de

uma educação pública e de qualidade. Segundo Bomfim:

Utopia... Utopia... repetirá a sensatez rasteira, Utopia, sim; sejamos utopistas, bem utopistas; contato que não esterilizemos o nosso ideal, esperando a sua realização de qualquer força imanente à própria utopia; sejamos utopistas, contanto que trabalhemos. Sem os utopistas de outrora, os homens viveriam, ainda hoje, nas cavernas, miseráveis e nus. São os utopistas que traçaram as linhas da primeira cidade. Dos sonhos generosos saem realidades benfazejas. A utopia é o princípio de todos os progressos e o esboço de um futuro melhor (2005, p. 382. Grifo do autor).

Darcy não era utópico, era um *utopista*, e utopista aos modos de Bomfim, com quem aprendeu⁷. Assim, Darcy afirma:

Como Manoel Bomfim, creio, também, que a educação popular tem um papel indispensável em nosso esforço de auto-superação. Somente através dela conseguiremos que os brasileiros de amanhã manifestem sua extraordinária criatividade, não só no exercício do futebol e no carnaval, mas em todas as formas humanas de expressão (RIBEIRO, 2005, p. 20).

Desta forma se encontram aproximações claras entre Manoel Bomfim e Darcy Ribeiro em relação ao que apresentavam como problema e questões de importante reflexão, assim como, ao fato de que tanto o sergipano quanto o mineiro defendiam posições progressistas. No entanto, se distanciavam ao que se refere diretamente ao foco e demais propostas para a superação dos problemas. E tal não poderia se dar de forma diferente. Pois, estes intelectuais brasileiros, como quaisquer outros, seja qual for sua origem, são indissociáveis do ambiente intelectual, histórico e político em que pensaram e elaboraram suas obras (AGUIAR, 2000).

Outra contribuição significativa que marca o pensamento darcyniano advém do cientista social e literato pernambucano Gilberto Freyre (1900-1987). Esta referência permanece subentendida, especialmente, em um prefácio, escrito por Darcy Ribeiro, para uma edição venezuelana da obra *Casa-Grande & Senzala* (CG&S), apresentada pela Biblioteca Ayacucho em 1977; posteriormente, o texto foi introduzido em *Ensaios Insólitos* (RIBEIRO, 1979), junto com outros textos sobre a cultura brasileira; finalmente, foi republicado em uma coleção de livros de bolso em 1997, ano do falecimento de Darcy Ribeiro.

É interessante mencionar que esta última publicação de seu prefácio foi efetuada a pedido do próprio Darcy, quando procurado a respeito da publicação de uma coletânea de ensaios de sua autoria. Darcy ao concordar com tal publicação sugeriu que, além dos textos selecionados, fosse incluído, segundo sua opinião, um dos “seus preferidos” (RIBEIRO, 1997³, p. 5), ou seja, seu prólogo: *Gilberto Freyre: Uma Introdução à Casa-Grande & Senzala*. A eloquência com que Darcy escreve tal *introdução*, assim como sua predileção pela mesma, permite clarear a importância da obra gilbertiana em suas reflexões. Nosso antropólogo reflete, após uma estimulante introdução, sobre os seguintes itens: o escritor; o intérprete; o método; os protagonistas; o índio e o jesuíta; o brasileiro senhorial e a negraria; findando com, uma biocronologia. Esta gama de aspectos destacados por si só lograria uma análise mais aprofundada; contudo, ousamos destacar apenas alguns pontos elucidativos à proposta do presente trabalho.

⁷ Ronaldo Aguiar (2000) exemplifica esta extraordinária relação – e Darcy, assim também se inscreve – em que Bomfim acreditava na utopia, contudo se denominava utopista e não meramente utópico. Sabia exatamente o que dizia: enquanto o utópico não tem seus pés no chão nem mesmo as mãos em um mundo real, o utopista, segundo Bomfim, seguido por Darcy, pretende mudar e transformar a sociedade por meio de uma dedicação *pedagógica* que seja concreta e cabalmente consistente e consciente. É oportuno acrescentar a ênfase indicada por Cândido Gomes: “A utopia expressa por Darcy Ribeiro era a de oferecer educação integral e escola de tempo integral, como no Uruguai, (...) e em países desenvolvidos, a exemplo do Japão e dos Estados Unidos. (...) Lá não se discute se a escola deve ser de tempo integral ou não, *ou é escola ou não é*” (2010, p. 57. Grifo nosso).

Darcy Ribeiro sempre fora um admirador confesso da obra de Gilberto Freyre; e até mesmo, “inspirou-se em parte nele para *O povo brasileiro*”, como sugeriu Maria L. Pallares-Burke e Peter Burke (2009, p. 320). Muito embora não tenha nutrido sua admiração desassociada de cuidadosa crítica; como por exemplo, tendo rejeitado absolutamente, em seu mencionado *O Povo Brasileiro*, a ideia de “democracia racial”. Segundo Darcy Ribeiro, a forma peculiar do racismo brasileiro que se envaidece da morenidade não se livra da pesada “carga de opressão, preconceito e discriminação antinegro que ela encerra”; assim como da “própria expectativa de que o negro desapareça pela mestiçagem (que) é um racismo” (RIBEIRO, 1995, p. 225-6. O parêntese é nosso).

Contudo, ademais de qualquer crítica, para Darcy Ribeiro, Freyre “escreveu, de fato, a obra mais importante da cultura brasileira” (RIBEIRO, 1997³, p. 8); impressão esta, que permeia toda sua *introdução* à *CG&S*. Ribeiro chega a reler algumas críticas em reverso, como é o caso de, *a priori*, Gilberto Freyre não possuir um método teórico específico⁸; o que não seria suficiente para desmerecer seu extenso ensaio, pois que, o que há é uma pluralidade de métodos, ou de outra forma mais radical: “simplesmente não há método nenhum. (...) [e mais] nenhuma das obras clássicas das ciências sociais é explicável por suas virtudes metodológicas. Muito ao contrário” (RIBEIRO, 1997³, p. 42). Em seguida exemplifica que tudo o que se escreveu com demasiado rigor metódico, resultou em *mediocridade*. Portanto, *CG&S* se torna emblemático na primeira categoria, assinalando contribuições destacáveis à ciência, “que se convertem em livros clássicos que todos devemos ler pelo sabor que eles nos dão de conhecimento novo e fresco” (RIBEIRO, 1997³, p. 43).

Embora sua escrita sustente um tom bem humorado em toda a *introdução*, Darcy Ribeiro não economizou sérias e pertinentes críticas à obra *CG&S* de Freyre. Em sua análise destacou e esmiuçou diversos pontos críticos consideráveis. A influência gilbertiana em Darcy Ribeiro é, sobretudo, no estilo da escrita que este buscou maiormente em suas últimas obras, na paixão pelo Brasil, não nas consequências teóricas de seus enquadramentos. Darcy Ribeiro é, à sua maneira, materialista histórico dialético, nada mais distante para Freyre.

Segundo Darcy Ribeiro, *CG&S* é uma rara combinação entre estudos científicos bem documentados, com as feições deliberadamente literárias criativas e estimulantes. Mesmo asseverando uma abordagem séria à ciência, é inegável que, “é sempre o escritor, o estilista quem comanda a escritura” (RIBEIRO, 1997³, p. 15). Esta se tornou uma contribuição gilbertiana praticamente inigualável, “uma vez que não se conhecem estudos precedentes ou posteriores da mesma envergadura” (RIBEIRO, 1997³, p. 33). E mais, Gilberto por meio de suas liberdades literárias foi capaz de romper com uma “escrita retórica tola que se lia então como literária” (RIBEIRO, 1997³, p. 17). No entanto, ressalta-se que tamanho brilhantismo em simbiose científico-literária, causou inevitável consequência; “algum preço se terá de pagar por tantas vantagens”, que neste caso, se verificou incontáveis vezes como o “antropólogo se deixa engambelar pelo novelista”, portanto, sendo necessário em uma leitura atenta perceber, “tanto ao gozo literário como aos saberes duvidosos, vendidos como boa ciência” (RIBEIRO, 1997³, p. 19). Esta indefinição do gênero textual, e a noção de hibridismo – entre o fundamento científico e a arte literária – chega a constituição de “profunda afinidade do sujeito com o meio que constitui o objeto de estudo”, ou seja, “a história do Brasil que Freyre escreve está exposta aos elementos, em contato íntimo com ele mesmo” (LARRETA e GIUCCI, 2007, p.439. Cf. tb.: pp. 10, 427).

8 Cf.: Debora Gerstenberger (2014); Peter Burke (1997); Maria L. Pallares-Burke & Peter Burke (2009).

Ao que tudo indica, como sugerimos aqui, é que este diálogo entre o estudo científico e a feitura literária também foi incorporado às atividades de escritor de Darcy, que assim “influenciado”, a desenvolveu em seu próprio modo. Seu primeiro romance, *Maíra*⁹, de 1976, foi precedido – e nela se fundamentou – por uma extensa e complexa obra antropológica que produziu. *Maíra*, ao apresentar visões diferenciadas sobre os índios a partir de si mesmos e dos brancos *civilizados*, possibilita o diálogo com uma gama variada de textos históricos e antropológicos, como exemplo, *Religião e Mitologia Kadiwéu* (de 1950), *Culturas e Línguas Indígenas do Brasil* (1957), *Uirá vai ao Encontro de Maíra* (1957), *Os Índios e a Civilização: a Integração das Populações Indígenas no Brasil Moderno* (1970). E também de outros trabalhos como, *A Fundação do Brasil* (1992; em colaboração com Carlos de Araújo Moreira Neto), e ainda, *O Povo Brasileiro: a formação e o sentido do Brasil* (1995), com destaque neste, para o capítulo “*Enfrentamento dos mundos*” (Cf.: COELHO, 2012). Darcy não seguiu o caminho trilhado por Freyre, mas este certamente lhe serviu de inspiração.

Considerações finais

Procuramos evidenciar sinteticamente aqui, a importância e implicações que se encontram em Darcy Ribeiro, na originalidade em que observa criticamente o continente latino-americano, e em especial o Brasil – particularmente em contato com a circularidade de ideias em seu período de exílio –, fazendo isto, por uma via própria. Sua interpretação das Américas não segue a versão do estrangeiro, do colonizador, do ocidental hegemônico. Interpreta a América Latina a partir de sua própria experiência e realidade, em consonância com as referências que aqui se destacaram antes dele, com as quais também aprendeu e o impulsionaram: como os já referidos Simón Bolívar, José Martí, Manoel Bomfim, ou Gilberto Freyre, e entre outros.

A postura de Darcy Ribeiro ao escrever suas obras é a de observador que compara e interpreta com o olhar dirigido ao trânsito do que foi e o que pode ser, atento ao lugar e à posição dos quais vê a realidade. Escreve com a consciência de advertir para a ameaça que paira sobre os países latino-americanos de recairmos na condição de povos explorados, uma vez que admite ser esse o projeto das classes dominantes (VAZ E SILVA, 2009).

Colocou-se a si mesmo, Darcy Ribeiro, não apenas como aquele que investiga objetivando alcançar uma constatação científica da realidade, isto não bastaria, mas tentou, tanto por meio do rigor científico quanto da tarefa ensaística, cumprir a responsabilidade que acreditava ter o intelectual com respeito ao contexto em que vive. Sua perspectiva antropológica, ou mesmo teórica, é comprometida com o humano e colocada a serviço dos povos que focaliza; que neste caso se refere à América Latina, e em particular – devo frisar – o povo brasileiro.

Elegemos, assim, Darcy Ribeiro como um dos autores de maior significado e relevância para a compreensão e interpretação sociocultural da América Latina. Primeiro, por demonstrar e legitimar a composição étnico-cultural dos povos americanos em suas obras – de modo emblemático em seus *Estudos de Antropologia da Civilização*. E segundo, por colocar em pauta, consistentemente, um projeto orientador e autônomo de unidade e composição de uma identidade latino-americana, que seja viável e realista a todos os cidadãos

⁹ Este livro, que em 1978, era considerado por Darcy seu “filho caçula”, se tornou sua obra preferida, ou em suas próprias palavras: “é meu xodó” (RIBEIRO, 1978, p. 21).

desta *Pátria Grande* (RIBEIRO, 1986). Elaborando e propugnando este ideário teórico e militante no decorrer de sua vida, em contato dinâmico com intelectuais, culturas e correntes teóricas apreendidas, de modo especial, na própria América Latina.

Referências

- AGUIAR, Ronaldo C. “Um livro admirável”. In.: BOMFIM, M. **O Brasil Nação**: realidade da soberania nacional. Rio de Janeiro: Topbooks, 1996. pp. 22-34.
- AGUIAR, Ronaldo C. **O rebelde esquecido**: tempo, vida e obra de Manoel Bomfim. Rio de Janeiro: Topbooks, 2000.
- BEHELLI, Ricardo S. **Nacionalismos anti-racistas**: Manoel Bomfim e Manuel Gonzalez Prada. São Paulo: LCTE Editora, 2009.
- BELLOTTO, Manoel L.; CORRÊA, Anna M. M. (orgs). **Bolívar**. Política – Coleção Grandes Cientistas Sociais, nº 40. São Paulo: Ática, 1983.
- BOLÍVAR, Simón. “Carta de Jamaica”; “Discurso de Angostura”. In.: ZEA, L. (Compilador). **Fuentes de la cultura Latinoamericana**. Tomo I. México: Fondo de Cultura Económica, 1993. pp. 17-32; 439-460
- BOMENY, Helena. **Darcy Ribeiro**: sociologia de um indisciplinado. Belo Horizonte: UFMG, 2001.
- BRUCE, Mariana. “Apresentação”. Dossiê Nuestra América. **Revista Contemporânea**. Rio de Janeiro, 2012, Ano 2, nº 2, p.1-5.
- BURKE, Peter. “Gilberto Freyre e a nova história”. **Tempo Social**. São Paulo, USP (SP) 1997, vol.9, n.2, pp. 1-12.
- CARVALHO, Eugênio R. de. “Um confronto entre Norbert Elias e as ideias americanistas de José Martí”. In.: ALMEIDA, J. de. (org.) **Caminhos da história da América no Brasil**: tendências e contornos de um campo historiográfico. Brasília: ANPHLAC, 1998. P. 65-77.
- COELHO, Haydée R. “A cultura na perspectiva de Darcy Ribeiro e Ángel Rama”. **Via Atlântica**, nº 8, Dezembro de 2005. pp. 164-183.
- COELHO, Haydée R. “Darcy Ribeiro: a questão indígena, representação literária e suas múltiplas interfaces”. **O Eixo e a Roda: Revista de Literatura Brasileira**, vol. 21, nº 2, Belo Horizonte (MG) UFMG, 2012. pp. 161-177.
- COELHO, Haydée R. “O Exílio de Darcy Ribeiro no Uruguai”. **Aletria**: Revista de Estudos de Literatura, v 6, Belo Horizonte: POSLIT/CEL, Faculdade de Letras da UFMG, 2002. pp. 211-225.
- DIETRICH, Wolfram. **Simão Bolívar e as guerras Latino-americanas de independência**. Porto Alegre:

Edições Globo, 1937.

DORATIOTO, Francisco. **Espaços nacionais na América Latina**: da utopia bolivariana à fragmentação. São Paulo: Brasiliense, 1994.

GERSTENBERGER, Debora. “Gilberto Freyre: um teórico da globalização?”. *História, Ciências, Saude - Manguinhos*. Rio de Janeiro, Fundação Oswaldo Cruz. 2014, vol.21, n.1, pp. 111-120.

GOMES, Candido A. **Darcy Ribeiro**. Recife: Editora Massangana, 2010.

GOTT, Richard. **Cuba**: uma nova história. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

LARRETA, Enrique R.; GIUCCI, Guilherme. **Gilberto Freyre uma biografia cultural**: a formação de um intelectual brasileiro: 1900-1936. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

LUCA, Tânia R. de. A Revista do Brasil (1916–1925) na História da Imprensa. **Travessia**. Revista de Literatura, UFSC, Ilha de Santa Catarina, jan.-jul., pp. 94-123, 1996.

LUCA, Tânia R. **Leituras, projetos e (re)revista(s) do Brasil**. São Paulo: Edt. UNESP, 2012.

MARTÍ, José. “Nuestra América”. In.: ZEA, L. (Compilador). **Fuentes de la cultura Latinoamericana**. Tomo I. México: Fondo de Cultura Económica, 1993. P.119-127.

MATTOS, André L. L. B. de. **Darcy Ribeiro**: uma trajetória (1944-1982). Campinas: Tese de Doutorado em Ciências Sociais, UNICAMP, 2007.

MIGLIEVICH-RIBEIRO, Adelia M. “Darcy Ribeiro e o *enigma Brasil*: um exercício de descolonização epistemológica”. **Revista Sociedade e Estado**, vol. 26, nº 2, Mai.-Ago. 2011. pp. 23-49.

MIGLIEVICH-RIBEIRO, Adelia M. “Intelectuais e Autoconsciência Latino-Americana: por uma crítica à razão ocidental”. **Realis**. Revista de Estudos AntiUtilitaristas e Pós-Coloniais. UFPE. Recife (PE), vol. 3, nº 2, pp. 55-73, 2013.

MIGNOLO, Walter D. **Histórias locais/ projetos globais. Colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar**. Belo Horizonte: Edt. UFMG, 2003.

PALLARES-BURKE, Maria L.; BURKE, Peter. **Repensando os trópicos**: um retrato intelectual de Gilberto Freyre. São Paulo: UNESP, 2009.

PIETRI, Arturo U. **La creación del Nuevo Mundo**. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

RIBEIRO, Darcy. “La cultura latinoamericana”. In.: ZEA, L. (Compilador). **Fuentes de la cultura Latinoamericana**. Tomo I. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

RIBEIRO, Darcy. "Manoel Bomfim, antropólogo". In.: BOMFIM, M. **América Latina: males de origem**. Rio de Janeiro: Topbooks, 2005. pp. 11-22.

RIBEIRO, Darcy. **América Latina: a Pátria Grande**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1986.

RIBEIRO, Darcy. **Confissões**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

RIBEIRO, Darcy. **Mestiço é que é bom!** Rio de Janeiro: Revan, 1997².

RIBEIRO, Darcy. **O Povo Brasileiro: a formação e o sentido do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

RIBEIRO, Darcy. **O Processo Civilizatório: etapas da evolução sócio-cultural**. Petrópolis: Vozes, 1978.

RIBEIRO, Darcy. **Ensaio Insólitos**. Porto Alegre: L&PM, 1979.

SANTOS, Boaventura de S. **Nuestra América: reinventando un paradigma**. Casa de las Américas, nº 237, 2004. [Disponível em: http://www.ces.uc.pt/myces/UserFiles/livros/158_Nuestra%20America-Casa%20de%20las%20Americas.pdf. Acessado em: 04/05/2014]

VAZ E SILVA, Neusa. **Teoria da cultura de Darcy Ribeiro e a filosofia intercultural**. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2009.

VELOSO, Mariza. **José Martí: modernidade e utopia**. Revista Sociedade e Estado. Vol. 26, nº 2. Maio/Agosto, 2011. p. 133-153.

OS AÇORIANOS NO ESPÍRITO SANTO: O LEGADO PORTUGUÊS NA FORMAÇÃO DA IDENTIDADE CAPIXABA

Fabiene Passamani Mariano - Doutoranda em História (PPGHI)

Apresentação do Tema:

As razões pessoais sempre me influenciaram no momento da escolha de um tema de pesquisa, assim, escolhi estudar um assunto que diz respeito à minha descendência açoriana e à formação da minha cidade - um tema pouco pesquisado até então, o que podemos notar claramente pela falta de fontes bibliográficas a respeito. Objetivando o aprofundamento dos meus estudos sobre a contribuição dos imigrantes açorianos na formação da identidade capixaba, por meio de uma abordagem historiográfica, será desenvolvida uma tese de doutorado em História Social das Relações Políticas, visando contribuir para o conjunto de pesquisas dedicadas à História do Espírito Santo.

A cidade de Viana, localizada na Região Metropolitana da Grande Vitória-ES, bem como os imigrantes açorianos que iniciaram o povoamento de seu território, nunca foram alvo de grandes investigações, tendo em vista que os registros documentais existentes foram pouco explorados e a produção historiográfica sobre o Espírito Santo sempre tratou esse tema de forma bastante genérica e superficial.

No Brasil do século XIX, a vinda de imigrantes portugueses, naturais das Ilhas dos Açores¹ foi um fenômeno determinado por decisões políticas da Coroa Portuguesa, que passou a adotar o povoamento como uma nova perspectiva para a ocupação do território brasileiro, visando impedir as invasões e a exploração das terras por outros países. Numericamente bastante considerável, os açorianos contribuíram no processo de construção do espaço brasileiro, especialmente no que tange à consolidação do povoamento das regiões de fronteira.

A capitania do Espírito Santo foi inserida nesse processo de ocupação do território brasileiro como parte do cenário de um novo momento político para o país, onde Viana se despontou como a única cidade capixaba a receber imigrantes açorianos em seu povoamento inicial. Tal especificidade justifica a relevância na realização de pesquisas historiográficas acerca da contribuição desses imigrantes para o desenvolvimento da capitania, considerando a compreensão do processo da vinda, instalação e fixação das famílias açorianas no Sertão de Santo Agostinho (atual cidade de Viana - ES), na primeira metade do século XIX.

Outra ação advinda dessa nova perspectiva política brasileira que merece destaque se refere à nomeação de Francisco Alberto Rubim da Fonseca e Sá Pereira² para governador da Capitania do Espírito Santo, no ano de 1812, permanecendo no cargo até 1819. Novaes [19--] relata: “por influência do Governador Rubim, trinta casais de açorianos dos que vieram aumentar a povoação branca do Brasil, foram encaminhados para a Capitania do Espírito Santo, pelo Intendente Geral da Polícia do Rio de Janeiro, Paulo Fernandes Viana”. Acrescenta Derenzi (1965) que Rubim se aproveitava politicamente de seu parentesco com Paulo

¹ O arquipélago dos Açores é um território pertencente a Portugal, formado por nove ilhas, que juntas somam uma área total de 2.333 Km². Localizado no oceano Atlântico, os Açores ocupam uma posição intercontinental que lhe confere uma centralidade muito peculiar e estratégica nas conexões entre o Velho e o Novo Mundo.

² A nomeação de Francisco Alberto Rubim da Fonseca e Sá Pereira para o cargo de governador, inaugura historicamente o primeiro governo do Espírito Santo independente do governo da Bahia (1812-1819).

Fernandes Viana, explorando tal circunstância em benefício de sua administração. De acordo com Carvalho:

Nota-se que no final do século XVIII e início do XIX, novas perspectivas ressurgem no sentido de tornar a Capitania espírito-santense mais produtiva e lucrativa para a Coroa. [...] Com a designação real para melhor se aproveitar as terras capixabas, o primeiro governador nomeado, abre o século XIX com uma administração que primava pelo desenvolvimento econômico. Parece justificável, portanto, compreender que, a entrada desse século representava novos horizontes para a Capitania do Espírito Santo (2008, p.40 e 41).

As primeiras famílias açorianas chegaram à capitania do Espírito Santo em novembro de 1812, porém só foram encaminhadas para o Sertão de Santo Agostinho em fevereiro de 1813. Para viabilizar a instalação desses imigrantes, o governo distribuiu terras e outros incentivos para o desenvolvimento da produção agrícola (especialmente no que se refere ao cultivo de linho e trigo). Cabe ressaltar que o povoado recebeu o nome de Viana em homenagem ao intendente de polícia, Paulo Fernandes Viana, tio e protetor de Rubim, do Espírito Santo e da colônia, que se fundava sob seu patrocínio (DERENZI, 1965).

A contribuição histórica dos açorianos na formação da identidade capixaba se efetiva a partir da compreensão de questões fundamentadas em processos políticos locais, nacionais e internacionais, ocorridos nas primeiras décadas do século XIX. Nesse recorte temporal, alguns acontecimentos tendem a assumir uma função de “fio de Ariadne” no que tange a respostas para alguns hiatos na historiografia do Espírito Santo, onde inicialmente podemos citar: a vinda da Família Real Portuguesa para o Brasil (1808); a chegada e a instalação dos imigrantes açorianos no Espírito Santo (1812 – 1814); a construção da Igreja de Nossa Senhora da Conceição (1815 – 1817) e a realização das Festas do Divino Espírito Santo em Viana (herança cultural e religiosa dos imigrantes açorianos, que teve início naquela localidade, no ano de 1817).

IMIGRAÇÃO AÇORIANA – Brasil, Espírito Santo, Viana

O objetivo geral desta pesquisa remete à investigação do processo de povoamento do interior do Espírito Santo, ocorrido no início do século XIX, visando à compreensão do processo de instalação e fixação, bem como os principais motivos que culminaram na vinda de famílias portuguesas, naturais das Ilhas dos Açores, para o Sertão de Santo Agostinho - atual cidade de Viana - entre os anos de 1812 a 1814. Para tanto, realizaremos a análise da tríade Motivação-Instalação-Fixação dos açorianos no Espírito Santo em suas especificidades e as importantes contribuições sociais, econômicas e políticas decorrentes desse processo. Também será analisada a perspectiva política imposta pela Coroa Portuguesa, bem como o posicionamento e as ações do Governador Francisco Alberto Rubim no contexto do povoamento do interior da Capitania do Espírito Santo.

Impulsionados não somente por seu espírito aventureiro e pelas políticas de incentivo da Coroa Portuguesa, os açorianos tinham muitos motivos para emigrar: as catástrofes sísmicas e vulcânicas; a existência de uma superpopulação e a fome que assolava os Açores por consequência do subdesenvolvimento da agricultura e da excessiva concentração da propriedade. O crescimento demográfico aumentou ainda mais a disputa pelo acesso a uma vida digna nos Açores e a maioria dos açorianos que se deslocou para o Brasil era de camada social muito baixa, com raríssimas exceções. Segundo Fortes (1999), mesmo tendo recebido terras e outros incentivos para emigrarem para o Brasil, os ilhéus continuaram vivendo, durante

muito tempo, sob péssimas condições.

Os primeiros casais açorianos emigraram para o Brasil no início do século XVII, tendo as capitanias de Santa Catarina e Rio Grande do Sul como os principais destinos neste país. Ainda no século XVII, as capitanias do Maranhão e do Pará também receberam casais açorianos para o povoamento de seus territórios, posto que a preocupação da época fosse a garantia do controle do território através do povoamento nas regiões de fronteira. No século XVIII, novamente muitos ilhéus foram direcionados para o litoral de Santa Catarina e do Rio Grande do Sul e alguns casais açorianos encaminhados para o Amapá.

No decorrer dos séculos XVIII e XIX, com o aumento do fluxo imigratório, os destinos dos açorianos no Brasil se diversificaram ainda mais. Nessa perspectiva, os ilhéus foram distribuídos pela Região Norte (Amazonas), Região Sudeste (Rio de Janeiro, São Paulo, Minas Gerais e Espírito Santo) e Região Nordeste (Maranhão, Paraíba). Por fim, a partir do século XX, a imigração açoriana continuou existindo de forma considerável até o estabelecimento das medidas restritivas de imigração, instituídas pelo governo de Getúlio Vargas, quando houve grande redução na entrada de imigrantes de qualquer nacionalidade no Brasil.

Existe uma divergência acerca da categoria na qual os açorianos se enquadram quando emigram para território brasileiro. Alguns estudos definem a vinda dos mesmos para o Brasil - nos períodos anteriores à independência brasileira - como um mero deslocamento, considerando o fato de que os Açores e o Brasil estavam submetidos a uma mesma responsabilidade administrativa, ou seja, à Coroa Portuguesa. Para tanto, no desenvolvimento da pesquisa serão analisados e confrontados os conceitos de Migração, Imigração, Emigração, Colonização, Povoamento e outros que se destinam a nomear o processo da vinda dos açorianos (portugueses) para o Brasil, antes de 1822.

Klein, ao descrever a vinda de portugueses para o Brasil, utiliza apenas termos advindos do verbo migrar, remetendo à ideia de deslocamento dentro de um mesmo território: “Enquanto nos dois séculos até 1700, haviam migrado para o Brasil cerca de cem mil portugueses, somente no século XVIII migraram cerca de 400 mil” (1999, p.19). Tal hipótese, ao considerar os portugueses apenas como migrantes, não leva em consideração o fato de que os açorianos, ao se deslocarem para o Brasil, encontraram aqui condições muito antagônicas em relação à geografia, ao clima, aos modos de subsistência e à cultura (europeia) de seu local de origem.

Entretanto, neste estudo, adotaremos o termo “imigrante” para designar os açorianos, que participaram do processo imigratório instituído pela Coroa Portuguesa para o povoamento da Capitania do Espírito Santo, por considerá-los pioneiros dentre os demais povos europeus que se instalaram na região, de forma semelhante ao pensamento apresentado por Cilmar Franceschetto (coordenador do “Projeto Imigrantes”, do Arquivo Público Estadual do Espírito Santo):

O projeto tem 1812 como referência de data inicial porque em dezembro daquele ano chegou a então Capitania do Espírito Santo um grupo de 32 colonos, de um total de 250, oriundos das Ilhas dos Açores, para ocupar lotes na Colônia Agrícola de Santo Agostinho, atual município de Viana. Este foi o primeiro empreendimento oficial de colonização agrícola no Brasil por meio de mão-de-obra familiar imigrante. Alguns historiadores, equivocadamente, não consideram esse importantíssimo fato histórico por não considerar os açorianos como estrangeiros pois, na ocasião, juntamente com os brasileiros, estavam sob o domínio de uma

Entendemos por imigração, o movimento de entrada temporária ou definitiva de pessoas em outro país, podendo ocorrer por diversos motivos, sejam eles sociais, econômicos ou políticos, com a principal intenção de trabalho e melhoria nas condições de vida. De uma forma geral, podemos constatar que as ações empreendidas para o processo de imigração, modificaram as estruturas sociais, econômicas, culturais e políticas do Brasil, tornando-as mais dinâmicas e complexas, no sentido que, a cada nova nacionalidade inserida no país, novas técnicas, linguagens, práticas religiosas, usos e costumes eram somados ao nosso contexto sociocultural.

Visando compreender a contribuição dos açorianos para a formação da identidade capixaba, faz-se necessária e indispensável a leitura e a transcrição de um grande quantitativo de documentos oficiais referentes à administração da Capitania, entre os anos de 1808 e 1821, no sentido de averiguar as possíveis causas e consequências de todo esse processo nas relações sociais, econômicas, políticas e culturais estabelecidas no Espírito Santo, sendo este recorte ainda pouco pesquisado e analisado. Acreditamos que a análise minuciosa dos determinantes desse processo político de ocupação de território possibilitará o conhecimento das peculiaridades ocorridas na capitania, a partir do estabelecimento de relações comparativas entre o Espírito Santo e outras localidades que também receberam açorianos, sob condições semelhantes, em seus processos de povoamento.

Acreditamos que a realização de estudos dessa natureza contribui efetivamente para o surgimento de um novo panorama, a partir do desenvolvimento de práticas historiográficas livres dos discursos tradicionais, que tanto insistem em rotular o Espírito Santo do período colonial como um território abandonado, sem ao menos considerar a existência de uma sociedade ativa e produtiva. Ao contrário, houve uma intensa movimentação da capitania durante o período inicial do “oitocentos”, sendo esse recorte temporal considerado como de extrema relevância histórica para a formação tão peculiar da sociedade capixaba.

O estudo proposto irá primar pela análise e compreensão da contribuição dos açorianos no povoamento do interior da capitania do Espírito Santo e, sob esta ótica, tentar estabelecer novos parâmetros acerca da sociedade capixaba no período referenciado. Ao analisar o processo de fixação dos imigrantes açorianos em solo capixaba, considerando suas adaptações necessárias à subsistência e as estratégias de inserção nos diversos segmentos da dinâmica do território povoado, irá contribuir efetivamente para a elucidação de questões pertinentes a esse período pouco pesquisado em nossa produção historiográfica. Em seus objetos e objetivos também serão analisadas algumas questões específicas ligadas à memória, à identidade e à valorização do patrimônio cultural (material e imaterial) da cidade de Viana no contexto sociocultural capixaba.

Ainda no tocante ao desenvolvimento desta pesquisa, o estudo regional - inserido no contexto global da história do Brasil – nos auxiliará em sua capacidade de considerar as peculiaridades locais enquanto propicia a correlação entre os setores estruturais que definem o contorno do objeto a ser estudado, no recorte temporal escolhido. De acordo com Carvalho (2008, p.13): “As iniciativas historiográficas referentes

³ PROJETO IMIGRANTES do Arquivo Público do Estado do Espírito Santo – APEES. Disponível em: <<http://www.ape.es.gov.br/imigrantes>>. Acesso em: 20 julho 2014.

ao estudo da história do Brasil vêm, nas últimas décadas, se especializando e questionando cada vez mais, o modelo explicativo fixo e homogêneo para todo o Brasil". Acerca dos estudos locais, nos apoiaremos nos trabalhos realizados pelo memorialista Heribaldo Lopes Balestrero, considerando suas limitações para nossa análise, tendo em vista que o mesmo não era um historiador de ofício.

Considerações Sobre os Estudos do Movimento Migratório

De uma forma objetiva, a história consiste em fatos, memórias, ideias, abstrações e comportamentos. Considerando a pluralidade encontrada na maioria dos estudos relacionados aos movimentos migratórios, ressaltamos que em cada comunidade, estão presentes diferentes traços socioculturais, assim como inúmeras relações entre eles. Diante disso, acreditamos que os estudos interdisciplinares se apresentam como os mais adequados ao atendimento das proposições desse tipo de pesquisa, pelo fato de possibilitar uma ampla abordagem, a partir do diálogo entre a história e outras vertentes das ciências sociais. Para tanto, revisitaremos alguns autores que contribuíram na elucidação de algumas questões pertinentes às pesquisas dessa natureza.

Em seus estudos sobre a imigração em massa para a América Latina, Boris Fausto (1999), considera que, por muitos anos, os estudos sobre a imigração avançaram de forma compartimentada, pois os especialistas se limitaram ao desenvolvimento de estudos relativos aos seus respectivos países. Recentemente, tal isolamento começou a cair em desuso, em razão do entendimento da necessidade de ampliação do quadro a ser estudado, permitindo assim, uma análise mais abrangente entre semelhanças e diversidades nos processos migratórios.

Ao discorrer sobre o interesse tardio dos estudos brasileiros sobre a imigração, Fausto apresenta como elementos explicativos desse retardamento a preferência sobre questões referentes à população negra – por estar indissolúvelmente ligada, no contexto brasileiro, ao processo de transição das relações de trabalho - e ao impacto advindo de uma questão correlata, mas diversa, que é a migração interna. Sobre a abordagem do tema da imigração europeia para o continente americano, indica que o mesmo pode ocorrer a partir de enfoques bastante diversos:

[...] os estudos sobre a imigração, sob as mais diferentes formas e conteúdos, ganharam crescente impacto, nos últimos quinze anos. Entre outras razões que explicam esse florescimento, destaco a crise dos grandes modelos explicativos do processo histórico, deixando espaço para novas perspectivas (FAUSTO, 1999, p. 12).

Ainda sobre os enfoques adotados pelos estudos migratórios, Fausto acrescenta:

Por exemplo, é frutífero, de um lado, dar ênfase a uma abordagem estrutural, buscando melhor compreender as raízes mais profundas de um movimento migratório transoceânico de dimensões até então desconhecidas, tanto no que diz respeito às condições socioeconômicas existentes na Europa e no continente asiático quanto nos países de recepção. De outro lado, é igualmente frutífero adotar um enfoque micro-histórico, acompanhando-se trajetórias familiares, nas duas pontas da cadeia migratória. A temática dos estudos mostra-se também bastante ampla, tendo-se voltado, nos últimos anos, com preferência, para questões acerca da construção de novas identidades e dos graus de integração nos países receptores (1999, p.9 e 10).

Herbert Klein (1999), por sua vez, afirma que as migrações envolvem o peso dos fatores de expulsão ou de atração e a maneira como se equilibram. Além disso, a formação social, econômica, política e cultural dos países envolvidos no processo é de grande importância para as análises, tendo em vista que os

imigrantes, em sua maioria, não têm interesse em abandonar suas casas, nem suas comunidades. Se pudessem escolher, a maioria deles permaneceria em seus locais de origem.

Ainda sobre o tema da repulsão ou atração, Costa Leite (1999) reflete que o mesmo não deve ser visto como um exercício de seleção de um fator em detrimento ao outro, pois, nem a atração, nem a repulsão podem existir em termos absolutos, elas se definem uma em relação à outra. Assim, cabe ressaltar que “as migrações não acontecem em função exclusiva da necessidade ou da oportunidade, mas, sim, da conjugação, sem situações concretas, da necessidade com a oportunidade” (LEITE, 1999, p.183).

Questões étnicas, relações de família e condições de trabalho também são fatores decisivos nos processos de migração e adaptação dos imigrantes:

Uma vez que as condições econômicas constituem o fator de expulsão mais importante, é essencial saber por que mudam as condições e quais são os fatores responsáveis pelo agravamento da situação crítica que afeta a capacidade potencial dos emigrantes de enfrentá-la. Nessa fórmula, três fatores são dominantes: o primeiro é o acesso à terra e, portanto, ao alimento; o segundo, a variação da produtividade da terra; e o terceiro, o número de membros da família que precisam ser mantidos (KLEIN, 1999, p.14).

A atração migratória foi sentida de forma diferente em cada região e eram diversos os fatores responsáveis pela apreensão, considerando as diferenças individuais e de grupos, o sexo, a idade, a situação familiar, o grau de instrução e as habilidades profissionais. Segundo Costa Leite (1999), dentre as diferentes motivações podemos distinguir três grupos principais de emigrantes, classificados de acordo com objetivos relacionados à: carreira, obtenção de rendimento complementar temporário e resposta a uma situação de grande crise no país de origem. Tendo em vista tal classificação, podemos considerar, num primeiro momento, a emigração açoriana como uma emigração de crise, onde a descrição se refere a “[...] emigrantes que embarcavam em grupos familiares. A decisão de partir com toda a família era uma decisão drástica, que implicava geralmente uma situação econômica muito difícil, sem horizonte de regresso” (LEITE, 1999, p.194).

As grandes migrações dos séculos XIX e XX, responsáveis pela chegada de mais de dois terços dos imigrantes na América, apresentavam em si, uma combinação dos três fatores supracitados. Podemos afirmar ainda que o fator demográfico muito influenciou tais migrações, tendo em vista a redução progressiva das taxas de mortalidade e a manutenção de altos índices de natalidade, o que pressionou enormemente o setor agrícola de grande parte dos países europeus. Assim, em atendimento às crescentes demandas alimentares, houve uma mudança nos métodos tradicionais de arrendamento, cultivo e produção:

[...] a supressão dos tradicionais direitos de acesso à terra e outros instrumentos foram usados para a criação de unidades econômicas viáveis. Isso implicou na perda por muitos camponeses de seus direitos à terra, os quais foram forçados a trabalhar para outros. O aumento de produtividade e a crescente mecanização da agricultura europeia significaram menor necessidade de mão-de-obra, exatamente num momento em que surgia um excedente de força de trabalho. Em virtude da falta de apoio governamental, a fome passou a ser uma séria ameaça às populações sem terra ou que possuíam terras limitadas (FAUSTO, 1999, p.15).

Todos esses fatores somados desencadearam sérias dificuldades econômicas para um grande número de camponeses europeus. No começo, a própria Europa absorvia os camponeses expulsos da terra através do trabalho migratório temporário, por ocasião do crescimento da população urbana europeia. No entanto,

como tais oportunidades eram limitadas, o Hemisfério Ocidental passa a se apresentar como uma considerável possibilidade de escapar das crescentes limitações impostas nos mercados de trabalho da Europa. Sobre este aspecto afirma Klein:

Desde o início, o Hemisfério Ocidental era exatamente o oposto da Europa em termos do relacionamento terra-trabalho. Na Europa, a terra era cara e a mão-de-obra, barata. Na América, a terra era abundante e estava disponível. Entretanto, a mão-de-obra era escassa; portanto, cara (1999, p.15).

Tendo em vista que a manutenção das colônias era algo muito dispendioso e difícil para todas as nações europeias, era necessário que essas sociedades coloniais exportassem para o mercado internacional a fim de garantir sua sobrevivência. Dessa forma, a constante necessidade de exportações, destinadas, em sua maioria, a suprir o mercado europeu, significava que a oferta de mão-de-obra era sempre pequena em todos os países europeus que colonizaram a América. A possibilidade de obtenção de terras na América (que eram consideravelmente mais baratas em comparação com os padrões europeus), também foi um importante fator de atração para os imigrantes. Costa Leite afirma que “No contexto europeu, num país atrasado do ponto de vista econômico e demográfico como Portugal, a emigração marcou uma tendência crescente” (1999, p.180).

A emigração, geralmente, sempre foi encarada sob um aspecto negativo, onde a saída de um grande número de pessoas apresenta-se como um claro sinal das insuficiências nacionais, bem como uma perda de recursos humanos. Além disso, no caso específico de Portugal, esse sentimento negativo era potencializado pela noção de decadência concretizada a partir do distanciamento relativo aos países industrializados.

Afirma Leite (1999) que, de uma forma geral, cerca de 50% dos imigrantes conseguiam retornar aos seus países com suas poupanças, alcançando o objetivo de viver sob uma condição financeira melhor. Para a outra metade, na medida em que eram assimiladas novas culturas e economias - em virtude da acumulação de riquezas – o desejo dos imigrantes era alcançar a mobilidade social e em virtude desse fato e também do desejo de aculturação no país de recepção, mandavam buscar suas famílias em Portugal para junto delas permanecer definitivamente no Brasil.

O dinheiro dos emigrantes e o retorno de gente experimentada e amadurecida pelo conhecimento do mundo para além de sua aldeia serve para lembrar que a emigração, e certamente a emigração oitocentista de Portugal para o Brasil, não era um movimento de sentido único, antes estabelecendo complexas relações dos dois lados do Atlântico (LEITE, 1999, p. 196).

Quando as terras que se pretendia ligar em termos migratórios não possuíam vínculos comerciais ou afinidades culturais, o trabalho era redobrado no sentido de empreender muitos esforços, que iam desde o recrutamento dos emigrantes até o transporte, ao passo que a emigração de portugueses para o Brasil, em comparação com outros fluxos migratórios, pode ser considerada mais natural, mesmo que tenha sido do tipo dirigida. As semelhanças culturais entre os dois países e o uso da língua portuguesa sempre atuaram como agentes facilitadores da inserção do imigrante no trabalho, especialmente quando o mesmo exigia o contato com o público.

Sobre o aspecto cultural, facilitador das relações de migração entre Portugal e Brasil, consideramos que a história cultural poderá nos auxiliar imensamente nos diferentes modos de observação a respeito da

análise do processo de fixação dos açorianos no Espírito Santo, em seus diversos aspectos e particularidades, tendo em vista que a mesma apresenta uma ampla abrangência porque engloba os modos comuns e apreendidos da vida, transmitidos pelos indivíduos e grupos, em convívio social.

Como base para esta pesquisa, também utilizaremos como referência os estudos de Roger Chartier, um dos maiores representantes da História Cultural. Sua obra se baseia na interpretação de fatos históricos, priorizando a utilização de metodologias que dialogam com outras ciências humanas (antropologia, psicologia, linguística, geografia, economia e principalmente a sociologia). Suas pesquisas culminaram numa forma evoluída da história cultural: a “Nova História Cultural” ou a “História das Mentalidades”, abrindo caminhos para estudos históricos mais abrangentes e variados, tendo em vista que surgiu a partir do esgotamento dos modelos teóricos globalizantes, nos quais o historiador era refém da busca da verdade.

Ao invés de adotar o manejo dos fatos históricos, Chartier (1990) adota uma história problematizadora do social e dos modos de viver, sentir e pensar. Apresenta-nos uma história concebida com estruturas em movimento, considerando a cultura como um conjunto de significados partilhados e construídos pelos homens na tentativa de explicar o mundo, revelando uma especial aproximação com o informal e com análises historiográficas alternativas para a investigação histórica, resultando em caminhos diferentes dos que foram traçados pelas abordagens tradicionais, onde o dimensionamento da cultura é valorizado em termos de classes sociais. Propõe um conceito de cultura como prática social, sugerindo para seu estudo as categorias de representação e apropriação. Para ele, representar significa “estar no lugar de”, sendo a presentificação de um ausente. O objetivo central do conceito de representação é trazer para o presente o ausente vivido, podendo assim interpretá-lo: “construir uma história social das interpretações, remetidas para suas determinações fundamentais que são o social, o institucional e, sobretudo, o cultural” (CHARTIER, 1990, p.26).

Com relação aos estudos dedicados à sociedade, consideramos como de fundamental importância a contribuição de Norbert Elias (1994), ao definir que os indivíduos que a compõem são atores de uma dinâmica que assume diversas perspectivas numa mesma estrutura, o que nos possibilita afirmar que uma sociedade permanece em constante transformação porque é formada por indivíduos não estanques. Sua constatação também nos aponta para a relevância de estudarmos os inventários e os testamentos, além de outros documentos particulares, pois, ao traçarmos paralelos com outras fontes documentais de mesma época e assuntos correlatos, os mesmos poderão oferecer pistas sobre nosso objeto de estudo.

Ao propiciar o encontro de pesquisas interdisciplinares direcionadas ao estudo local, agregando-as às metodologias de análise de fontes primárias, é possível consolidar uma produção historiográfica capaz de suprir as necessidades geradas a partir da reprodução longínqua do emprego de um único modelo para tentar explicar a história do Espírito Santo, ou seja, a partir da História de todo território brasileiro, que não considera as especificidades locais. Dessa forma, a elaboração de estudos que se dediquem a investigar a história local passa a significar um enorme ganho, considerando os distintos aspectos e estruturações regionais existentes, evitando as generalizações que desqualificam o procedimento investigativo.

Os estudos regionais passaram ganhar mais espaço nos meios acadêmicos pela possibilidade de

complementar o entendimento de outras realidades, a partir da ótica da especificidade do objeto e de experiências em comum, num âmbito mais generalizado. Para os estudos regionais brasileiros, tomaremos como base as contribuições de Sérgio Nadalin (2003), que propõe um estudo sobre a História do Brasil que enfatize as migrações e o povoamento a partir do estudo de caso. Assim acreditamos ser possível o desenvolvimento de uma análise mais segura, por considerar as particularidades advindas dos aspectos regionais, bastante evidenciados durante o regime colonial. Seu foco está concentrado na população e em suas relações com a economia, a cultura, a geografia e as estruturas sociais. Afirmo Nadalin (2003) que, mesmo ao realizar um estudo de caso, onde a regionalização da pesquisa histórica se apresenta como essencial para a compreensão das singularidades locais, as características gerais não devem ser descartadas para a análise e a compreensão do todo, tendo em vista as semelhanças nas estruturas sociais e políticas que abarcam todo o território brasileiro durante o período colonial.

Metodologia E Fontes

Esta pesquisa será segmentada em três diferentes eixos, tendo em vista o melhor desenvolvimento de cada um deles e o esclarecimento de limites e potencialidades que o tema abordado poderá nos proporcionar. Nesse momento inicial, o levantamento preliminar das fontes bibliográficas e documentais se apresenta como um requisito de grande importância para situar o nível de debates que o assunto abordado é capaz de suscitar.

No primeiro eixo será realizada uma análise acerca dos condicionantes internos e externos que influenciaram o processo de povoamento da Capitania do Espírito Santo, situando-o o contexto histórico brasileiro do início do século XIX, objetivando a compreensão do cenário local em relação ao global. Também será analisado e discutido o panorama administrativo brasileiro com relação às políticas implementadas pela Coroa Portuguesa, inserindo a Capitania do Espírito Santo no contexto da política imigratória instituída no Brasil. O segundo eixo será dedicado às discussões relativas à instalação de açorianos no Brasil no período anterior à independência e sua efetiva contribuição para o povoamento e o desenvolvimento da Capitania do Espírito Santo. Analisaremos, no terceiro eixo, o povoamento do Sertão de Santo Agostinho (Viana), evidenciando as etapas desse processo e suas principais motivações, abordando desde a chegada dos açorianos, passando pela instalação e adaptação dos mesmos a essa nova realidade geográfica, política, econômica, social e cultural.

A fim de conhecer a problemática dos locais e sujeitos envolvidos neste estudo e melhor compreender a inter-relação entre eles, realizaremos uma pesquisa de abordagem qualitativa. Para tanto, trabalharemos com a realidade não quantificada, pois o assunto envolve vários significados, motivos, aspirações, crenças, valores e atitudes. Acerca dos procedimentos técnicos, a prática metodológica adotada será o estudo de caso, pois o mesmo propiciará um detalhamento capaz de permitir o seu amplo conhecimento, contemplando assim um registro e uma análise de informações mais profundas acerca da realidade dos atores sociais em seu próprio contexto. A técnica de coleta de dados se dará por meio de pesquisa bibliográfica, documental, iconográfica, consulta de bancos de dados e documentos disponibilizados na internet, entre outros. Considerando que o levantamento e a análise das fontes são destinados à quantificação e à qualificação dos dados obtidos, os mesmos possibilitarão a reconstrução das redes de sociabilidade nas quais os açorianos estavam inseridos na capitania do Espírito Santo.

Para o desenvolvimento desta pesquisa utilizaremos fontes primárias de cunho cartorial, bem como memórias estatísticas, cartas, documentos religiosos e documentos oficiais. O corpo documental oficial, sob a guarda do Arquivo Público do Estado do Espírito Santo (Fundo Governadoria, data-limite: 1770-1950), será, para esta pesquisa, a principal fonte primária acerca das informações produzidas pela administração colonial estabelecida pela Coroa Portuguesa no Espírito Santo. O Fundo Governadoria é um acervo composto por correspondências recebidas e expedidas pela governadoria, cartas régias, cartas de sesmarias e outros documentos. Analisaremos especificamente quatro séries desse Fundo: Série Accioly, Novas Séries, Série 751 Livros e Série Correspondências.

Também serão consultados e analisados os documentos existentes no Arquivo Público do Município de Viana, os documentos da Paróquia de Viana que ficam sob a guarda da Mitra Diocesana de Vitória e as memórias estatísticas. As memórias estatísticas eram confeccionadas pelos próprios governadores das capitanias, pelos presidentes das províncias, sendo enviadas ao Governo Geral. Trata-se de relatórios obrigatórios que continham informações relevantes à administração, tais como: número de habitantes, economia, geografia, política e outras questões de cunho social.

Cabe destacar que pelo motivo dos documentos oficiais, em sua maioria, serem de autoria de políticos, nossa análise levará em consideração o fato de que os mesmos podem representar uma realidade baseada num discurso político vigente na época. Desta forma, é de extrema importância que os relatores de cada fonte trabalhada sejam identificados e assim, conhecendo sua posição no contexto histórico da capitania, conseguiremos identificar as principais motivações em seu relato acerca da situação da Capitania. De acordo com as considerações de Costa Leite,

Posto que os imigrantes só raramente contam a sua história ou aparecem nos debates públicos sobre a emigração, as fontes mais abundantes e mais facilmente acessíveis sobre a emigração são geralmente elaboradas por outros – políticos, burocratas, diplomatas – com interesses próprios a defender. São raros os esforços de simpatia, no sentido de tentar compreender os emigrantes do ponto de vista das suas próprias dificuldades e oportunidades (1999, p.181).

Após a adequação das informações coletadas, a partir das fontes empíricas e análise do material, as mesmas serão confrontadas com a realidade descrita pelos materiais historiográficos pesquisados, garantindo que as principais obras, teses, artigos, pesquisas e outros documentos referentes ao Espírito Santo no Período Joanino do Brasil Colonial tenham sido consultados e analisados. Assim, o cruzamento dos dados advindos da análise de documentos será, sempre que houver pertinência, confrontado com a historiografia dedicada à história do Espírito Santo num contexto local, regional e global de mesmo recorte temporal.

Referências Bibliográficas

ABREU, R.; CHAGAS, M. **Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos**. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

APALHÃO, J. A.; ROSA, V. M. P. **Da Emigração à aculturação: Portugal insular e continental no Quebeque**. Angra do Heroísmo: Coleção Diáspora, 1980.

BALESTRERO, Heribaldo Lopes. **Subsídios para o estudo da geografia e da história do município de**

Viana. Vitória: [s.n.], 1951.

BARROSO, Vera Lúcia Maciel (Org.). **Açorianos no Brasil: história, memória, genealogia e historiografia.** Porto Alegre: EST, 2002.

CARVALHO, Enaile Flauzina, 1977- C331p **Política e economia mercantil nas terras do Espírito Santo (1790 a 1821)** / Enaile Flauzina Carvalho. – 2008. 160 f. : il.

CHARTIER, Roger. **História cultural: entre práticas e representações.** Lisboa: Difel, 1990.

DERENZI, Luiz Serafim. **Biografia de uma ilha, Vitória: Prefeitura Municipal de Vitória; Secretaria Municipal de Cultura e Turismo,** 1965.

ELIAS, Norbert. **A sociedade dos indivíduos.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

FARIAS, Vilson Francisco. **Dos Açores ao Brasil meridional: uma viagem no tempo.** Florianópolis: [s.n.], 1998.

FAUSTO, Boris (Org.). **Fazer a América – a imigração em massa para a América Latina.** São Paulo: EDUSP, 1999.

FORTES, João Borges. **Os casais açorianos: presença lusa na formação do Rio Grande do Sul.** 3.ed. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1999.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas.** Rio de Janeiro: LTC, 2011.

GOMES, Angela Maria de Castro. **Histórias de imigrantes e de imigração no Rio de Janeiro:** Ed. 7 Letras, 2000.

KLEIN, Herbert S. **Migração internacional na história das Américas.** In: FAUSTO, Boris (Org.). **Fazer a América – a imigração em massa para a América Latina.** São Paulo: EDUSP, 1999. P.13-31.

LE GOFF, Jacques. **História e memória.** Tradução: Bernardo Leitão. 3. ed. Campinas, SP: Edunicamp, 1994.

LEAL, João. **Açores, EUA, Brasil: imigração e etnicidade.** Açores: Nova Gráfica, 2007.

LEITE, Joaquim da Costa. **O Brasil e a emigração portuguesa (1855-1914).** In: FAUSTO, Boris (Org.). **Fazer a América – a imigração em massa para a América Latina.** São Paulo: EDUSP, 1999. P. 177-200.

MARTINS, Ismênia de Lima. **Migrações históricas culturais e trajetórias.** [S.l.]: Expressão e Arte, 2010.

MARTINS, I. L.; HECKER, A. **E/imigrações questões e inquietações.** [S.l.]: Expressão e Arte, 2013.

- NADALIN, Sérgio Odilon. A **população no passado colonial brasileiro: mobilidade versus estabilidade**. Rio de Janeiro: Topoi, v. 4, n. 7, Jul-Dez. 2003. pp. 222/275.
- NOVAES, Maria Stella de. **História do Espírito Santo**. Vitória: Fundo Editorial do Espírito Santo, [19--].
- OLIVEIRA, José Teixeira de. **História do estado do Espírito Santo**. 3. ed. Vitória: Arquivo Público do Estado do Espírito Santo. Secretaria de Estado da Cultura, 2008.
- OLIVEIRA, Lúcia Lippi. **Cultura é patrimônio: um guia**. Rio de Janeiro: FGV, 2008.
- PROJETO IMIGRANTES do Arquivo Público do Estado do Espírito Santo – APEES. Disponível em : <<http://www.ape.es.gov.br/imigrantes>>. Acesso em: 20 julho 2014.
- RODRIGUES, Ondina Antônio. **Imigração portuguesa no Brasil**, volume 5 de Série Resumos. [S.l.]: Memorial do Imigrante, 1999.

EM BUSCA DE UMA IDENTIDADE: DIFICULDADES ENFRENTADAS POR CRIANÇAS BRASILEIRAS NO JAPÃO

Gisele Silva Prado¹

Resumo: Este trabalho pretende investigar como se desenvolve a socialização e a formação da identidade em crianças brasileiras no Japão, e sua inserção na sociedade em que vivem.

O interesse pelo tema deu-se em razão do confronto com a realidade desse público durante 14 anos de residência no referido país.

Durante a década de 1980, deu-se início o movimento migratório no Japão conhecido como *dekassegui*, sendo este designado para os descendentes de japoneses, brasileiros imigrantes, que buscam melhores condições econômicas. No final do ano de 2007, o número de brasileiros registrados no Japão chegou cerca 320 mil pessoas. O número de crianças também aumentou e muitas nasceram no Japão. Com a crise de 2008 e após os desastres naturais em 2011 a população caiu, embora ainda represente, segundo o Ministério das Relações Exteriores a segunda maior comunidade brasileira no exterior, com o número de 175.410 residentes no território japonês.

Diante de uma comunidade tão expressiva e recorrentes dificuldade de socialização é necessário observar como se desenvolvem as relações entre as crianças brasileiras imigrantes, e a sociedade em que vivem, as barreiras que dificultam o processo de socialização e inserção na comunidade.

Palavras-chave: imigração; educação; identidade.

Introdução

O presente trabalho tem como tema, o estudo sobre a socialização e formação da identidade de crianças brasileiras residentes no Japão, estudantes em escolas japonesas.

Através de práticas diárias e convivência em sociedade foi observado que por vezes a socialização das crianças não ocorre naturalmente em um primeiro momento, seja pelas diferenças culturais, dificuldades de comunicação ou comportamento.

O objetivo é investigar as marcas do processo migratório na formação da identidade e como se desenvolvem as relações interpessoais em crianças brasileiras residentes no Japão, bem como sua inserção na sociedade em que vivem. Busca-se detectar as dificuldades na interação com a sociedade, identificando quais os problemas ou barreiras que possam dificultá-la e propor possíveis soluções ou meios para facilitar a socialização dessas crianças, evitando assim que sejam socialmente estigmatizadas como “*Gaijin*”, termo pejorativo utilizado para rotular estrangeiros.

Se faz necessário uma contextualização histórica afim de verificar que fatores contribuíram no Japão pós guerra para a formação de uma sociedade nacionalista e o papel social da escola na reprodução destes conceitos. Van Velsen (1987) em análise situacional e estudo de caso detalhado, nos diz que por vezes, ao delimitar o objeto de estudo, faz-se necessário uma contextualização histórica, afim de que seja possível uma melhor compreensão acerca da situação apresentada.

Sendo assim, será realizada a análise do contexto histórico do desenvolvimento cultural japonês, tendo como referencial teórico os autores Sakurai (2007), Tsuchia e Okano (1999), que orienta sobre a forma como a educação japonesa no pós guerra, contribuiu para a formação de traços culturais nacionalistas e etnocentristas na atual sociedade japonesa, onde serão apuradas discriminações e preconceitos, que por vezes ocorrem nas escolas japonesas acerca dos estrangeiros, especificamente para as crianças brasileiras em idade escolar, matriculadas em instituições de ensino japonesas; Suguiura (2009), que

¹ Universidade Federal do Espírito Santo, Mestranda em Ciências Sociais

contribuiu para a análise do contexto histórico do processo migratório Brasil/Japão.

Sobre as teorias e abordagens acerca do fluxo migratório Barth (2000) contribui para a análise do processo migratório Brasil X Japão. No que se refere a construção da representação social e formação da identidade dos filhos de imigrantes, Hall (2000;2004) e Goffman (1985) oferecem o aporte teórico necessário ao estudo.

A metodologia utilizada está dividida em duas fases de desenvolvimento, sendo a primeira realizada no período em que residi no Japão no ano de 2010, contando com o uso de questionários aplicados à crianças brasileiras, filhas de pais imigrantes residentes no Japão, estudantes do Ensino Fundamental I em instituições de ensino japonesas, destas, 59% nasceram no referido país e os 41% restantes nasceram no Brasil.

Em um segundo momento, será solicitado junto às crianças no Japão que demonstrem por meio de imagens e desenhos as representações de seus sentimentos frente aos dois países que permeiam sua vida social, o país de origem e o de destino. Pretende-se com esta atividade interpretar a forma como expressam sua identidade frente a comunidade na qual estão inseridas.

Para melhor compreensão e contextualização histórica acerca do universo que cerca a comunidade brasileira no Japão, sobretudo as crianças em idade escolar, inicialmente investigou-se as origens educacionais da sociedade japonesa a partir do século XIX.

Desenvolvimento Cultural Japonês

Em 1872, foi decretada a educação compulsória no Japão. Em 1889, foi promulgada a Constituição do Império do Grande Japão e, no ano seguinte, o Editó da Educação. Estes documentos legalizaram o peculiar processo de modernização do Japão desencadeado desde a volta do imperador ao centro do poder.

O Editó Imperial da Educação é um documento de poucas linhas em que, pelos princípios do confucionismo, se espera a manutenção e reprodução do império. Retoma o mito da origem – “Os nossos ancestrais imperiais fundaram o nosso império”- para justificar a ênfase na educação cuja função seria dar continuidade ao desenvolvimento do império. Além de promover a harmonia entre pais e filhos, maridos e esposas, o Editó ressalta outros deveres dos indivíduos:

[...] conduza-te com modéstia e moderação; estenda a sua benevolência a todos; continue aprendendo e cultivando as artes e, desse modo, desenvolva as faculdades intelectuais e aperfeiçoe os poderes morais; além disso, faça os bens públicos progredirem, promova os interesses comuns; respeite sempre a Constituição e observe as leis; quando vier a emergência, ofereça-se corajosamente ao Estado e, por consequência, guarde e mantenha a propriedade do nosso trono imperial, contemporâneo ao Céu e à Terra [...] (EDITO IMPERIAL DA EDUCAÇÃO, 1890)

O Editó passou a ser lido em voz alta diariamente em todas as escolas japonesas, desde o período Meiji até os anos de 1940.

A educação passa a ser vista como uma missão nacional, argumentando-se que a riqueza e o poder do país como um todo seriam prejudicados se a população fosse iletrada. Em 1940, cinquenta anos após o Edito Imperial, 99% da população já estava alfabetizada, em contraste com os números de 1873, quando as cifras chegavam a 39,9% para os homens e apenas 15,2% para as mulheres (SAKURAI, 2007, p 142).

As escolas serviriam igualmente à promoção da disciplina, da obediência, da adaptação a horários e da subserviência ao imperador. E, do mesmo modo que o serviço militar fomentou a identidade nacional japonesa, minando provincianismos e antigas distinções sociais, a educação deveria qualificar os cidadãos sem distinção de nível social. O imperador era venerado por alunos de todos os cantos do país. Ética, virtude, moralidade, poupança e patriotismo eram temas conhecidos dos estudantes. Um livro didático de 1930, por exemplo, ensinava alguns modos de servir à Pátria: ter disciplina no dia-a-dia, colaborar para a manutenção da ordem na família e ser responsável no trabalho.

O projeto de Educação implantada em 1872, entre outras tantas medidas novas, destacou o ensino das ciências e línguas estrangeiras modernas (especialmente o inglês) como temas desejáveis. As inovações curriculares significavam que os filhos, mesmo os de famílias educadas, aprenderiam coisas que os pais não sabiam e ignorariam certos assuntos que os pais consideravam importantes. Numa sociedade em que a hierarquia por idade era muito valorizada, a perda de controle dos pais sobre a educação dos filhos era potencialmente revolucionária e muito esforço foi feito no sentido de manter as relações familiares imutáveis. A desordem era abominada.

O processo todo de implantação da escolaridade não foi nada fácil, em 1900 a sociedade japonesa era muito pobre e não contava com todas as escolas primárias de que necessitava para atender adequadamente sua população em idade escolar. Entretanto, nessa época, as crianças japonesas eram alfabetizadas em massa ao mesmo tempo em que eram afastadas do trabalho infantil. Os adolescentes, por sua vez, ainda constituíam 15% da força de trabalho nas fábricas. Eles (especialmente as moças) eram considerados vitais para o desenvolvimento industrial japonês nessa fase.

A educação secundária e universitária era muito mais voltada para os rapazes, dando, nessa época, pouquíssimas chances às moças. Para as meninas, enfatizava-se uma educação que as tornasse boas esposas e mães sábias. Essa orientação prevaleceu mesmo para as japonesas de classe alta e nas escolas superiores quando as oportunidades femininas se expandiram para além do estudo primário.

Os professores OKANO KAORI e TSUCHIYA MOTONORI (1999), no livro *Education in Contemporary Japan- Inequality and Diversity*, comentam que apesar do sistema de ensino do pós guerra ter sido alimentado de ingredientes valiosos, visando sucesso econômico e estabilidade social, os mesmos foram acompanhados de componentes negativos como: exames de acesso aos níveis mais elevados excessivamente competitivos; uniformidade, que abafa o desenvolvimento da individualidade, perseguições (ijime) e abandono escolar.

O ensino pós-guerra tem mantido as orientações monoculturais, considerando que todos os estudantes provem de um único grupo étnico (japonês), tornando as escolas oficiais orientadas quase exclusivamente para as necessidades deles. Essa posição não só desvalorizou o que os outros poderiam

trazer para a escola, como também corroeu sua autoestima. Isto também pode ter contribuído para que a maioria das crianças desenvolvesse um ponto de vista distorcido do mundo que as cerca.

A prática do ensino continua reproduzindo as disparidades familiares, ao invés de eliminá-las, a escola acaba por reproduzir as desigualdades e ideais de uniformidade e massificação, como forma de manutenção da ordem social como nos remete BOURDIEU (2012), em sua obra “A reprodução: Elementos para uma teoria sobre o sistema de ensino”, onde a escola é vista pelos autores como um local de reprodução de valores que efetiva e legaliza as desigualdades.

Para Bourdieu a escola transmite a cultura da classe dominante, onde esta, ao tratar de maneira igual tanto em direitos quanto em deveres aqueles que são diferentes socialmente, acaba privilegiando os que por sua herança cultural já são privilegiados, também nos diz de forma crítica como o exame, como forma de avaliação, é seletivo e excludente.

Para as crianças brasileiras se torna claro e visível este aspecto como dificuldade, uma vez que os exames são voltados para as crianças japonesas, não levando-se em consideração especificidades de outras etnias, o que pode gerar em alguns casos desistências, evasão escolar e pouca ascensão por parte de crianças estrangeiras ao ensino superior. Esta disparidade entre as duas culturas é explicada por Barth, em seu ensaio sobre os grupos étnicos e suas fronteiras,

Mas a característica geral de todas as situações minoritárias estão na organização das atividades e da interação: no sistema social total, todos os setores de atividade estão organizados de acordo com status abertos para os membros do grupo majoritário, enquanto o sistema de status da minoria é relevante somente para as relações entre os membros da população minoritária e apenas em alguns setores de atividade, sem oferecer uma base para ação dos demais setores, também valorizados na cultura minoritária. Há, portanto, uma disparidade entre valores e facilidades organizacionais: os objetivos mais valorizados estão fora do campo organizado pela cultura e pelas categorias da minoria. (BARTH, 2000, p.58)

A invisibilidade da criança brasileira enquanto grupo minoritário, é um obstáculo à sua expressão enquanto indivíduo e cidadão. Esta deveria ser aceita e respeitada em sua diferença, o que na maioria das vezes não ocorre no sistema de ensino japonês. Conforme Bourdieu, a violência simbólica é expressa na imposição e legitimação da cultura dominante, onde sua interiorização é realizada de forma que o dominado, ou o grupo minoritário não se opõe ao seu opressor, já que não se percebe como vítima deste processo, considerando a situação como natural.

Na tentativa de combater tal violência, existem em algumas cidades, projetos educacionais que visam minimizar o impacto e choque cultural sofrido pelas crianças migrantes ao chegar ao Japão. Na cidade de Ota, local de realização desta pesquisa, algumas escolas comportam salas denominadas Kokusai kyoushitsu ou seja, classe internacional. Nessa sala o aluno recebe aula de reforço das disciplinas que possui dificuldades, sendo as principais: Língua Japonesa e Matemática.

A prioridade é a escrita, porque muitos alunos não conseguem acompanhar outras matérias como Geografia e História pelo não entendimento do kanji, ideograma utilizado na escrita japonesa.

Tais projetos procuram dar o suporte necessário ao desenvolvimento infantil, porém são voltados para a

preparação e inserção da criança brasileira na comunidade escolar japonesa. Mas e como esta mesma comunidade recebe estas crianças? Há uma preocupação em preparar professores e alunos para aceitar e respeitar as diferenças existentes entre os indivíduos?

No desenvolvimento deste trabalho, buscou-se portanto analisar como a criança brasileira residente no Japão, submetida ao processo migratório pela influência familiar, pode vir a ser estigmatizada socialmente através da violência simbólica exercida nos estabelecimentos de ensino.

O Contexto Migratório

Durante a década de 80, deu-se início ao movimento migratório no Japão conhecido como movimento dekassegui. Este movimento corresponde à imigração de milhares de brasileiros rumo ao Japão, em busca de trabalho e melhores condições de vida.

Este processo migratório inicia-se devido a uma conjuntura econômica extremamente favorável aos países, que no período pós guerra, receberam capital abundante dos Estados Unidos, visando assim o financiamento e reconstrução de seus territórios destruídos pela Segunda Guerra Mundial.

Países da Europa assim como o Japão, tiveram seu período de apogeu econômico, apostando na reconstrução de seu país. Em contrapartida o Brasil via o fluxo industrializador mundial mudar-se para a Ásia Oriental, enfrentando, a partir de meados da década de 80, um período de grande instabilidade econômica, desemprego, inflação descontrolada e um grande aumento da dívida interna do país. Segundo Suguiura (2009) este período de grande instabilidade foi conhecido como década perdida.

O quadro mundial de intensa prosperidade econômica no Japão favoreceu a abertura do país para receber seus descendentes, visando suprir a mão-de-obra desqualificada para a realização de serviços braçais, sujos, pesados e perigosos que não agradavam aos japoneses.

No Brasil a situação inversa favoreceu o interesse dos descendentes de japoneses no sentido de fazer o caminho inverso de seus pais e avós, que no período da guerra migraram para o Brasil. Assim grande número de brasileiros, descendentes de japoneses, seguiram rumo ao Japão atrás de promessas de alta remuneração e melhores condições de vida, no entanto, muitas delas foram enganosas.

A princípio os imigrantes brasileiros vinham com a esperança de juntar certa quantia em dinheiro, capaz de garantir a estabilidade financeira em seu país de origem, permanecendo no Japão apenas por poucos anos e assim que o objetivo fosse alcançado, retornar ao Brasil. Porém com o passar dos anos e as reformulações nas leis de imigração, que concediam vistos de permanência aos descendentes de japoneses e seus cônjuges, os brasileiros começaram a se estabelecer em solo japonês com seus familiares, fixando raízes, modificando as metas, reorganizando seus objetivos.

No final do ano de 2007, o número de brasileiros registrados no Japão chegou cerca 320 mil pessoas. O número de crianças também aumentou e muitas delas, inclusive, nasceram no Japão. Com a crise de 2008 e após os desastres naturais ocorridos em 2011, a população brasileira residente no Japão, representa segundo o Ministério das Relações Exteriores a segunda maior comunidade brasileira no exterior, com o número de 175.410 residentes em todo território japonês.

A permanência dessas pessoas no Japão, aliado à constituição de inúmeras famílias e o nascimento de diversas crianças em solo japonês, cria, de certa forma, um sentimento de pertencimento em muitos deles. É necessário o estudo do processo de construção e expressão de identidades sociais, na forma como as crianças brasileiras constroem suas relações com o mundo e a sociedade que as cerca, dentro de instituições de ensino japonesas, verificando a existência de políticas de amparo ao desenvolvimento e inserção social das mesmas, tendo em perspectiva o movimento populacional no contexto migratório.

Imigração e Identidade

O fenômeno de kassegui, traz ao Japão muitos imigrantes brasileiros em busca de melhores condições de vida. Dentre estes, muitos vem com as famílias, se fixam em território japonês, algumas com crianças em idade escolar nascidas no Brasil, que migram junto com seus pais. Há ainda, muitas outras crianças que nascem no Japão e, sendo filhas de pais imigrantes não tem direito à nacionalidade japonesa, sendo portanto consideradas e reconhecidas como brasileiras. Neste contexto busco investigar de que forma é construída a identidade destas crianças, como se relacionam com a sociedade que as cerca e como este grupo expressivo de imigrantes constitui-se enquanto grupo social.

Neste contexto interétnico, o sentimento de pertencimento e a formação da identidade das crianças brasileiras residentes no Japão se constrói de modo singular, sofrendo a influência direta tanto do país de origem de seus pais, quanto do país de destino, onde residem atualmente. A identidade da criança é construída em torno de símbolos e significados referentes a representação que ela faz de si mesma e do mundo ao seu redor. Esta construção é a imagem que se constrói perante o outro, a forma como pretendemos ser vistos, aceitos e reconhecidos.

O Japão possui historicamente um passado nacionalista e etnocentrista que reflete em um modo de ver e relacionar-se com o outro de forma fechada, não estando a sociedade japonesa, apesar de receber grande número de trabalhadores estrangeiros, aberta a novas formas de pensar, falar, vestir e se relacionar.

Muitas crianças brasileiras em idade escolar e que frequentam instituições de ensino japonesa buscam uma forma de expressar-se que transita entre duas culturas e definir “quem sou eu?” neste contexto, não é uma decisão simples. Ao questionarem-se sobre como consideram-se ser, muitas crianças sentem-se sem saber o que responder.

Crescendo em um país tão distante geograficamente quanto culturalmente de seu país de origem, definir a identidade torna-se realmente um desafio. Estudantes frequentam as escolas japonesas, inicialmente sem o domínio do idioma, mas adquirindo com o tempo e a necessidade de se comunicar com a comunidade escolar o domínio básico do idioma japonês. Estes por medo de serem estigmatizados enquanto imigrantes, e diante de regras de conduta severas impostas pelas escolas, visando a homogeneidade entre os alunos, acabam por aderir aos costumes, valores e hábitos da cultura japonesa.

O estigma vem da forma como a sociedade elabora seus padrões de normalidade, determinando o que é aceitável e comum, categorizando as pessoas baseando-se em preconceções, que por sua vez,

transformam-se em expectativas sobre o que seria normal e aceitável. As crianças brasileiras não possuem estes padrões de reconhecimento idealizados pela sociedade japonesa. Seja por falarem uma outra língua, por possuírem traços faciais diferentes, apreciarem outros tipos de sabores e texturas, usarem roupas diferentes ou por expressarem seus sentimentos de outra maneira, são diminuídas e assim estigmatizadas.

No processo de construção do eu e em busca de seu próprio reconhecimento, GOFFMAN (2004) destaca dois tipos de identidade sociais: a identidade social virtual que representa o que se espera de um indivíduo e a identidade social real, que é a que o indivíduo prova ser quem é. O que ocorre com o sujeito da análise é uma incompatibilidade entre o que espera que sejam e o que realmente são. Neste padrão classificatório e excludente, a criança é afastada e discriminada por suas diferenças, sendo repelida do convívio social.

A forma como representamos e como construímos nossa identidade perante os outros é analisada por GOFFMAN (1985) quando diz que o indivíduo pode definir a forma como quer ser reconhecido pelo outro e afirma que,

O indivíduo pode ter influência nesta definição, expressando-se de tal modo que dê aos outros a espécie de impressão que os levará a agir voluntariamente de acordo com o plano que havia formulado. Assim, quando uma pessoa chega à presença de outras, existe, em geral, alguma razão que a leva a atuar de forma a transmitir a elas a impressão que lhes interessa transmitir. (GOFFMAN, 1985, p. 13)

As crianças brasileiras residentes no Japão, buscam ser aceitas e em interação com a comunidade japonesa, sendo interação definida por GOFFMAN como “a influência recíproca dos indivíduos sobre as ações uns dos outros, quando em presença física imediata”, tendem por vezes até mesmo a negar sua origem brasileira, como uma vergonha de sua origem, de seu estigma. Em concordância, o autor ressalta:

Além disso ainda pode perceber geralmente de maneira bastante correta que, não importa o que os outros admitam, eles na verdade não o aceitam e não estão dispostos a manter com ele um contato em “bases iguais”. Ademais, os padrões que ele incorporou da sociedade maior tornam-no intimamente suscetível ao que os outros veem como seu defeito, levando-o inevitavelmente, mesmo que em alguns poucos momentos, a concordar que, na verdade, ele ficou abaixo do que realmente deveria ser: A vergonha se torna uma possibilidade central, que surge quando o indivíduo percebe que um de seus próprios atributos é impuro e pode imaginar-se como um não-portador dele. (GOFFMAN, 2004, p.10)

A vergonha de suas origens, o medo de ser estigmatizado e a necessidade de aceitação na sociedade em que vivem pode gerar conflitos e afastamento familiar, pois muitos pais brasileiros possuem o domínio apenas do idioma português, e preservam os hábitos e costumes trazidos de sua terra natal, o Brasil. Os pais, perdendo a capacidade de dialogar com os filhos, deixam de dar suporte e apoio, por não haver comunicação entre si, tornando a criança ainda mais vulnerável.

No contexto onde estas crianças estão inseridas, diante de tantos conflitos e desafios, definir sua identidade torna-se tarefa conflituosa. O próprio conceito passa atualmente por uma reformulação. Na perspectiva de Stuart Hall, a identidade não é mais vista como algo rígido e imutável nas sociedades modernas, ela é instável, múltipla e descentrada, fruto das interações sociais construídas cotidianamente. No mundo globalizado, em constante transformação, padrões de referência fornecidos aos indivíduos, como raça, nacionalidade, etnia entre outras, encontram-se fragmentados, causando segundo HALL (2004) uma “perda do sentido de si”, também chamado de descentração do sujeito. Essa perda de referência tanto cultural quanto de si mesmo constitui-se em uma “crise de identidade” para o indivíduo.

As sociedades modernas estão em constante e permanente transformação, e o conceito de identidade também modificou-se. Para Hall,

Assim, a identidade é realmente algo formado, ao longo do tempo, através de processos, inconscientes, e não algo inato, existente na consciência, no momento do nascimento. Existe sempre algo “imaginário” ou fantasiado sobre sua unidade. Ela permanece sempre incompleta, está sempre “em processo”, sempre “sendo formada”. (HALL, 2004, p. 38)

A identidade portanto, forma-se continuamente, sendo influenciada pelas relações sociais, cultura e valores assimilados ao longo da vida do indivíduo. No contexto migratório, o sujeito da análise neste trabalho, encontra-se em estreito contato com culturas e valores distintos. Segundo Hall, a cultura onde nascemos é uma das principais fontes de identidade cultural, fonte de referência para determinarmos quem somos. Assim, não que tais valores sejam parte de nós, mas permitem identificarmo-nos como parte integrante de uma sociedade ou uma nação. Tal tarefa torna-se um desafio para as crianças migrantes que transitam entre as culturas brasileira e japonesa, levando a uma “pluralização” de culturas e identidades nacionais.

Os processos migratórios rompem com as práticas estabelecidas culturalmente, e desta forma, segundo Hall, as identidades não representam necessariamente “quem nós somos” e sim “quem podemos nos tornar”. Portanto a forma como as crianças brasileiras residentes no Japão constroem sua identidade é permeada pela influência do ambiente onde vivem e as relações sociais que estabelecem.

Considerações Finais

Com o movimento migratório Brasil/Japão, que envolvia numerosos descendentes de japoneses e seus familiares, dezenas de milhares de crianças e adolescentes foram envolvidos não por seus desejos neste processo, mas para acompanhar os seus pais.

Essas crianças e adolescentes, na tentativa de inserção na sociedade japonesa, através das escolas japonesas, encontraram sérias barreiras como, dificuldade de inserção no sistema educacional japonês, relacionamento, aprendizado de um novo idioma e conseqüentemente de incorporar os valores culturais implícitos.

A dificuldade de perceber que existem diferenças culturais é grande entre os japoneses, isso porque o ensino pós-guerra manteve as orientações monoculturais, na qual considerava que todos os alunos provinham de um único grupo étnico, o japonês. O maior desafio é encontrar maneiras para que a inserção da criança imigrante na sociedade japonesa ocorra de forma menos traumática.

As dificuldades existem, mas podem ser superadas. O conhecimento recíproco de costumes, tradições, culturas e o respeito às diferenças auxiliam na identificação dos obstáculos e na superação. A Educação neste caso oferece as ferramentas necessárias para a inserção da criança imigrante na sociedade pois, sabendo se comunicar, a criança poderá ver o mundo através da lente do “outro” e se colocar como parte integrante da sociedade. Mas a mesma escola que provém os meios de interação entre a criança e a sociedade, pode atuar de forma contrária, perpetuando práticas discriminatórias, que levam a um quadro de violência, sofrimento e exclusão.

Desenvolver medidas sócio educacionais a fim de promover a integração entre crianças brasileiras e

japonesas, em parceria escola, professores, pais e alunos, pode ser um bom caminho rumo ao desenvolvimento conjunto de todos os alunos e desta forma contribuir para o crescimento físico e emocional destas crianças, afim de que possam se tornar cidadãos conscientes e participantes da sociedade em que vivem.

Referências Bibliográficas

BARTH, F. Grupos Étnicos e suas fronteiras. In: **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**; Ed. Contra Capa, Rio de Janeiro, 2000.

BOURDIEU, Pierre. PASSEROM, Jean-Claude; **A Reprodução: elementos para uma teoria do sistema de ensino**. 5.ed.- Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

CASSARINO, Jean-Pierre. **Teorizando sobre a migração de retorno: uma abordagem conceitual revisitada sobre migrantes de retorno**. REMHU- Ver. Interdiscipl. Mobil. Hum., Brasília, Ano XXI, n.41, p. 11-54, jul /dez. 2013.

DURAND, Jorge; Lussi, Carmem: **Metodologia e Teorias no Estudo das Migrações**; Jundiaí, Paco Editorial: 2015.

ENNE, Ana Lúcia S. **Conceito de rede e as sociedades contemporâneas- Comunicação e Informação**, V 7, n° 2: pág 264 – 273; 2004.

FAZITO, D. A análise de redes sociais (ARS) e a migração: mito e realidade. In: **Encontro da Associação Brasileira de Estudos Populacionais**, 13, Ouro Preto, 2002.

GOFFMAN, Erving; **A representação do eu na vida cotidiana**; Petrópolis, Vozes, 1985.

. **Estigma – Notas sobre a manipulação da identidade deteriorada, digitalizada por Sabotagem**, 2004.

HALL, Stuart. **A Identidade em Questão**; In: . **A identidade cultural na pós-modernidade**. 10. Ed. DP&A; Rio de Janeiro, 2004.

. **Quem precisa da identidade?** In: SILVA, Tomaz Tadeu (org.); **Identidade e diferença: A perspectiva dos estudos culturais**; Ed. Vozes, Petrópolis, 2000.

SAKURAI Célia- **Os Japoneses**, 1a edição, 1ª reimpressão- São Paulo Editora Contexto-2008.

SUGUIURA, Marcos Hiroyuki. **Relações entre a rede social e as migrações Brasil-Japão**, São Paulo, 2009.

UENO, Laura Satoe; **Migrantes em trânsito entre Brasil e Japão: uma intervenção psicossocial no retorno**, São Paulo, 2008.

VELSEN, J. Van; **A análise situacional e o método de estudo de caso detalhado**; In: Feldman – Bianco

(org.); **Antropologia das sociedades contemporâneas** – Método, 1987.

YAMANAKA, Isidoro, www.yamanaka.com.br/daimon/identidade.htm, Daimon- portal de cultura japonesa – Dekassegui – A Identidade dos Descendentes.

*Gracineide Maria de Souza¹
Américo Soares Mignone²
Cassia Lourdes Paradella³*

Resumo: Diante da modernidade contemplada na atualidade e acrescentada a outros recursos de dominação, transformam profundamente a afinidade da sociedade com o meio ambiente e modificam a natureza em recursos inesgotável de matéria-prima. Existe uma obsessão pelo domínio da natureza e pelo acúmulo de recursos naturais o que tem contribuído para a destruição das reservas naturais, que nos remete a situação dos índios em território nacional. Logo, pretende-se com o trabalho, traçar um breve esboço com a finalidade de pontuar algumas diferenças percebidas na vida dos índios que habitam as aldeias de Aracruz, Espírito Santo, e os programas públicos voltados para a preservação da cultura. Para tanto, uma rápida abordagem histórica da presença do índio no município de Aracruz, bem como entrevista realizada com o cacique Nelson, da aldeia Três Palmares, e informações cedidas pela Prefeitura Municipal de Aracruz, entre outros, formam o conteúdo de reflexão proposto neste estudo. O intuito primeiro é refletir sobre a realidade vivenciada pelos índios remanescentes e buscar compreender como mantêm a cultura da etnia indígena viva, quais são os recursos e amparos que recebem do Estado e/ou instituições privadas para a manutenção das tribos, bem como saber como o desenvolvimento tecnológico influencia e/ou dificulta a manutenção da cultura indígena.

Palavras-chave: Globalização; Modernização; Cultura indígena; índio; etnia indígena.

Introdução

Refletir sobre a cultura indígena importa um breve retorno à história da colonização brasileira, especialmente à história do índio no Espírito Santo. De acordo com Prezias citado por Barcelos, os índios encontrados em terras capixabas, no período da colonização no século XVI, dividia-se em diferentes etnias, que foram identificadas especialmente a partir do idioma e estavam agrupadas a partir de dois grandes troncos originários: Tronco Tupi: constituído pelos povos Tupinambá (que habitavam próximos aos rios São Mateus e Itaúnas); Tupiniquin (que habitavam a região da atual cidade de Vitória); e Temiminó (que habitavam o litoral sul do Estado, próximos aos rios Itapemirim e Itabapoana) e o Tronco Macro-Jê: constituído pelos povos Malali e Pataxó (que habitavam o litoral norte e as terras próximas ao rio Doce); Puri-Coroado (que habitavam a região dos rios Itapemirim e Itabapoana, no litoral sul); e os Botocudos (que habitavam a região norte do Rio Doce).

Com a chegada dos primeiros Padres Jesuítas foram criados os chamados “aldeamentos missionários”, também conhecidos como “reduções”, locais em que eram direcionados os grupos indígenas, voluntariamente ou à força. Os aldeamentos fundados no Espírito Santo foram os de: Nova Almeida, Santa Cruz, Reritiba (Guarapari), Benevente (Anchieta), Muribeca (Presidente Kennedy), Araçatiba (Viana), Cariacica e Carapina.

Em geral, todos os aldeamentos possuíam uma infraestrutura constituída de habitações, igreja, colégio, oficinas diversas e quase sempre áreas para a prática da agricultura e criação de animais. A grande maioria dos estudiosos a respeito do tema relata que as práticas aplicadas nesses aldeamentos acabaram

¹ Mestranda do Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal do Espírito Santo –UFES – Vitória (ES), Brasil.

² Aluno especial do Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal do Espírito Santo –UFES – Vitória (ES), Brasil.

³ Aluna especial do Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal do Espírito Santo –UFES – Vitória (ES), Brasil.

contribuindo para o aniquilamento da cultura e identidade dos povos indígenas. Os jesuítas acreditavam que por meio do desestímulo à vida nômade e a conseqüente fixação dos grupos em determinados espaços combateriam o anticristianismo que os aldeados praticavam. Com o passar dos anos as ações colonizadoras foram intensificando o processo de aculturação dos índios, que em muitos casos passaram a renegar os aspectos de sua cultura.

O bispo D. Pedro Maria de Lacerda, em sua primeira visita pastoral ao Espírito Santo, no ano de 1880, fez o seguinte relato:

[...]. Tenho procurado tirar a todos os índios a vergonha de falarem sua língua, e recomendo-lhes que além do Português, ensinem os filhos a falarem entre si, e conservem a língua indígena, e que desprezem as zombarias dos que escarnecem porque não sabem falar [...]. Já não têm arco nem flecha, e nem conhecem tais armas; e a razão principal é por terem vergonha de se parecerem com os antigos, e também de serem vistos pelos Portugueses e temidos [...]⁴

Após terem se afastado do convívio com os brancos, em função de conflitos, perseguições e disputa de espaços territoriais, os índios foram sendo incorporados à ordem colonial. O objetivo primeiro era que fossem domesticados, catequizados, civilizados e aprendessem a viver sob os moldes da cultura colonizadora. A cultura indígena foi descaracterizada à medida em abandonavam as aldeias para conviver diretamente com os brancos, ou servindo aos mesmos; pois suas terras foram tomadas ora por grileiros ora posseiros e/ou fazendeiros.⁵

Tupiniquins e Guaranis

De acordo com a Fundação Nacional do Índio – FUNAI, atualmente duas etnias indígenas habitam o solo capixaba, precisamente no Município de Aracruz, os Tupiniquins e os Guaranis, ambas pertencentes ao tronco Tupi. Os povos indígenas localizados em Aracruz estão sediados em 10 (dez) aldeias, sendo 06 (seis) Tupiniquins e 04 (três) Guaranis. Segundo o último levantamento realizado no Espírito Santo, no ano de 2014, existem 954 famílias indígenas – todas localizadas em Aracruz.⁶

No século XVI, os Tupiniquins ocupavam uma faixa de terra situada entre Camamu, na Bahia, e o rio São Mateus (ou Cricaré) no litoral norte da Província do Espírito Santo, alcançando assim terras capixabas. Esses índios também viviam na região do rio Piraquê-Açu, onde em 1556, foi fundada pelo jesuíta Afonso Brás a Aldeia Nova. Atualmente, habitam três Terras Indígenas no norte do Espírito Santo. Falantes no passado, da língua Tupi litorânea da família Tupi-Guarani, hoje os Tupiniquim usam apenas o português⁷. Os Tupiniquins mais antigos não se recordam de ter conhecido regras matrimoniais ou qualquer outra norma de parentesco diferente das de hoje, cujas prescrições são idênticas às da população rural. Dos ancestrais, os índios herdaram o receio em utilizar a língua indígena, totalmente perdida em reminiscências esparsas. Os avós dos atuais Tupiniquins conheciam a língua, mas tinham medo de empregá-la porque eram ameaçados, deixando por isso também de ensiná-la aos mais jovens. Os Tupiniquins têm como característica o combate, a força, o enfrentamento, a conquista por meio das lutas.

4 Volume I, Livro de Visita Episcopal na Província do Espírito Santo do Bispo D. Pedro Maria de Lacerda, 10º Bispo do Rio de Janeiro – 14 de julho a 11 de novembro de 1880.

5 COUTINHO, José Maria. Uma História do Povo de Aracruz. 1. ed. Aracruz: Gráfica Real, 2006.

6 FUNAI, 2015.

7 OLIVEIRA JUNIOR, Adilson Pereira de. **Impactos da Monocultura de Eucalipto na Territorialidade Tupinikim e Guarani no Espírito Santo (Brasil).**

Guaranis

De acordo com informações encontradas em “Povos Indígenas no Brasil”⁸ os Guaranis são os povos indígenas do interior da América do Sul tropical, habitante desde o Centro Oeste brasileiro até o norte da Argentina, pertencente à grande nação tupi-guarani. Até meados de 1700, os índios Guaranis habitavam o sul do Brasil e também o Paraguai. Possuíam a terra como uma grande riqueza e dádiva divina.

Sentindo-se ameaçados com a chegada de exploradores da cultura do mate, os Guaranis se deslocaram em direção ao litoral Atlântico, guiados por revelações de religiosos, que prevendo o fim do mundo tentavam salvar o povo conduzindo-o à procura da “Terra sem Males”, com água limpa, mata, bichos e plantas de todo tipo.

Durante séculos esse povo foi subindo no sentido sul-norte procurando o paraíso, uma terra mística, sem injustiças e onde pudessem viver em paz. Por volta de 1970, os Guaranis chegaram até a aldeia Tupinikim de Caieiras Velha, em Aracruz, mas continuaram sua marcha pelo litoral do Espírito Santo, só retornando para fixar-se em solo aracruzeno no ano de 1976.

Os Guaranis que vivem em Aracruz são do subgrupo Mbya e falam uma linguagem que é entendida por todas as outras castas pertencentes à família Tupi-Guarani, do tronco linguístico Tupi. Os Guaranis têm como características a espiritualidade e a religiosidade e acreditam que tudo deriva da intervenção divina e que os deuses que cultuam interferem diretamente no destino do seu povo.

Apesar das investidas de acultramento e marginalização em algumas regiões brasileiras, a própria resistência indígena manteve grupos numerosos e culturalmente ativos. No Espírito Santo, isso ocorreu com significativa representação na região de Aracruz. Nem mesmo a edição da Lei de Terras, (Lei nº 601/1850), que passou a reconhecer como legítimo proprietário aqueles que possuísem o seu registro legal (escritura), enfraqueceu a comunidade indígena localizada em Aracruz, que se manteve instalada nas terras que ocupavam na região.

A demarcação de áreas indígenas, na região de Aracruz, ocorreu somente em 1983, por atuação da Fundação Nacional do Índio – FUNAI, totalizando 2.000 hectares. Entretanto, com a promulgação da Constituição de 1988, a proteção e a preservação étnica e cultural dos grupos indígenas ganhou importância, sob a responsabilidade do Estado. Em 2007, por atuação do Ministério da Justiça, foram demarcadas as terras reclamadas pelos índios no Espírito Santo, totalizando 18.000 hectares. Esse fato levou os índios localizados em Aracruz, a desistirem de demandas judiciais que haviam movido contra uma empresa de celulose (cerca de 40.000 hectares), buscando o reconhecimento da titularidade das terras que ocupavam.

O discurso

Diante das divergências de informações encontradas em diversas literaturas, a fim de entender um pouco mais da realidade dos índios que vivem no território capixaba em Aracruz, decidiu-se realizar uma pesquisa

⁸ Ambiental I.S. Povos Indígenas no Brasil, 2012. Nov.14. Disponível em: <<http://pib.socioambiental.org/PT>>. Acesso em 25/0.5/2105

de campo. Tendo em vista que os índios Guaranis ainda preservam um pouco da cultura indígena, foi escolhida para pesquisa a Aldeia Três Palmares – Guarani - liderada pelo Cacique Nelson, tendo como premissa, entender como os índios remanescentes vivem na região de Aracruz-ES. Para tanto, utilizou-se um questionário⁹ com questões abertas que foi aplicado em forma de entrevista, entendendo ser o método mais eficaz, a fim de compreender um pouco da cultura indígena.

A primeira pergunta direcionada ao Cacique Nelson foi com objetivo de entender o que significava a data do dia dezenove de abril (19/04) para os índios? De acordo com a fala do entrevistado, Sr. Nelson, *“o dia 19 de abril foi criado pelo branco e nos guardamos esta data porque trata de um massacre que os índios sofreram, sendo a data símbolo da resistência indígena”*.

Entretanto, o presidente Getúlio Vargas, a partir da intervenção do Marechal Rondon, por meio do decreto-lei número 5.540 de 02 de junho de 1943, adota como dia do índio, a data de 19 de abril. Esse decreto é resultado do 1º Congresso Indigenista Interamericano, ocorrido em 1940, no México. Nesse Congresso participaram autoridades governamentais dos países da América e líderes indígenas deste continente. Nos primeiros dias, os índios não compareceram, em função de preocupações e temores. Mas, após reuniões, os líderes indígenas resolveram participar, esse dia foi em 19 de abril, data então escolhida, no continente americano, como o Dia do Índio. Dia de reflexão sobre a importância da preservação dos povos indígenas, da manutenção de suas terras e respeito às suas manifestações culturais.¹⁰

Outra pergunta direcionada ao Cacique foi sobre a origem da palavra indígena. De acordo com Sr. Nelson, *“quando os portugueses chegaram aqui, encontraram um povo sem identidade, sem documentos, logo, foram considerados como um povo indigente, surgindo assim, à palavra indígena”* – derivada do indigente.

No Dicionário Etimológico¹¹, encontra-se a palavra “indian” ou “índio”, como originário na Europa da Idade Média. Esse termo era aplicado não somente aos habitantes da região conhecida como Índia, mas incluía todas as regiões do desconhecido Extremo Oriente. Colombo chegou às Américas acreditando ter encontrado o caminho para as Índias, navegando em direção contrária à dos Portugueses, ao se deparar com os nativos passou a chamá-los de “índios”.

Quanto ao significado das pinturas no corpo, o cacique Nelson disse que *“são feitas para identificar as tribos e as diferenças são de acordo com as etnias”*. O que não difere dos estudos realizados sobre a arte indígena, que apontam a pintura corporal com significados e funções sociais de acordo com a tribo onde é feita. Entre muitas tribos a pintura corporal é utilizada para distinguir a divisão interna, dentro de uma determinada sociedade indígena, como uma forma de indicar os grupos sociais nela existentes. Para realizar as pinturas, os índios usam tintas como: o urucum – produz o vermelho; o genipapo – produz o azul marinho quase preto; o pó de carvão – utilizado no corpo sobre uma camada de suco de pau-de-leite

9 Qual o significado do dia 19 de abril para os índios?; Qual a origem da palavra INDIGENA?; Qual o significado das pinturas utilizadas pelos índios?; Como é realizada a divisão de trabalho nas aldeias? Quais os tipos de saneamentos existentes nas aldeias? Como é conduzida a educação nas aldeias?; O que os índios fazem para preservar a natureza? Quais são os recursos financeiros que as aldeias recebem para manutenção?; o que os índios fazem para manter viva a cultura indígena?; E permitido o casamento entre índios e brancos?; Qual a religião principal praticada nas aldeias? E Como é feita a escolha do cacique e quais as funções dos mesmos?

10 Wikipedia. 2015.

11 <http://www.dicionarioetimologico.com.br/indio/>. Acesso em 21-05-2015.

e o calcáreo – extrai a cor branca¹².

Outra pergunta feita ao cacique, foi como e realizada a divisão das atividades de trabalho dentro da Aldeia? Momento em que o cacique Nelson mostrou-se esquivo, sem esclarecer como esta divisão atualmente é realizada em sua Aldeia. Falando apenas que *“nos ensinamos às crianças a fazer os artesanatos que é nossa cultura, porque elas não podem perder nossos costumes”*. Informou também que existem professores que são preparados para ensinar nas escolas indígenas, e outros que trabalham em empresas, fora dos limites das aldeias. Não foi possível certificar se a omissão foi proposital ou devido a outras razões.

Contudo, a divisão de trabalho¹³ nas aldeias conhecida pelas histórias apresentadas, é que os Homens são os responsáveis pela caça e pesca; constroem as habitações; preparam a terra para a prática da agricultura e fazem canoas, além de produzem os instrumentos de trabalho. Já as Mulheres, cuidam do plantio, coletam frutos e raízes; fazem a comida; cuidam das crianças e fazem objetos de cerâmica, redes e cestos, artesanatos.

Outro ponto levantado com o cacique foi referente o saneamento nas moradias das aldeias. O Sr. Nelson relatou que a água utilizada na Aldeia é água tratada e que chega por intermédio de canos. Foi possível observar que os banheiros são construídos para uso coletivo, isto é, externo às residências.

Nesse sentido, o Relatório Técnico – Habitação Indígena em Aracruz/ES, apresentado pelo escritório de Arquitetura, Urbanismo, Sustentabilidade no Ambiente Construído - Daniel O. Cruz, encaminhado à Prefeitura Municipal de Aracruz, versa sobre as habitações indígenas localizadas no Município:

A casa, com Planta Baixa Retangular, segundo Almeida e Yamashita (2013), apresentam cobertura e parede contíguas, tendo forma ogival na seção reta com cobertura em duas águas. Tal tipologia, que conota a uma influência cabocla na arquitetura indígena, é [...] encontrada nas aldeias de Aracruz/ES. [...] os materiais empregados são extraídos nas adjacências das próprias terras indígenas, como madeira, argila e fibras naturais. O piso das casas é feito com argila compactada ou com o próprio solo, compactado. Na área externa, no entorno imediato, o piso é rebaixado para evitar infiltração de água das chuvas. As paredes, ora se apresentam com taipa de mão (pau a pique), ora se apresentam com peças verticais de madeira. A cobertura, quando não coberta de materiais industrializados, é constituída de fibras naturais. Usualmente, a habitação indígena não se conecta diretamente ao sanitário, situando-se no entorno imediato. Outra peculiaridade refere-se ao compartilhamento do uso dos sanitários com outras unidades familiares.

Sobre os aspectos referentes à educação, o entrevistado informou que *“as crianças são educadas e alfabetizadas em guarani até aos 07 (sete) anos de idade nas aldeias, a partir desta idade, elas seguem para escola comum a todos, para aprender o português e as disciplinas curriculares da educação básica”*.

Nesse sentido, buscamos no site da FUNAI¹⁴ informações legais, referente aos direitos indígenas sobre a educação. Em síntese, relata sobre as três áreas de ações prioritárias no âmbito da Coordenação de Processos Educativos – COPE que integra a Coordenação Geral de Promoção da Cidadania – CGPC: Apoio à discussão e elaboração de Projetos Políticos Pedagógicos; Monitoramento das políticas de

12 Lagrou, Els. **“Arte ou artefato? Agência e significado nas artes indígenas”**. In: *Proa – Revista de Antropologia e Arte*, nov. 2010, ano 02; 01 (02).

13 Organização social dos índios. Disponível em: <http://www.sohistoria.com.br/ef2/indios/p1.php>. Acesso em 21-05-2015.

14 FUNAI. Educação Indígena. Disponível em: <http://www.funai.gov.br/index.php/educacao-escolar-indigena.htm>. Acesso em 25/05/2015.

Educação Escolar Indígena e Apoio aos processos de discussão e implementação de projetos de Educação Profissional e iniciativas de garantia do acesso e permanência dos povos indígenas ao ensino superior.

Para o Ensino Fundamental a FUNAI tem como desafio atuar com prioridade no nível do Ensino Fundamental levando informações e monitorando a qualidade da educação escolar realizada nas aldeias. Na perspectiva colocada pela legislação específica, deve ser observada a valorização dos conhecimentos e pedagogias indígenas próprias, das línguas maternas, da interculturalidade e da autonomia escolar, com expressão nos calendários e currículos escolares.

A Educação básica, a partir da Lei de Diretrizes e Bases de Educação e a educação escolar no Brasil, passaram a ser identificada em dois níveis: Educação Básica e Educação Superior. A Educação Básica divide-se em Educação Infantil, Ensino Fundamental e Ensino Médio, fases que são encontradas em diferentes graus de oferta nas aldeias indígenas.

Em relação à Educação Infantil, a Resolução nº 5, de 17 de dezembro de 2009 estabelece que é opcional, cabendo a cada comunidade indígena decidir o que lhe convém. Muitos povos indígenas entendem que não há melhor situação para uma criança na sua primeira infância do que o convívio com os seus familiares e aprender o que a vida nas aldeias proporciona.

O Ensino Médio apresenta duas formas possíveis: propedêutico (de formação geral) e Ensino Médio Técnico. De acordo ainda com a FUNAI, o número de estudantes é baixo, devido à falta de escolas nas aldeias, às dificuldades de deslocamento para as cidades e de adaptação dos estudantes, e à inadequação das propostas das escolas urbanas. Os índios demonstram preferência por projetos de ensino médio técnico com vistas a atender às suas necessidades e aos projetos societários; pois o Ensino Médio oferecido nas cidades (escolas estaduais) e, mesmo as poucas turmas existentes nas aldeias, não atendem às especificidades das comunidades.

A legislação e os programas de Educação Profissional abarcam cursos de formação inicial e continuada (maioria dos cursos oferecidos no catálogo do PRONATEC - Programa Nacional de Acesso ao Ensino Técnico e Emprego); além de cursos de Ensino Médio Técnico. Pode ser integrado, concomitante ou subsequente, e pode ainda ser oferecido na modalidade de Programa Nacional de Integração da Educação Profissional com a Educação Básica na Modalidade de Educação de Jovens e Adultos - PROEJA.

Quanto ao Ensino Superior, foi instituído pelo MEC o PROLIND - Programa de apoio à formação superior de professores indígenas, por meio de cursos na área das Licenciaturas Interculturais em instituições de ensino superior, públicas federais e estaduais. Tendo como objetivo formar professores para a docência no ensino médio e nos anos finais do ensino fundamental nas escolas indígenas. Para garantir o acesso e permanência de estudantes nas Instituições de Ensino Superior, a FUNAI firmou Termos de Cooperação e Convênios com Universidades públicas e privadas, em todo território nacional, desde 1996. O MEC criou o Programa Bolsa Permanência (Portaria nº 389, de 09 de maio de 2013), no qual favorece aos estudantes universitários das Instituições Federais o acesso à Bolsa Permanência, que lhes garante R\$ 900,00 mensais. Dessa forma, possibilitando que permaneçam fora de suas aldeias e cidades de origem durante o período letivo.

A Secretaria de Educação do Município de Aracruz, disponibilizou informações de pesquisas, levantamentos e relatórios que versam sobre os povos indígenas que habitam o território aracruzenso, nos quais se vislumbra de forma mais abrangente os números e ações realizadas pelo município até meados do ano 2015, conforme se dispõe a seguir. Segundo a Secretaria de Educação, o Município de Aracruz dispõe de 07 (sete) Unidades de Ensino Indígenas, distribuídas entre o ensino infantil e ensino fundamental, conforme tabela a seguir:

ESCOLA	Nº DE ALUNOS	T. INTEG.
EMEFI Caieiras Velha	310	
EMEFI Dorv. Coutinho	103	
EMPI Três Palmeiras	53	
EMPI Pau Brasil	72	
EMPI Irajá	52	
EMPI Boa Esperança	12	
CMEII Caieiras Velha	120	24

Fonte: SIASI Local – Abril 2015

Nas Escolas Indígenas das aldeias de etnia Guarani o ensino é ministrado exclusivamente na língua indígena até o 3º ano, a partir de quando começa a ser introduzida a língua portuguesa. Isso é possível porque o povo Guarani conserva o seu idioma original, passando-o para as gerações futuras.

Nas aldeias tupiniquins, como os povos não conservaram sua língua de origem, o ensino é ministrado exclusivamente em português. A Prefeitura de Aracruz, por intermédio dos educadores que atuam nessas escolas, está realizando um trabalho de resgate do idioma tupiniquim – os professores estão aprendendo a língua para ensiná-la novamente aos índios.

Os concursos e processos seletivos para contratação de professores e servidores públicos com atuação nessas unidades de ensino são específicos e exigem dos candidatos experiências, conhecimentos e habilidades próprias para atuação junto à população indígena.

Outra pergunta direcionada ao Cacique foi: o que os índios fazem para preservar a natureza e o meio ambiente? De acordo com Sr. Nelson, *“os índios são os guardiões da natureza, eles sempre buscaram preservá-la, uma vez que é dela que os mesmos retiram o alimento, e que ultimamente muitos animais são preservados da caça, tendo em vista ser espécie em extinção”*. Informou também que eles preservam na pescaria, sendo feita apenas em época adequada, evitando assim, a extinção e o fim das espécies de peixes. Outro item que confere com a informação extraída do site da FUNAI, em que informa que, os índios sempre tiveram um bom relacionamento com a natureza e são os que mais sabem como preservá-la:

O modo como os indígenas se relacionam com a terra é especial. Esse fato tem sido considerado pelos governos quando a questão ambiental é colocada em xeque. Em geral, os índios possuem um profundo conhecimento sobre o meio ambiente e, graças às suas formas tradicionais de utilização dos recursos naturais, garantem tanto a manutenção de nascentes de rios como da flora e da fauna. São atitudes simples como a do artesão pipipã Edelson Lima, que faz animais entalhados na madeira. Ele prefere pegar troncos secos no

chão a cortar árvores.

“Eu nunca derrubei pau novo para fazer o artesanato. Sempre uso a madeira seca, já derrubada pelo vento. A gente faz o artesanato para poder criar nossa família sem agredir a natureza. Quando eu vejo a mata desmatada dá um nó na garganta e eu adoço. O índio sem mata não é ninguém”, ressalta (FUNAI 2015).

Outra questão levantada foi sobre quais são os Recursos Financeiros para manutenção das Aldeias? Em resposta a esta pergunta, o cacique não ofereceu uma resposta concisa, mas disse que as Aldeias vivem das plantações, caça, pescas e artesanatos. Entretanto, em observação aos arredores das casas, foram percebidas pequenas plantações de mandioca e bananeiras, mas parecem insuficientes para sustentar as aldeias. De acordo com Litig¹⁵, a aldeia não é ainda auto-suficiente em sua produção agrícola e pecuária. A auto-sustentação prometida pela Aracruz Celulose ainda não se concretizou.

O dinheiro do acordo (TAC) não é suficiente para cuidar do que está plantado. [...] as 188 famílias da aldeia Caieiras Velhas têm plantados 95 mil pés de café e 3.000 pés de côco. O dinheiro do Projeto Agropecuário, cerca de R\$ 371.000,00, é dividido para 6 (seis) aldeias, ficando para cada uma R\$ 61.833,00, para ser usado em projetinhos de pomar, horta, plantações e outros.

Outro questionamento foi o que os Índios fazem para manter sua Identidade Étnico Cultural, mesmo diante dos impactos da Modernização e globalização sofrida por toda sociedade? De acordo com Sr. Nelson, uma das preocupações diz respeito à manutenção da comunicação com a língua mãe, outra, são os artesanatos e a vida em comunidade. Notou-se que realmente eles conseguem ser fieis a esse aspecto da cultura indígena; pois a visita para entrevista não estava agendada, mesmo assim o cacique demonstrou boa vontade em mostrar a aldeia e também em responder todas as perguntas. Durante a visita, foi possível observar que estavam todos pintados, o cacique, além das pinturas estava usando um cocar, notamos também que o diálogo entre eles acontece na língua nativa. Os Guaranis são os índios da região que mais preservam a cultura, mesmo com as influências externas, procuram manter alguns aspectos de seus costumes. De acordo com reportagem no site da FUNAI¹⁶:

Qualquer grupo social humano elabora e constitui um universo completo de conhecimentos integrados, com fortes ligações com o meio em que vive e se desenvolve. Entendendo cultura como o conjunto de respostas que uma determinada sociedade humana dá às experiências por ela vividas e aos desafios que encontra ao longo do tempo, percebe-se o quanto as diferentes culturas são dinâmicas e estão em contínuo processo de transformação. No entanto, é importante frisar que as variadas culturas das sociedades indígenas modificam-se constantemente e reelaboram-se com o passar do tempo, como a cultura de qualquer outra sociedade humana.

Perguntamos também se é possível ou comum acontecer casamentos entre índios e um brancos? O cacique disse que “os antepassados não aceitavam união de índio com branco, devido ao choque cultural, mas atualmente eles aceitam; e que normalmente quando acontece um casamento entre um integrante da aldeia e um branco, é o branco que vai morar na aldeia”. Isso facilita a manutenção da cultura e o crescimento dos não indígenas vivendo nas sociedades indígenas. Sobre esse aspecto, de acordo com informações disponíveis no site¹⁷ Povos indígenas, expressa que “*Os Guaranis têm como base de sua organização social, econômica e política, a família extensa, isto é, grupos macro familiares que detêm formas de organização da ocupação espacial dentro dos tekoha determinada por relações de afinidade e consanguinidade*”.

15 Litig, Cláudio Ermani. 2010, p.9.

16 Informativo FUNAI, 2013.

17 Organização Social. <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/guarani-kaiowa/555>

A respeito das tentativas dos Europeus em cristianizar os índios, foi perguntado ao cacique o que eles achavam do cristianismo e qual a relação deles com os cristãos? O cacique Nelson foi bem claro na resposta, *“nos aceitamos e respeitamos qualquer religião, todos que quiserem ir à aldeia, eles recebem bem, podendo ser evangélicos ou católicos, porém, não abrem mão da cultura religiosa indígena”*. Isto é, eles seguem a própria religião, não deixando ser levados pelas investidas dos brancos em evangeliza-los e /ou acultura-los. Eles acreditam na existência de um Deus único e que cada um reverencia a seu modo. A história da colonização, entretanto, mostra que os índios que não aceitaram a conversão pelos jesuítas ou foram mortos ou fugiram para as florestas mais distantes.

As religiões diferem, de acordo com Schaden¹⁸, em suas doutrinas com relação ao homem e seu contexto na natureza, atribuindo aos deuses e às diferentes categorias de:

“[...] seres sobrenaturais; como a maneira de se conceber a origem da vida humana e, em especial, de se encarar as múltiplas relações entre o homem e as divindades nas mais variadas situações da existência do grupo e do indivíduo”. Para o guarani, não é necessário merecer o céu, pois todas as pessoas estão destinadas a ele, não tem o pensamento de remuneração.

Por ultimo foi perguntado ao Cacique sobre, como era feita a escolha de um líder e quais as funções dos mesmos nas aldeias? Em resposta a esta pergunta, o Cacique informou que antes o cacique era escolhido pela antiguidade, mas atualmente para ser cacique tem que ter alguns requisitos, tais como: saber falar bem o português – para comunicação com o branco -, saber liderar o povo, uma vez que o cacique atua como um conselheiro, conciliador e juiz. Sobre este assunto Lopez¹⁹ descreve que:

“(...) a mais importante liderança política (entre os guaranis é o cacique. Este pode ser escolhido por meio democrático da eleição pela comunidade, considerando o conhecimento sobre a cultura, habilidade para a reza e liderança; ou também o cacique pode se autoeleger, nos casos de realizar uma migração ou organizar um aldeamento novo. O cacique é considerado vitalício, porém pode deixar seu cargo em virtude de doença ou velhice, assim como ser retirado do cargo, por mau comportamento. Desempenha funções importantes dentro de uma tribo indígena”.

Em relação a sanções cometidas pelos índios, o cacique disse que ele é o responsável por orientar e aplicar os “castigos” que vão desde os trabalhos nas plantações ate aos piores delitos – caso de assassinato – o cacique tem poder de decidir qual será a punição a ser aplicada ao meliante, e que a decisão do cacique tem poder de lei. É ele quem aplica as regras da tribo, define as punições, resolve os conflitos. O Art. 59, da lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973, diz que no *“caso de crime contra a pessoa, o patrimônio ou os costumes, em que o ofendido seja índio não integrado ou comunidade indígena, a pena será agravada de um terço”*.

Conclusão

É certo que uma breve entrevista não pretende dar conta de explicitar a vida dos indígenas em sua totalidade, mas auxilia a reflexão sobre como esses povos foram negligenciados, considerados inferiores e quase aniquilados pelos colonizadores. Eram considerados “gentios”, selvagens pelos brancos que iniciaram o projeto colonizador “invasor”, sob os moldes de uma cultura de dominação e civilização que em nada se assemelhava à vida dos indígenas.

18 SCHADEN, 1974, p. 103-4

19 Lopes, 2000.

A história do índio ainda carece de pesquisas e reflexões sob o ponto de vista dos mesmos, pois durante séculos, foi contada a partir da perspectiva do colonizador. No passado, o índio deixou seus costumes, sua língua e sua crença, foram forçados a se tornarem “brasileiros civilizados”.

Atualmente, com as políticas de inclusão e respeito às diferenças, busca-se resgatar a identidade indígena, a valorização de seus costumes. Costumes que eles mesmos já nem lembram ou praticam, como o caso dos tupiniquins de Aracruz, que estão aprendendo sua língua de origem nas escolas para resgatar um pouco da cultura.

Como resultado deste breve estudo, pode-se apontar que os guaranis e tupiniquins que vivem nas aldeias em Aracruz, passaram por muitos embates até conseguirem o quinhão de terras para se estabelecerem, ainda que em tamanho diferente do pleiteado.

Observa-se que a cultura dos índios passa por conflitos maiores do que se pode perceber à primeira vista, pois os casos de alcoolismo e drogas crescem entre eles, especialmente os mais jovens.

As respostas, ainda que diferentes dos relatos de pesquisadores, mostram o quanto há que se refletir e buscar caminhos para resgatar o respeito à pessoa humana, independente de raça, credo, cor, etc. Respeitar as diferenças vai mais além, do que implementar políticas que não traduzem a realidade ou a real perspectiva dos indígenas.

A força impetrada pelo poder do capital ainda prevalece sobre o direito das comunidades mais carentes e ainda excluídas do acesso aos recursos que a lei prevê, seja em educação, saúde, segurança, etc. Certamente que houve conquistas importantes, mas ainda não efetivamente suficientes para dar conta de resgatar as perdas culturais e porque não dizer, emocionais de uma história marcada por violência, extermínio, domesticação, e imposição de uma cultura sobre outra, em nome de uma crença que camufla a sede de poder.

Referências

BARELOS, Gilsa Helena. **Desterritorialização e R-Existência Tupiniquim: Mulheres Indígenas e o complexo agroindustrial da Aracruz Celulose**. Minas Gerais, 2008. In: PREZIA, Benedito;

HOORNAERT, Eduardo. Esta terra tinha dono. São Paulo: FTD, 1989. Disponível em: <http://www.bibliotecadigital.ufmg.br/dspace/bitstream/handle/1843/MPBB-MDM33/gilsa_compacta.pdf?sequence=1> Acesso em 25/05/2015.

BRASIL. **Decreto-Lei nº 5.540**, de 2 de junho de 1943. Publicado no Diário Oficial da União - Seção 1 - 4/6/1943, Página 8704 (Publicação Original).

FECUNDIDADE entre os Guaranis: um legado kunhankarai. (Te) Disponível em: <<http://www.dicionarioetnologico.com.br/indio.htm>>. Acesso em 26/05/2015.

FUANAI. Disponível em: <[http://www.funai.gov.br/index.php/educacao-escolar-indigena .htm](http://www.funai.gov.br/index.php/educacao-escolar-indigena.htm)>, acesso em 25/05/2015.

LAGROU, Els. "Arte ou artefato? Agência e significado nas artes indígenas". In: **Proa – Revista de Antropologia e Arte**, nov. 2010, ano 02; 01 (02). Disponível em: <<http://www.ifch.unicamp.br/proa/DebatesII/pdfs/elslagrou.pdf>>. Acesso em 21/05/2015.

LÓPEZ, G. M. A. **A fecundidade entre os Guarani**: um legado kunhankarai. (Tese). Fundação Oswaldo Cruz. ENP: Rio de Janeiro, dez 2000. Disponível em: <http://www.eventos.uepg.br/seminariointernacional/agenda21parana/trabalho_cientifico/TrabalhoCientifico007.pdf>. Acesso em 26/05/2015.

LITG, Claudio Ernani, 2010. **Demarcação das terras indígenas no município de Aracruz-ES**: fruto do novo paradigma instaurado pela Constituição Federal de 1988. Disponível em: <<http://www.webartigos.com/artigos/demarcacao-das-terras-indigenas-no-municipio-de-aracruz-es-fruto-do-novo-paradigma-instaurado-pela-constituicao-federal-de-1988/42162>> . Acesso em 21-05-2015.

OLIVEIRA JUNIOR, Adilson Pereira de. **Impactos da Monocultura de Eucalipto na Territorialidade Tupinikim e Guarani no Espírito Santo (Brasil)**. Disponível em: <<http://observatoriogeograficoamericalatina.org.mx/egal12/Geografiasocioeconomica/Geografiaagricola/26.pdf>>. Acesso em 25/05/2015.

POVOS utilizam recursos naturais com responsabilidade. Fundação Nacional do Índio. Disponível em: <<http://www2.uol.com.br/JC/sites/indios/terra2.html>> Acesso em 22/05/2015.

RELATÓRIOS, documentos e informações fornecidos pelas Secretarias de Educação, Saúde, Planejamento e Desenvolvimento Social do Município de Aracruz sobre os povos indígenas que habitam o território aracruzens, ano 2015.

RELATÓRIO do Relatório do DSEI – Distrito Sanitário Especial Indígena MG/ES, da Secretaria Especial de Saúde Indígena, do Ministério da Saúde, sobre a saúde dos índios de Aracruz com base em avaliações feitas no ano de 2014.

PESQUISA com Índio. Disponível em: <<http://www.suapesquisa.com/indios/cacique.htm>>, Acesso em 21/05/2015.

PESQUISA datas comemorativas com Índio. Disponível em: <http://www.sua_pesquisa.com/datascomemorativas/dia_do_indio.htm>, acesso em 25/05/2015.

RECANTO DOS NATURAIS. Disponível em: <http://recantodosnaturais.med.br/site/index.php?option=com_content&view=article&id=44:indios-e-o-meio-ambiente&catid=1:latest-news> Última atualização em 08 de Junho de 2010 18:41. Acesso em 21/05/2015.

SCHADEN, E. **Aspectos fundamentais da cultura guarani**. 3 ed. São Paulo: EPU, Editora da Universidade de São Paulo, 1974.

WIKIPÉDIA. Disponível em: <<http://www.wikipédia.org/wiki/tupiniquins.htm>>. Acesso em 24/05/2015.

Helmar Spamer¹

Resumo: Este trabalho está vinculado ao Laboratório de Estudos do Movimento Migratório (LEMM) da Universidade Federal do Espírito Santo. Nossos objetivos principais foram analisar os fluxos migratórios do povo pomerano dentro do estado do Espírito Santo; apontar e discutir os demarcadores étnicos deste povo neste estado, com ênfase no idioma; analisar as relações interétnicas com os demais povos para discutir a construção e representação da identidade pomerana. O objeto de estudo foi uma comunidade pomerana localizada em Laginha, distrito do município de Pancas, à noroeste do estado. O trabalho se desenvolveu com o uso de documentos oficiais, pessoais, registros religiosos, fotografias. Além da história oral com realização de entrevistas. A partir dessas entrevistas foram levantadas e discutidas algumas questões centrais: em contraponto ao discurso de comunidades isoladas, percebemos a intensa movimentação dos pomeranos no território capixaba e suas interações nas localidades, estabelecendo redes, principalmente de comércio; identificamos e discutimos o conflito de gerações evidenciado na questão do idioma que vem se perdendo no decorrer do tempo, além de outras tradições; e a relação dos pomeranos para com o “outro” no que tange o processo de construção de sua identidade.

Palavras-chave: migração, pomeranos, Espírito Santo, identidade étnica.

Introdução

A história do estado do Espírito Santo é marcada pela imigração europeia. Desde meados do século XIX o estado passou a receber levas de imigrantes, dentre os quais se encontravam os pomeranos. Eram oriundos da antiga região da Pomerânia que, após Segunda Guerra Mundial, deixou de existir no mapa europeu. Os pomeranos são o segundo maior contingente de imigrantes que se estabeleceram em terras capixabas, ficando atrás apenas dos italianos.

Os pomeranos foram verdadeiros desbravadores, estabelecendo-se inicialmente na região das montanhas e, posteriormente, no final do século XIX e início do século XX, migraram também para o Norte do estado, em direção ao Vale do Rio Doce. Nosso objeto de pesquisa foi uma comunidade pomerana localizada no Município de Pancas, especificamente no distrito de Laginha.

A partir do assentamento inicial de imigrantes na região montanhosa central do Espírito Santo e da migração interna até a segunda metade do século XX, majoritariamente em direção ao norte do estado, em maior ou menor proporção, os colonos germânicos marcaram presença nos atuais municípios capixabas de: Domingos Martins, Marechal Floriano, Santa Leopoldina, Santa Maria de Jetibá, Santa Teresa, Afonso Cláudio, Laranja da Terra, Brejetuba, Baixo Guandu, Itarana, Itaguaçu, Colatina, Pancas, São Gabriel da Palha, Águia Branca, Vila Valério, Vila Pavão, Vitória, Vila Velha e Serra (KILL, 1998).

Pancas é um município localizado ao noroeste do estado do Espírito Santo. Faz divisa com os municípios de Baixo Guandu, Colatina, São Domingos do Norte, Águia Branca e Alto Rio Novo e, também, com o estado de Minas Gerais. Possui uma área de 825 quilômetros quadrados e está a uma distância de 190 quilômetros da capital do estado, Vitória. Atualmente, o município de Pancas tem dois distritos: Vila Verde e Laginha.

Até a década de 1920 a região de Pancas era majoritariamente habitada por indígenas conhecidos como

¹ Mestrando em Sustentabilidade junto a Povos e Terras Tradicionais na Universidade de Brasília (UnB). Graduado em História pela Universidade Federal do Espírito Santo (UFES). Pesquisador voluntário vinculado ao Laboratório de Estudos do Movimento Migratório (LEMM) da UFES. Coordenador Cultural da Associação Pomerana de Pancas (APOPOP).

Botocudos. A partir de então, vieram os primeiros imigrantes colonizadores provenientes da região de Minas Gerais, não só pomeranos, mas também de outras etnias, negros principalmente. A migração para norte do estado ganhou intensidade a partir da conclusão da Ponte Florentino Avidos, sobre o Rio Doce, em Colatina, no ano de 1928 (RETZ, 2005). Durante a colonização dessa região os pomeranos se destinaram, em sua maioria, a ocupar a parte que hoje corresponde ao distrito de Laginha.

No ano de 2013 a estimativa populacional do município de Pancas era de 23.125 habitantes, sendo 60% de descendentes pomeranos. A maior parte destes vive em pequenas propriedades rurais baseada na agricultura familiar. Sua maior fonte de renda provém da produção do café. Vale salientar que muitos descendentes pomeranos emigraram da zona rural e atualmente residem na vila de Laginha. Estes sobrevivem do comércio – mercearias, bares – ou ainda mantém laços com a produção rural, trabalhando na lavoura e morando na cidade.

Objetivos e metodologias

Esta pesquisa partiu de três objetivos principais: apontar e descrever os principais fatores que promoveram a migração pomerana no estado do Espírito Santo para identificar os fluxos migratórios e a consequente ocupação do território capixaba; analisar a dinâmica de interação e contato dos pomeranos com o “outro” – o não pomerano – para entender o estabelecimento de redes de convivência e sua relação na construção da identidade pomerana local; perceber como o indivíduo pomerano lida com as transformações culturais no decorrer do tempo para entender como o mesmo se identifica e se posiciona como tal através do uso da língua.

O trabalho se desenvolveu com o uso de documentos oficiais, pessoais, registros religiosos, fotografias. Além da história oral com realização de entrevistas. Inicialmente, uma bibliografia sobre o tema foi selecionada e lida. Para um suporte teórico metodológico buscamos trabalhar temáticas inerentes à pesquisa: imigração, identidades, território, cultura, história oral. Munidos dessas leituras conceituais partimos a campo.

Os documentos oficiais e registros religiosos como certidões de batismo, casamentos, fundação de comunidades religiosas, foram de suma importância para identificar os fluxos migratórios e a trajetória dos pomeranos nas terras capixabas. A religiosidade se faz presente no cotidiano pomerano e a construção de igrejas (Luteranas) se consiste num indicativo importante da presença deste povo. O deslocamento de gerações de famílias migrantes pode ser claramente mapeado dessa forma. Assim como a análise das fotografias que registram marcos importantes nas vivências dessas famílias: nascimentos, confirmação², casamentos, velórios. Além disso, registros icnográficos também nos permitiram analisar as transformações no modo de viver desses indivíduos no decorrer de sua história.

Outro recurso metodológico foi a história oral. Realizamos três entrevistas na comunidade com o método da “história de vida”. Selecionamos três mulheres que moram na comunidade de Laginha e que tinham

² Confirmação: prática das Igrejas Luteranas, tanto da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB) quanto da Igreja Evangélica Luterana do Brasil (IELB). Em comparação com a Igreja Católica Apostólica Romana, corresponde à Crisma. Após dois ou três anos de estudos da doutrina de Martin Lutero, os adolescentes (normalmente entre seus 13 a 15 anos), passam pela cerimônia de Confirmação. Para os pomeranos, a Confirmação corresponde à entrada dos jovens na vida adulta, no sentido de que não são mais crianças e que agora tem responsabilidades. A partir de então que os namoros são liberados, a ida aos bailes e festas sem a presença dos pais, ou seja, adquirem mais liberdade.

passado pela experiência migratória com suas famílias, ou seja, nasceram em outro município e mudaram para Laginha quando crianças. O modelo de entrevista conhecido como “história de vida” parte de um roteiro de perguntas semiaberto e pressupõe que o entrevistado vá contar sua trajetória a partir das indagações feitas pelo pesquisador. Nesse sentido, as perguntas foram formuladas previamente no intuito de conduzir a entrevista a satisfazer os objetivos da pesquisa. No entanto, não se trata de um formulário fechado, apenas um roteiro para orientação sujeito a variações.

Escolhemos mulheres para as entrevistas pois estas exercem papel fundamental na educação de seus filhos. A transmissão de saberes e tradições na cultura pomerana perpassa essencialmente pela figura da mãe no ceio familiar. A mulher é a possuidora de saberes fundamentais na educação dos pomeranos, é ela que resguarda a identidade étnica e social do grupo e é a responsável pela transmissão do idioma, a guardiã dos objetos da tradição familiar e da memória dos tempos da imigração e conhecedora dos saberes tradicionais (BAHIA, 2011). Por meio das entrevistas analisamos as transformações culturais no modo de viver das famílias. Nesse processo, focamos na questão do idioma, citado muitas vezes nas entrevistas como principal demarcador identitário desse povo.

No decorrer da pesquisa no deparamos com algumas observações e fomos confrontados a absorver questões não previstas. Diante disso, o foco da pesquisa sofreu algumas alterações desde a sua proposta inicial. Esclarecemos que nem todas as questões foram abordadas e que outras surgiram no caminho. Apontaremos alguns dos resultados e ressaltamos que alguns aspectos receberam maior destaque do que outros.

O “outro”

É a partir da relação com o outro, da relação com aquilo que não é, com aquilo que falta, que se estabelece a identidade (HALL, 2007). As transformações culturais ocorrem a partir dessas interações, do contato e a troca. Modos, hábitos, costumes, tradições vão se modificando e se adaptando às novas vivências. São as experiências individuais dos sujeitos que determinam sua cultura e variações.

Situações de contato social entre pessoas de culturas diferentes influenciam na manutenção da fronteira étnica, pois impõe-se a necessidade de marcar as diferenças no intuito de persistir na unidade do grupo. Contudo, quando indivíduos de culturas diferentes interagem também ocorre um processo em que essas diferenças se reduzem, uma vez que a interação simultânea requer e cria uma convergência de códigos e valores (BARTH, 2011). Nesse sentido, direcionamos nosso olhar para as fronteiras étnicas e não para a matéria cultural do grupo.

As identidades não são fixas, são mutáveis (HALL, 2011). O contínuo fluxo cultural está estruturado e expresso nas interações sociais, no contato com o outro, nas experiências pessoais, o que resulta em processos de transformação e variação cultural dentro dos grupos sociais no decorrer do tempo (BARTH, 2005).

O interesse em desenvolver essa pesquisa foi despertado a partir da leitura de um texto sobre a identidade pomerana no Espírito Santo. O autor do texto em questão afirma categoricamente que a pequena propriedade rural é fundamental na manutenção da identidade pomerana e que ao perder sua ligação com a terra o

indivíduo deixa de ser pomerano (JACOB, 1992). Entendemos que não se pode fixar a identidade de um povo baseado em características supostamente comuns a todos os seus componentes, como se não ocorressem mutações no decorrer do tempo e desconsiderando as peculiaridades dentro de cada grupo. Ou até mesmo reduzir a identidade por meio da seleção de características que se considera senso comum. Toda homogeneização implica em exclusão.

Os pomeranos no Espírito Santo realmente expressam estreita relação com a terra, sua “Land”³. Tomemos aqui o sentido de Land além do literal. Para os pomeranos sua terra, sua propriedade, seu espaço, é também o local de reprodução de suas práticas sociais e culturais, onde se expressam valores morais centrais na construção da identidade desses pomeranos camponeses (BAHIA, 2011). Dessa forma, concebemos a Land a partir do conceito de território, não só como espaço físico, mas também lugar onde desembocam todas as ações, poderes, forças e fraquezas, onde a história do homem se realiza a partir das manifestações de sua existência (SANTOS, 1998). Nesse sentido, o território não se define apenas por um princípio material de apropriação, mas, também, por um princípio cultural de identificação, de pertencimento. Sua carga simbólica é tamanha que o território é um construtor de identidade (HAESBAERT, 1998). Assim, o conceito de território vai além da dimensão natural, compreende também as relações de poder.

No entanto, compreendemos que as identidades sofrem contínuo fluxo de variações. Afirmar que um indivíduo deixa de ser pomerano no momento em que este perde sua ligação com a terra – torna-se comerciante, assalariado, passa a morar na cidade, etc – é negar a este o sentimento de pertencimento ao grupo. E mesmo que o próprio indivíduo queira negar sua origem por questões diversas, não o fará por completo pois os valores morais, sociais e culturais estarão presentes em sua existência e se manifestarão de alguma forma em algum momento, mesmo que em menor intensidade e/ou frequência.

A cultura está em estado de fluxo constante. Não há a possibilidade de estagnação nos materiais culturais, porque eles estão sendo constantemente gerados, à medida que são induzidos a partir das experiências das pessoas (BARTH, 2005). Se a cultura está em contínuo fluxo de variações estimulado pelas experiências de cada indivíduo, podemos identificar diferenças culturais dentro do próprio grupo, em maior ou menor escala. Conflitos entre gerações é um bom exemplo disso. Todas as manifestações culturais sofrem alterações no decorrer do tempo. Nas entrevistas realizadas nesta pesquisa podemos perceber certa queixa das pessoas mais velhas em relação às mais novas, inclusive entre familiares. Os mais velhos expressam indignação e lamentam o que elas classificam como falta de interesse dos jovens pela cultura pomerana. A língua pomerana, cada vez menos falada entre as novas gerações, é citada como exemplo dessa perda das tradições. Mais adiante discutiremos melhor essa questão do idioma. Contudo, notamos também, que os idosos tendem a ser mais conservadores e muitas vezes não reconhecem que seus filhos e netos não perderam seus traços culturais, apenas os reelaboraram e os expressam de forma diferente dos seus antepassados. Afinal, a vivência é outra e o contexto histórico também.

É recorrente o discurso de que o processo de ocupação e assentamento dos imigrantes europeus nas terras capixabas resultou na formação de comunidades isoladas ou pouco acessíveis no interior do estado, e que esse isolamento teria contribuído para a manutenção das práticas culturais desses imigrantes e preservado suas tradições (MARTINUZZO, 2009). A princípio compartilhamos desse pensamento, mas isso foi questionado em campo.

³ “Land” é um termo nas línguas alemã e pomerana que em seu sentido literal significa terra, extensão de território.

De fato, nas entrevistas realizadas, quando questionadas sobre as principais dificuldades enfrentadas ao se mudarem para a comunidade de Laginha, todas as entrevistadas foram unânimes em mencionar, dentre outras coisas, a questão da acessibilidade à comunidade e a falta de auxílio médico como os principais problemas na região. A falta de médicos e hospitais distantes – o hospital mais próximo se localizava no município de Colatina, há aproximadamente 60 km de distância – dificultava o socorro às pessoas doentes e recorriam à medicação caseira como única alternativa viável.

Pesquisador: Quando vocês mudaram pra cá [Laginha], quais foram as maiores dificuldades que vocês tiveram?

Senhora E.: Muito difícil era quando a pessoa ficava doente. Para conseguir sair de casa, para conseguir ir na farmácia. Era só a pé e quem tinha cavalo ia no pasto... quando a pessoas passava mal à noite, ia procurar o cavalo no pasto pra, se achasse, levar a pessoa doente na farmácia. Como nós morávamos lá na Floresta, aí trazia a pessoa passando mal em cima do lombo do cavalo para vir aqui na farmácia. A minha irmã passava muito mal à noite, porque ela era muito doente, a Catarina, quando era pequena. Foi uma das coisas mais difíceis que eu lembro, quando as pessoas passavam mal. Era muito difícil, era tudo muito longe. Médico, então, na época era... eu não lembro se na época alguém de nós fez uma consulta naqueles anos. Naqueles tempos, nunca! O máximo que fazia quando um passava muito mal era trazer na farmácia. E também, muitas vezes, fazia remédio em casa, sozinho, com chá e essas coisas.

A falta de estradas – os acessos eram irregulares e improvisados – e precários meios de transporte dificultavam a locomoção. As pessoas andavam a pé ou a cavalo. Entretanto, o difícil acesso à comunidade ou dificuldade de locomoção dos indivíduos não significam necessariamente isolamento. A região de Laginha não foi colonizada apenas por pomeranos, como já dito antes, e estes interagem com as demais comunidades vizinhas. Fatos também constatados durante as entrevistas.

O contato dos pomeranos de Laginha com o “outro”⁴ se estabeleceu de diversas formas. Apesar de as famílias pomeranas camponesas da região na época produzirem praticamente todo seu alimento, estas estabeleciam redes de comércio. Tanto para vender produtos (café, milho, carnes) quanto para comprar produtos de maior necessidade (sal, querosene). Este comércio era realizado com pessoas não-pomeranas, os ditos brasileiros. Cito aqui também o município de Águia Branca, vizinho ao distrito de Laginha, com forte imigração polonesa.

Normalmente, era o homem da casa, o chefe da Land, que realizava as transações comerciais. Desse modo, o homem pomerano estabelecia contato fora de seu grupo, acarretando em algumas transformações como a necessidade de comunicar, por exemplo, aprendendo o idioma português.

Pesquisador: Então fazia comércio?

Senhora O.: Aham.

Pesquisador: Esse comércio era feito só com outros pomeranos?

Senhora O.: Não. Era do jeito que hoje em dia também. Só que os pomeranos antigamente falavam pouco em português. Bem poucos os que sabiam falar em português.

Pesquisador: Mesmo assim faziam comércio com quem não era pomerano?

Senhora O.: Aham, sim.

⁴ Entendemos aqui esse “outro” como os indivíduos não-pomeranos.

As crianças tinham contato com outras etnias ao entrarem para a escola. Novamente a questão do idioma se torna um impasse. É comum o relato de crianças que chegavam à escola falando somente em pomerano e a partir de então aprendiam a nova língua.

Pesquisador: E o português? [O idioma]

Senhora E.: O português a gente começou a aprender na escola. Em casa meus pais sabiam falar em brasileiro, só que como era de costume a gente só falava a língua alta. Porque aprendemos mais na escola mesmo. E depois com o pessoal que a gente convivia.

A estrutura fundiária também favoreceu a interação dos pomeranos com os demais. Algumas famílias possuíam terras além do que conseguiam cultivar, então recorriam ao sistema de meeiros⁵. Esses meeiros geralmente não eram pomeranos. Assim, estabelecia-se outra rede de relações entre pomeranos e não-pomeranos. Também ocorriam situações em que os meeiros eram pomeranos e o patrão não. Como no caso de uma de nossas entrevistas.

Pesquisador: Seus pais compraram terra aqui?

Senhora M.: Não. Eles vieram morar de meeiro.

Pesquisador: Morar de meeiro?

Senhora M.: É, morar de meeiro.

Pesquisador: Vocês foram à escola? Vocês três? [Entrevistada e seus irmãos]

Senhora M.: O meu irmão até que sabia ler e escrever. Mas ele já tinha trazido um pouco de fora, ele não estudou aqui não. Mas eu e minha irmã estudamos aqui. Eu lembro muito bem quando meu pai veio matricular a gente, a gente tinha seis anos, eu seis e ela cinco. Então ele chegou em casa falando em pomerano com a mamãe que tinha feito a matrícula e nós começamos a remendá-lo. Até então nós só sabíamos português por causa da influência dos patrões, dos Schwab. Eles tinham uma irmã, a Araci, e ela gostava muito de mim, me dava muitos presentes e eu fui aprendendo português com ela. A minha mãe também trabalhava aqui com eles. Eles iam busca-la para fazer faxina na casa, cozinhar. Minha mãe cozinava muito bem, ela tinha umas ideias diferentes de cozinha, ela mesma inventava e fazia. Então eles buscavam minha mãe para cozinhar em época de eventos. Eles eram católicos. A Igreja Católica tinha muitos eventos naquela época. Vinham muitos padres, bispos. Minha mãe que tinha que fazer a comida ali pra eles, limpar a casa pra eles. E a gente vinha junto e ficava ali brincando e aprendendo português com os patrões.

Em uma das entrevistas, uma situação nos chama atenção e gostaríamos de destacar. A entrevistada nos relata que quando era criança seus pais tinham em sua propriedade uma família de meeiros não pomeranos. Ela, a entrevistada, e seus irmãos brincavam junto com as crianças dessa outra família. Nos conta que com o tempo não só eles aprenderam a falar o português como também as crianças não-pomeranas aprenderam a entender o idioma pomerano e, até mesmo, pronunciar algumas palavras. Nesse sentido, compreendemos que a partir da interação com o “outro” a cultura passa a ser recriada, reinventada mutuamente.

Pesquisador: Esses meeiros eram pomeranos?

Senhora O.: Não. Eram brasileiros. O primeiro que tinha lá, quando eu era criança, que eu

⁵ Estrutura fundiária em que o dono da terra, por meio de contrato, fornece moradia e um pedaço de sua propriedade para o cultivo de outra família, o meeiro. Este trabalha na terra e em contrapartida entrega metade da sua produção para o dono, o patrão.

já falei outro dia, crioulos, que tá no livro, aqueles quando chegaram... nem eles entendiam a nossa língua e nem nós entendia a deles. Eu ainda lembro pouco daquele tempo porque eu era bem novinha ainda. Mas eu lembro que ela ficava pedindo que ele queria palha de milho para fazer um colchão para as crianças dormirem, que eles vieram com burro de carga. A mudança deles... era pouca coisa que eles tinham. Só que a minha mãe não entendia o que ela falava e nem ela o que a minha mãe falava. Aí ela viu a tuia, o paiol onde tinha o milho dentro. Aí ela mostrou. Pelo gesto dela a gente viu que ela queria ir ali. Nós fomos lá e ela mostrou o que ela queria, mostrou pelos gestos dela. Com isso fomos aprendendo. Por fim os meninos deles já falavam pomerano e nós falávamos em português. Nós tínhamos um galinheiro bem novo que meu pai tinha feito para prender as galinhas. Nós gostávamos de brincar... você sabe como é criança né?! A gente falava então: Vamos brincar no hinerstal? Aí eles entendiam o que era o hinerstal. Mas aí eles já iam para lá e por fim eles já falavam a mesma coisa. Aí nós já falávamos um pouco de português e eles já falavam a nossa língua também.

A presença pomerana na comunidade de Laginha é expressa de várias formas: na arquitetura, nas festas comunitárias, no idioma, nas vestimentas das pessoas, na religião, etc. Mesmo que haja uma queixa pela eventual “perda” da cultura pomerana local, por outro lado, é possível afirmar que a cultura pomerana também exerce influência sobre as demais culturas minoritárias na região. Os pomeranos possuem associações próprias a exemplo da Associação Pomerana de Pancas (APOP), que promove eventos e incentiva a cultura pomerana na região. No entanto, os agricultores pomeranos também participam de outras organizações, como filiar-se ao Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Pancas, onde fazem suas reivindicações não como pomeranos, mas como agricultores, trabalhadores. Na política municipal os pomeranos também se destacam. Diversas vezes o cargo de prefeito foi ocupado por pomeranos, oriundos da comunidade de Laginha. Dessa forma, queremos ressaltar o contínuo fluxo cultural que decorre do intenso contato entre os pomeranos e não pomeranos da região, acarretando numa proximidade cultural sempre latente.

A língua

Um fator importante para nossa análise sobre a questão do idioma pomerano refere-se à religião. A maioria dos pomeranos confessa o Luteranismo. A primeira comunidade de Confissão Luterana da região foi fundada em 1929, em Panquinhas, localidade próxima à sede do município. Atualmente a Paróquia de Pancas da Igreja de Confissão Luterana no Brasil (IELCB) é formada por seis comunidades: Pancas, Panquinhas, São Bento, Laginha, Floresta, Pedra Bonita. A Igreja Luterana utilizou-se durante muito tempo da língua alemã como língua legítima, oficial. Os seis primeiros pastores a atuarem na região de Pancas eram alemães. Dorival Ivo Ristoff foi o primeiro pastor brasileiro a atuar na região no ano de 1971 (RETZ, 2005).

A utilização da língua alemã entre os pomeranos está intimamente ligada à participação na Igreja. O alemão era usado como língua sagrada, nas rezas, nos cultos, nos livros e textos religiosos e em alguns provérbios de cunho popular. A língua alemã era sistematicamente utilizada nas escolas paroquiais. No caso do ensino confirmatório, em várias comunidades são utilizadas três línguas: alemão, pomerano e português. Até a Campanha de Nacionalização, nos anos de 1938 a 1945, os jornais pertencentes à Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil eram veiculados em língua alemã entre as comunidades de

imigrantes germânicos do estado (BAHIA, 2011).

É comum encontrar livros em alemão entre as famílias pomeranas: Bíblias, cancioneiros, livros litúrgicos, escritos de Martim Lutero, publicações da Igreja. A língua alemã se estabelece na comunicação com Deus e, dessa forma, ocupa posição de prestígio perante a comunidade. No entanto, poucos são os pomeranos que dominam a língua alemã, conhecido como o alto-alemão. Cabe ressaltar que apesar de os pomeranos serem comumente representados como alemães e a língua pomerana ser confundida com a língua alemã, lidamos aqui com povos e idiomas distintos.

Os descendentes das primeiras gerações dominam com mais frequência a língua alemã do que os pomeranos das gerações posteriores. As circunstâncias históricas da imigração e a imposição do uso da língua alemã pela Igreja Luterana foram fatores determinantes para o domínio da língua alta – alemão – entre os descendentes dos primeiros imigrantes (BAHIA, 2011). Atualmente, as últimas gerações de descendentes pomeranos na região de Laginha se comunica em português e em pomerano, somente nas celebrações religiosas é eventualmente utilizada língua alemã.

Os primeiros pastores luteranos a atuarem nessas comunidades eram todos alemães. A princípio a comunicação com a igreja, ou seja, com o sagrado era feita somente em alemão. Cabe ressaltar que os pomeranos foram convertidos ao cristianismo pela Igreja Luterana no início do século XVI, ainda na Europa (RÖLKE, 1996). Dessa forma, a língua alemã exerce certa função de domínio sob a língua pomerana, que por muitos é considerada apenas um dialeto. Ressaltamos aqui que compreendemos o idioma pomerano como uma língua, que por muitas vezes sobrevive apenas na oralidade, componente identitário do povo pomerano.

As três senhoras entrevistadas afirmaram conhecer o idioma alemão e que seu contato com a língua-alta foi na Igreja. As três tiveram contato com o pastor Georg Bertlein, o último pastor alemão que atuou na Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil da região. Posteriormente, os respectivos filhos e netos das entrevistadas não tiveram mais contato com a língua-alta, pois esta deixou de ser uma prática recorrente na Igreja.

Atualmente, poucos são os pomeranos que ainda conhecem o idioma alemão. A maioria dos pomeranos de Laginha domina a língua pomerana e a língua portuguesa, sendo essa última mais recorrente entre as gerações mais novas. No entanto, não é difícil encontrar pessoas que ainda só se comuniquem em pomerano ou que tenha dificuldade com o português.

Pesquisador: Você aprendeu com quem o português?

Senhora O.: A gente foi obrigado a aprender quando fomos à escola, um pouco. Eu fui com a Ernestina Schultz. A gente não sabia quase nada em português. Mas graças a Deus ela era uma pomerana também, então a gente conseguiu aprender um pouquinho. Só que eu era muito preguiçosa, do jeito que eu já falei antes. Eu não gostava de estudar.

Pesquisador: Seus irmãos, o que eles falam? Pomerano, alemão e português?

Senhora O.: Falam pomerano e português. Já meus netos ninguém fala mais em alemão não, nenhum deles fala o pomerano, todos eles só português.

Pesquisador: Nenhum neto fala pomerano. E filhos?

Senhora O.: Minhas duas filhas falam, falam pomerano. Meus genros falam. Só que eles

não gostam muito de falar mais. Eles já acostumaram com o português, os genros.

Pesquisador: Seus genros são pomeranos?

Senhora O.: São pomeranos.

O pomerano é usado entre os pomeranos, tanto da cidade quanto do campo, na intimidade da família e dos amigos. Seu aprendizado é familiar, sendo a mulher responsável pela transmissão da cultura e da língua pomerana para as crianças (BAHIA, 2011). A língua portuguesa é usada nas situações formais, como nas questões de cidadania, nas escolas, nas instituições locais, no comércio. Sua frequência é maior entre os jovens do que entre as gerações mais antigas.

O uso crescente da língua portuguesa se deu de fato no momento da Campanha de Nacionalização implantada pelo Governo de Getúlio Vargas nos anos de 1938 a 1945. Nesse período, houve repressão à publicação e ao ensino na língua alemã, proibição de falar outra língua em público, fechamento de instituições e associações comunitárias e culturais, perseguição aos membros das Igrejas Luteranas e destruição de propriedades. Muitos pastores foram presos e proibidos de atuar em suas atividades religiosas (BAHIA, 2011).

O português é considerado uma língua de maior prestígio, sendo de maior domínio das esferas formais e nos meios de comunicação. O pomerano é considerado “língua de gente da roça”, “gente atrasada”, enquanto que a língua portuguesa é a língua oficial do país e também a mais próxima da “cultura e da civilização” (BAHIA, 2011).

Considerações finais

A busca por novas terras para plantio, em virtude do crescimento quantitativo das famílias, é apontada como principal motivação para a intensa migração dos pomeranos no território capixaba. Foram grandes desbravadores de terras, estabelecendo-se inicialmente na região das montanhas e, posteriormente, no final do século XIX e início do século XX, migraram para o Norte do estado, transpondo o Rio Doce.

Os intensos fluxos migratórios proporcionaram aos pomeranos uma vasta ocupação das terras, onde fundaram diversas comunidades, verdadeiros redutos de famílias migrantes. Nesse trabalho consideramos a trajetória pomerana no Espírito Santo e sua influência no cotidiano dos mesmos e como estes se veem como grupo étnico no estado.

Há algumas discordâncias referente a questão da identidade. Jorge Kuster (1992) enfatiza a pequena propriedade rural como fator determinante da identidade pomerana a ponto de afirmar que no momento em que abandonar sua vida campesina o pomerano deixa de ser pomerano. Discordamos totalmente dessa perspectiva. Partimos da premissa de que não é possível fixar uma identidade com base em características supostamente comuns a todos. Assim como Stuart Hall, defendemos que as identidades são mutáveis no decorrer do tempo. Faz parte do processo histórico que características culturais sejam perdidas ou mantidas e até mesmo reelaboradas. As identidades são produzidas em momentos particulares no tempo, estando em constante fluxo e sujeita a variações.

Podemos perceber, por meio das entrevistas concedidas e analisadas nessa pesquisa, o quanto a interação com o outro é determinante nas delimitações identitárias de um grupo. Não se está imune a transformações,

as mudanças fazem parte do processo de construção e afirmação das identidades. Dessa forma, é um equívoco falar de cultura sem considerar as influências espaço-temporal a esta suscetível.

A ideia inicial dessa pesquisa concebia trabalhar dois conceitos essenciais: identidades e território. No entanto, percebemos que o campo de discussão é muito extenso e desse modo optamos por nos dedicar às questões identitárias. Para um trabalho futuro pretendemos focar na questão do território e discutir melhor essa relação do povo pomerano com a terra e suas práticas socioculturais.

REFERÊNCIAS

- BAHIA, Joana. **O tiro da bruxa**: identidade, magia e religião na imigração alemã. Rio de Janeiro: Garamond, 2011.
- BARTH, Fredrik. Etnicidade e o conceito de cultura. In: **Antropolítica**: Revista Contemporânea de Antropologia e Ciência Política. Nº 19. 2ºSemestre, 2005. Niterói: EdUFF.
- BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe e STREIFF-FERNAT, Jocelyne. **Teorias da Etnicidade**. São Paulo: Unesp, 2011.
- HAESBAERT, Rogério. Concepções de território para entender a desterritorialização. In: SANTOS, Milton; SILVEIRA, Maria Laura; SOUZA, Maria Adélia de (org.). **Território**: globalização e fragmentação. São Paulo: HUCITEC/ANPUR, 1998.
- HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2011.
- HALL, Stuart. Quem precisa de identidade? In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). **Identidade e Diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. Rio de Janeiro: Vozes, 2007.
- JACOB, Jorge Kuster. **A imigração e aspectos da cultura pomerana no Espírito Santo**. Vitória: Departamento Estadual de Cultura, 1992.
- KILL, Miguel A. **Terra Capixaba**: Geografia e História. Vitória: Edição do autor, 1998.
- MARTINUZZO, José Antonio. **Germânicos nas terras do Espírito Santo**. Vitória: Governo do Estado do Espírito Santo, 2009.
- RETZ, Sidney. **Memória, vivência e testemunho**. Paróquia Evangélica de Confissão Luterana em Pancas. Espírito Santo: GRAFICOL, 2005.
- RÖLKE, Helmar Reinhard. **Descobrimos Raízes**. Vitória: UFES, 1996.
- SANTOS, Milton. O dinheiro e o território. In: SANTOS, Milton; SILVEIRA, Maria Laura; SOUZA, Maria Adélia de (org.). **Território**: globalização e fragmentação. São Paulo: HUCITEC/ANPUR, 1998.

Entrevistas

SENHORA E. [Sobre sua trajetória de vida]. Entrevista concedida a Helmar Spamer. Laginha/Pancas, 04 de abril de 2014.

SENHORA M. [Sobre sua trajetória de vida]. Entrevista concedida a Helmar Spamer. Laginha/Pancas, 05 de abril de 2014.

SENHORA O. [Sobre sua trajetória de vida]. Entrevista concedida a Helmar Spamer. Laginha/Pancas, 04 de abril de 2014.

HISTÓRIAS, NARRATIVAS E CIRCULARIDADE DE IDEIAS: OLHARES SOBRE O ESPÍRITO SANTO NO SÉCULO XIX

Levy Soares da Silva¹

Resumo: No século XIX a Província do Espírito Santo compunha o mosaico do Brasil nação que havia sido formado, envolta em toda a sua complexidade, tornou-se alvo daqueles que queriam descortinar o seu território, poderes e identidades. Os estrangeiros, e mesmo os nacionais, que excursionaram pelo território espíritossantense praticavam a mobilidade humana e, ao mesmo, tempo a circularidade de ideias, uma vez que, traziam consigo ideias prévias e as confrontavam com a realidade que encontravam. Nesse sentido, nos propomos a analisar duas significativas narrativas sobre o Espírito Santo, a saber, *O Espírito Santo em princípios do século XIX* escrito por D. José Caetano da Silva Coutinho durante suas visitas pastorais à província nos anos de 1812 e 1819, e *Viagem pelos trópicos brasileiros: Província do Espírito Santo* escrito pela princesa Teresa da Baviera aquando de sua visita à província em 1888. Sendo ele nacional e ela estrangeira, compreendemos a possibilidade de analisar pluralmente as ideias que tinham e as ideias que registraram sobre o Espírito Santo no primeiro e no último quartel do século XIX, respectivamente, por meio da metodologia da análise do discurso, considerando que ideias se articulam, se significam, são transmitidas e recebidas, compondo um processo mais amplo e complexo, qual seja, a produção de sentido, o qual almejamos alcançar. São três fundamentos nos quais nos amparamos nesse trabalho, em primeiro lugar está a qualidade das narrativas com as suas ricas descrições. Em segundo lugar, os autores encontram-se entre dois mundos, pois não pertencem ao ambiente que visitam. E em terceiro lugar de natureza teórica, a validade em explorar essas fontes está na operacionalização do conceito de escala em estudos históricos, formulado por Jacques Revel (1998), pelo qual a análise de algo muito particular possibilita obter elementos reveladores que conduzem a observação mais ampla do processo social e cultural.

Palavras-chave: Brasil; Espírito Santo; Século XIX; Livro de Viagem; Cidade de Vitória.

Introdução

No século XIX a Província do Espírito Santo compunha o heterogêneo mosaico do Brasil nação que havia sido formado, envolta em toda a sua complexidade, tornou-se alvo daqueles que queriam descortinar o seu território, poderes e identidades. Os estrangeiros, e mesmo os nacionais, que excursionaram pelo território espíritossantense praticavam a mobilidade humana e, ao mesmo, tempo uma intensa e profícua circularidade de ideias, uma vez que, traziam consigo muitas e distintas ideias prévias e, naturalmente, as confrontavam com a realidade que encontravam durante a sua estadia e percurso, que eram muito variados e com objetivos diversos.

Nesse sentido, nos propomos a analisar duas significativas narrativas sobre o Espírito Santo do Oitocentos, a saber, *O Espírito Santo em princípios do século XIX* escrito por D. José Caetano da Silva Coutinho durante suas visitas pastorais à província nos anos de 1812 e 1819, e *Viagem pelos trópicos brasileiros: Província do Espírito Santo* escrito pela princesa Teresa da Baviera aquando de sua visita à província em 1888. Sendo ele nacional e ela estrangeira, compreendemos a distinta possibilidade de analisar pluralmente as ideias que tinham e as ideias que registraram sobre o Espírito Santo no primeiro e no último quartel do século XIX, respectivamente, por meio da consagrada metodologia da análise do discurso, considerando, evidentemente, que ideias se articulam, se significam, são transmitidas e recebidas, compondo um processo mais amplo e complexo, qual seja, a produção de sentido, a qual almejamos alcançar.

São três fundamentos norteadores nos quais nos amparamos nesse trabalho, em primeiro lugar está a própria qualidade das narrativas enquanto fontes, com as suas ricas descrições. Em segundo lugar, os autores encontram-se entre dois mundos, pois não pertencem ao ambiente que visitam, possibilitando a aferição entre ideias prévias e posteriores sobre a Província do Espírito Santo. E em terceiro lugar de

¹ Especialista em Gestão Educacional Integrada – Instituto Superior de Educação de Afonso Cláudio – ISEAC, Espírito Santo.

natureza teórica, a validade em explorar essas fontes está na operacionalização do conceito de escala em estudos históricos, formulado por Jacques Revel (1998), pelo qual a análise de algo muito particular possibilita obter elementos reveladores que conduzem a uma observação mais ampla do processo social e cultural.

O Brasil e o século XIX

No decorrer do século XIX, o Brasil passou por uma série de transformações na economia, na cultura, na sociedade e também na política. Expressivamente, abarcou o início, o auge e o declínio do regime monárquico. Em grande medida, essas transformações procuravam inserir o Brasil no rol das chamadas grandes nações, que buscavam perenemente o desenvolvimento, a cientificidade e o progresso sendo, nesse caso, os países europeus e os Estados Unidos os modelos a serem seguidos. O Brasil passou a estar, então, entre dois mundos.

A vitrine dessas transformações era a cidade do Rio de Janeiro, então capital do Brasil, onde a população assistia, progressivamente, às figuras alegóricas da Luz e da Civilização, vencerem o Gênio das Trevas, e libertando o país do obscurantismo, antes que a apoteose final mostrasse a inequívoca vitória do Progresso e da Civilização, saudados por todas as nações da terra, que reconheciam, embandeiradas, o primado da concórdia e da ciência (NEVES, 2014, p. 122-123).

Essa fase pode ser considerado um período ímpar, pois representa um momento de consolidação da nacionalidade, e que traz consigo todas as implicações inerentes a este crucial aspecto. Nesse sentido, ao longo do período do Oitocentos o Brasil se afirmou como país e atravessou uma série de modificações. Evidentemente que esse processo não ocorreu sem percalços, de forma linear e completa, de modo que

[...] O Brasil experimentou transformações, modernizou suas instituições políticas, sua estrutura econômica, suas relações sociais, sem que tenham sido superadas certas mazelas e contradições que, permanentemente atualizadas, têm confirmado o apego à desigualdade, à exclusão e à marginalização sociais, que estão na base de impasses históricos que o Brasil tem reiterado (PAULA, 2012, p. 179).

Nesse sentido, precisamos considerar que o Brasil no final do Oitocentos era um território em franca transformação e que o contexto vivido no último quartel do século XIX ensejava ou embasava as modificações que começavam a ocorrer e, por isso mesmo:

Se tomarmos como hipótese que, para compreender a corte imperial entre 1870 e 1889, é preciso situá-la entre dois mundos, o da construção da unidade como tradução da ordem própria do império do Brasil e o da ordem entendida como progresso, tal como, emblematicamente, sintetizará o fragmento da divisa positivista bordado a ouro na bandeira republicana (NEVES, 2014, p. 130).

A cidade do Rio de Janeiro, nas últimas décadas do império do Brasil, era uma cidade que se via e era vista por todo o território como titular entre dois mundos: o da cultura europeia e o da natureza pujante das Américas. E assim se via e era vista porque o lastro da tradição representado pelo império e pelo sangue europeu que corria nas veias do monarca poderia contrabalançar aquilo que era percebido como 'os perigos das novidades do tempo' e garantir a ordem, princípio e fundamento dos projetos políticos das velhas e novas elites do Brasil do século XIX. (NEVES, 2014). Pois,

Artífice da construção da unidade da ordem na primeira metade daquele século [XIX], o Estado imperial, poderia, para alguns, construir o progresso sem ameaçar a ordem. Para outros, que desde 1870 engrossavam as fileiras republicanas, o império tornara-se obsoleto, e a ordem identificada com o progresso era o cerne de um projeto para a república. Para uns e para outros, no entanto, o Rio de Janeiro, no papel de corte imperial ou na função prevista para a cidade como capital federal, era e continuaria a ser a cidade-capital de onde

Porém, essas transformações também teriam que ocorrer no restante do país para que se consolidassem efetivamente no conjunto. Assim, nos propomos a analisar de que forma essas transformações ocorreram na cidade de Vitória no final do século XIX, a fim de compreender se a capital da Província do Espírito Santo estava acompanhando o passo dos novos tempos, e de que maneira essas transformações foram percebidas pelo olhar estrangeiro, pois aquele que não é vivente local possui um olhar diferenciado para perceber elementos que possam parecer rotineiros aos locais, possibilitando-nos, assim, obter um panorama rico e diversificado.

Foram muitos os estrangeiros que conseguiram empreender uma viagem ao desejado território do Brasil, não era uma tarefa fácil, além de ser de alto custo. O resultado dessas viagens foi uma imensa produção que descrevia os elementos componentes do Brasil. Extremamente variada essa produção compõe-se de cartas, relatos, diários, narrativas, mas principalmente livros, pois estes especificamente eram produzidos considerando um público leitor potencial, esses escritos passaram a compor o que se convencionou nomear de literatura de viagem.

Esses componentes da literatura de viagem, além de quadros, ilustrações, pinturas, desenhos, passaram a ser utilizados como fontes para a compreensão do Brasil do Oitocentos em consonância com as perspectivas historiográficas de se alargar o corpo de fontes para se obter uma interpretação adequada do passado. Assim, a literatura de viagem passou a ser considerada para além do quesito da curiosidade e do fantástico.

Dessa maneira, utilizaremos como fontes o livro de viagem: Viagem ao Espírito Santo escrito pela princesa Teresa da Baviera quando excursionou pela Província do Espírito Santo, durante sua viagem ao Brasil, em 1888, no último quartel do século XIX e o livro: O Espírito Santo em princípios do século XIX escrito pelo bispo D. José Caetano da Silva Coutinho quando visitou a província em 1812 e 1819. São três fundamentos nos quais nos amparamos nesse trabalho, em primeiro lugar está a qualidade das narrativas com as suas ricas descrições, a busca pela cientificidade e os registros que nos oferta. Em segundo lugar, os autores encontram-se entre dois mundos, pois não são viventes locais. E em terceiro lugar, de natureza teórica a validade em explorar essa fonte está na operacionalização do conceito de escala em estudos históricos, formulado por Jacques Revel (1998) sustentando que a análise elaborada de algo muito particular possibilita obter elementos reveladores que conduzem a observação mais ampla do processo social, em toda a sua pluralidade e multiplicidade.

Os viajantes estrangeiros foram, desde sempre, grandes leitores do Brasil, os seus registros elaborados sob forma de cartas, diários, livros, pinturas compõem um conjunto de fontes relevantes para a História. O confronto entre as idéias prévias que traziam e a realidade que encontravam possibilita uma interpretação diferenciada, sobretudo, do último quarto do século XIX quando as mudanças pelas quais o Brasil vinha passando começam a se acentuar mais, principalmente no campo político.

Os viajantes estrangeiros na província do Espírito Santo

Os viajantes estrangeiros que ingressaram no Brasil no transcorrer do século XIX compunham um grupo

seleto com tempo de permanência determinado nas terras brasileiras enquanto viajantes e distantes de relacionamentos prolongados com os habitantes locais por procederem de outros países enquanto estrangeiros. É preciso atentar para o fato de que na maioria das vezes “as duas características se confundem em alguns aspectos. Viajantes e estrangeiros, embora sem ser propriamente nômades, se fixam apenas temporariamente, conservando uma posição de autonomia diante do espaço ocupado pela população local” (SIMMEL, p. 273-295, *apud* Leite, 1997, p. 161).

Os motivos para a realização de uma viagem ao Brasil eram os mais variados possíveis, mas é certo que a grande maioria, antes de qualquer coisa, queria conhecer um imenso pedaço de terra praticamente intocado e que até então se mantinha inacessível, com nativos e natureza em sua forma original, e muito diferente do que estavam habituados em seu mundo de vivência, mas já muito difundidos através de variados e férteis imaginários que não supriam mais a vontade de ver com os próprios olhos que se generalizou, sobretudo, entre os europeus.

E à medida que os viajantes estrangeiros, sobretudo aqueles com objetivos definitivamente voltados para a publicação, iam empreendendo o sonhado trajeto, isto é, realizavam o seu percurso e observações pelas terras do Brasil, retornavam ao seu país de origem, sistematizavam os relatos e os publicavam, o número de interessados em fazer a viagem certamente crescia, estes viam o seu pensamento cada vez mais aguçado e conflituoso diante das, mesmo que pequenas, variações que os relatos dos viajantes apresentavam.

Para solucionar esta demanda restava apenas uma única saída, viver a sua própria experiência pessoal de conhecer o território do Brasil, ver com os seus próprios olhos o que era descrito pelos viajantes, mesmo que sendo estes seus contemporâneos e não raro seus compatriotas ou mesmo amigos, mais no caso dos cientistas. O resultado disso, e que não podemos desconsiderar é que “os viajantes foram, portanto, os grandes cronistas da vida brasileira dos séculos XVI a XIX, descrevendo em suas obras aspectos da terra, da gente, dos usos e costumes do Brasil” (GASPAR, 2010, p. 2).

Para os viajantes naturalistas a realização da viagem ao Brasil se tornou algo praticamente impositivo, pois mesmo antes da possibilidade de acessar o meio natural brasileiro elementos do meio científico europeu começavam a questionar a validade de se poder escrever sobre determinados assuntos sem de fato ter observado os componentes dos mesmos, porém diante da possibilidade de poder ingressar no Brasil havia chegado ao fim a justificativa, já não muito mais aceita, de se poder escrever sobre determinados assuntos, sobretudo os de caráter científico, sem o contato real pela impossibilidade de acesso, logo

Se era preciso saber, e para saber era preciso ver, tornava-se necessário viajar. Se a partir de 1808, o Brasil se apresentava disponível ao viajante europeu, de outro lado se observava na Europa uma disposição, ou até uma necessidade, para a viagem. Assim, o naturalista viajava para ver, para então, a partir do que foi visto, dar sua contribuição ao mundo da ciência (RIBEIRO, 2004, p. 37).

A viagem ao Brasil tornava-se idealizada, mas essa idealização começava a ser desfeita ainda no planejamento, pois não era muito fácil obter os meios necessários para se chegar as terras brasileiras, um aporte de recursos financeiros se fazia extremamente necessário como ponto inicial, mas nem sempre possível a uma grande parte dos que pretendiam conhecer os pertences naturais do Brasil e produzir as suas próprias descrições ou formar as suas conclusões.

No século XIX, O Espírito Santo era uma das províncias constitutivas do Brasil. A capital da província, a cidade de Vitória, sediava o centro administrativo provincial, mesmo assim não era um modelo urbano a ser seguido, sem sistemas de água e esgoto, sem recolhimento de lixo e sem iluminação pública, com ruas precárias era uma cidade insalubre, os seus habitantes sofriam com constantes epidemias de varíola, cólera e febre amarela.

Durante muito tempo a habitabilidade de Vitória se resumiu a parte alta da cidade muito por uma questão de proteção a possíveis invasões estrangeiras e ataques indígenas, mas “[aos poucos] a cidade vai descendo da elevação e ocupando também as partes baixas. Evoluindo de seu desenho de cidade fortificada, Vitória aos poucos assume uma vocação portuária (MENDONÇA et al, 2009, p. 42)”, iniciando com um modestíssimo cais que posteriormente originará um porto, a utilidade principal deste aparato era o embarque dos produtos de exportação e o desembarque de produtos vindos de outras regiões para consumo interno da província.

Mas esse cais tornou-se também a porta de entrada dos viajantes estrangeiros, tal como acontecia no porto principal, como ponto inicial, de chegada dos viajantes na cidade do Rio de Janeiro os que visitavam o Espírito Santo tinham como primeira visão a Baía de Vitória, era o momento das primeiras impressões do território que percorreriam ao longo de sua estadia.

Na ausência de historiadores profissionais que pesquisassem o tema com os referenciais teórico e metodológico, o escritor Levy Rocha procurou preencher uma das muitas lacunas da História do Espírito Santo com uma publicação voltada para o grande público utilizando como fonte primária os relatos dos viajantes estrangeiros, pois uma vez em solo brasileiro muitos também percorreram o Espírito Santo e fizeram os seus registros de observações e experiências vividas, conforme explica Bittencourt,

Em *Viajantes estrangeiros no Espírito Santo*, Levy Rocha resume, de maneira primorosa, a passagem de muitos estrangeiros ilustres pela Província do Espírito Santo, alguns eram naturalistas, entre eles estão o barão Georg Heinrich von Langsdorff, Johan Julius Linden, o barão de Tschudi, Charles Frederick Hartt, a princesa Teresa da Baviera, e, sobretudo, Saint-Hilaire e Maximiliano, Priz von Wied-Neuwied, entre outros [...]; (BITTENCOURT, 2006, p. 27).

Assim, foram vários os estrangeiros que se interessaram em conhecer a Província do Espírito Santo ao longo do século XIX, sob signos distintos e elaborando registros bastante diversificados sobre a sua experiência em terras capixabas, felizmente uma parte significativa desses registros sobreviveu como fonte para a posteridade.

A princesa Teresa da Baviera, D. José Caetano da Silva Coutinho e a cidade de Vitória no século XIX

No decorrer do século XIX, além dos homens, muitas mulheres, nobres ou não, por motivos diversos realizaram viagens, mas a produção que resultava de suas observações não era especificamente destinada à publicação uma vez que eram escritas como cartas familiares ou diários íntimos. Mas, ocorre justamente o contrário no caso de Teresa da Baviera que publicava as suas obras, como resultado de suas pesquisas voltadas para o meio científico.

Teresa era filha do rei Luitpold, que assumiu o trono do reino da Baviera em 1886 e governou até 1912, e de Augusta Ferdinand (1825-1864), arquiduquesa da Áustria e princesa da Toscana, que se casaram em

1844. Eles tiveram quatro filhos: Ludwig (1845-1921), Leopold (1846-1930), Arnulf (1852-1907) e Therese Charlotte Marianne Auguste, que nasceu em Munique no ano de 1850. Sua mãe morreu quando ela tinha 14 anos, e a partir de então Therese foi criada pela tia Marie, esposa do rei Maximiliano II, que a menina chamava de rainha-mãe.

Adentrar num campo até então dominado exclusivamente pelos homens implicava também em aceitar determinadas normas e modelos da produção da literatura de viagens utilizados por eles na forma de diário, ainda que não fosse o ideal ou o mais adequado aos objetivos da viagem, é possível verificar na literatura de viagem das mulheres a aceitação dessas regras, mas apesar de ter sido aceito e utilizado pelas viajantes estrangeiras é certo que

Apenas uma delas, exatamente a que já era uma naturalista profissional, no final do século XIX, é que se atreve a discutir as desvantagens do modelo de diário. Trata-se de Teresa, princesa da Baviera [...]. É esta cientista, a única das viajantes que pôs em questão a forma de diário, no Livro de Viagem [ao Brasil], como pouco adequada para o seu trabalho. Essa forma impede uma visão de conjunto das impressões e de utilizar experiências recebidas ou completadas posteriormente. Quando tomou consciência das desvantagens da forma, a obra já avançara demais para ser recomeçada e permaneceu como começara. E não foi traduzida para o português (LEITE, 2000, p. 134, 135).

Com uma inegável e aguçada capacidade de observação, a princesa Teresa da Baviera fez inúmeras viagens, sempre de maneira incógnita, da Escandinávia ao Mediterrâneo, Oriente, ilhas britânicas, Rússia, México, França, Portugal, Espanha, territórios balcânicos, Itália, ilha de Malta, Argélia, Tunísia, América Central, Estados Unidos, Canadá, Bolívia, Colômbia, Peru, Chile, Argentina, Equador, Panamá e Brasil. É possível perceber, pela quantidade de lugares onde esteve, a predileção pela América do Sul, como atestam os livros que lhe foram consagrados.

Em 1812 e em 1819, o bispo José Caetano da Silva Coutinho realizou as suas visitas pastorais à Província do Espírito Santo. As suas anotações formaram um diário de viagem, cujo original encontra-se arquivado na Catedral Metropolitana do Rio de Janeiro. Para sabermos um pouco mais sobre sua pessoa, temos o seguinte:

José Caetano da Silva Coutinho não era um bispo qualquer. Com efeito, no volume III da Viagem Pitoresca e Histórica ao Brasil, de Debret, o bispo é apresentado em descrição que pede transcrição integral:

Aos legisladores e sábios que tanto contribuíram para a regeneração do Brasil, devemos associar o prelado filósofo e literato que presidiu sucessivamente a Assembleia Legislativa e o Senado, José Caetano da Silva Coutinho. Esse homem extraordinário nasceu em Lisboa em 1768. Aluno distinto da Universidade de Coimbra, mas de família plebeia, entrou para as ordens onde teve brilhante carreira, aberta por uma erudição profunda e uma filosofia sadia que o conduziram ao episcopado.

Nomeado arcebispo de Clanganoras (possessão portuguesa na Ásia), trocou este título pelo mais modesto de bispo do Rio de Janeiro. Foi somente, entretanto, após a chegada da corte ao Brasil, que tomou posse da diocese com a obrigação voluntária de percorrê-la anualmente, consagrando com regularidade dois meses da estação conveniente à visita sucessiva das cinco províncias que formavam o bispado. Aí fundou ele assim as cidades de Valença, Pilar, Resende e São José do Rio Bonito, todas cias sedes de distritos hoje.

Capelão-mor do Rio de Janeiro coroou pontificalmente, em 1822, Pedro I imperador do Brasil; deputado brasileiro, presidiu a Assembleia Constituinte em 1823; quando esta foi ameaçada de dissolução, pelo Imperador, permaneceu no recinto durante as 24 horas que precederam o golpe de Estado executado à mão armada e que o obrigou a deixar a poltrona em que se resignara a morrer. Reeleito para a convocação seguinte, presidiu sem interrupção a Assembleia Legislativa até 1825, época em que foi chamado ao Senado, a ele presidindo igualmente até 1823, último ano de sua vida (COUTINHO, 2002, p. 13-14).

Sabendo agora quem eram Teresa da Baviera e José Caetano da Silva Coutinho, vamos analisar os seus escritos sobre a Província do Espírito Santo, mas detendo-nos num aspecto que é comum aos dois: a

cidade de Vitória, porta de entrada a todos aqueles que desejavam conhecer as terras capixabas. O bispo do Rio de Janeiro D. José Caetano da Silva Coutinho realizou duas visitas pastorais a Província do Espírito Santo, a primeira no ano de 1812 e a segunda no ano de 1819, em ambas realizou as suas anotações na forma de um diário, registrando primordialmente os aspectos religiosos, mas como ocorre no caso dos viajantes em geral, ele não se deteve apenas ao aspecto principal que vinha observar, tendo registrado diversas outras características da terra que visitava. Sobre a cidade de Vitória, capital provincial, ele registrou que inicialmente que:

Esta vila tem um certo ar de tristeza, como Óbidos e Alenquer, com as quais se parece, posto que maior que qualquer delas. Dista pouco mais de uma légua do oceano, que entra encostado ao Moreno, e vai fazer uma vasta enseada semeada de ilhas mais ou menos pedregosas e montuosas, sendo a maior aquela em que está fundada a vila por modo de anfiteatro entre a praia e o flanco das montanhas, mostrando muitas casas nobres de dois e três andares, igrejas, torres, e sobretudo o magnífico colégio dos jesuítas; destacando por trás de tudo isto os montes, os rochedos, os arvoredos, que fazem um grupo bastante pintoresco, e ao longe da outra banda do canal uma perspectiva arrogante e impostora. Mas o interior não corresponde, porque as ruas são tortas e estreitas, as casas velhas, e os capixabas pobres, feios, e poucos 'absque eo, quam intrinsecus latet'. Chamam-se estes homens capixabas, das pequenas hortinhas que cultivam, e que na língua brasílica têm este nome; ou de uma das suas três fontes, que tem este nome, e é a que fica na extremidade oriental; a segunda fonte é chamada a Grande, e fica no meio da vila; e a terceira, chamada da Lapa, fica no Campinho, na extremidade ocidental; e todas têm excelentes águas. Os ares também são mui puros e ventilados; outras mais coisas me agradaram nesta terra; e se a comunicação com Vila Rica, que está no mesmo paralelo de 20 graus, a restaurar da decadência que tem tido, eu a preferiria a Campos para viver nela, apesar do maior número e riqueza dos rústicos campistas. Campos respira visivelmente mais indústria e opulência; a vila da Vitória não tem mais de quatro mil almas, posto que a freguesia passe de 10.000; no seu porto não vi mais de uma dúzia de sumacas, e poucas canoas e barcos em movimento; mas tem mais arde antiguidade e nobreza: decida cada um como quiser, entre os rivais e partidistas de uma e outra (COUTINHO, 2002, p.116).

O resultado escrito da viagem da princesa Teresa da Baviera ao Brasil em 1888 é o livro: Minha viagem aos trópicos brasileiros, que levou nove anos para ser publicado, pois os materiais e espécimes coletados na viagem tinham que ser adequadamente catalogados. Entre os meses de agosto e setembro, a princesa Teresa excursionou pela Província do Espírito Santo, sobre sua capital, a cidade de Vitória, ela registrou inicialmente que:

A cidade, localizada no trecho sudoeste da ilha do Espírito Santo engloba uma ilha de 25 a 30 km de perímetro e se liga ao terreno montanhoso. As casas estão parcialmente em ruínas, as estradas com muitas baixadas e subidas são estreitas e abandonadas e o asfalto é ruim. Mas em compensação, as paisagens vistas das estradas em direção à baía, o Lameirão e as linhas montanhosas das montanhas distantes são maravilhosos. Também os arredores da cidade são atraentes pelo seu caráter alpino. Declives íngremes e lisos, cobertos por trechos de capim interrompidos por partes rochosas, descem em direção às águas e se elevam por detrás das casas, chegando a alturas de 300 m. Ora aqui, ora acolá, se apresenta um quadro naturalmente emoldurado das cadeias de montanhas enfileiradas, tendo em primeiro plano sempre o mesmo mar (BAVIERA, 2013, p. 142-143).

Nesse caso, observamos que para os ilustres visitantes se estruturalmente a cidade não é um exemplo a ser seguido, as suas lacunas são contrabalanceadas com a parte física, como uma espécie de compensação, que acaba por equilibrar, ou amenizar, o conjunto. No que concerne ao aspecto dos templos religiosos, o bispo D. José Caetano da Silva Coutinho registrou que

Há nesta vila 10 igrejas públicas. A matriz, que é magnífica, posto que ainda não esteja acabada, nem tenha torres, nem sacristia; a capela do colégio, que é excelente; Nossa Senhora da Conceição; Santa Luzia; o Rosário dos pretos; o convento de São Francisco, que tem só três frades de missa, e a capela dos terceiros dentro dele, como em Cabo Frio, e por consequência nada de briga com os carolas; a igreja do Carmo tão miserável como o seu convento, que tem só um frade, e bem vermelho, e a capela dos seus terceiros mais imediata e contígua que a do Rio de Janeiro, e por consequência também nada com os carolas;

a igreja de São Gonçalo e a igreja da Misericórdia, ambas com muita ruína; não obstante isso desejo visitar esta última na minha volta do Rio Doce; e veremos se temos alguma caravana como em Campos (COUTINHO, 2002, p. 114).

A seu turno, no final do século XIX, princesa Teresa da Baviera registrou sobre o aspecto religioso que:

A cidade de cerca de 20.000 habitantes, com 12 igrejas e capelas, dispõe no momento de apenas um sacerdote. Por consequência, só teve lugar uma única missa em toda a cidade e mesmo esta não contou com muitos frequentadores. Esse tipo de situação indica claramente a falta de padres no Brasil, bem como o enfraquecimento do espírito religioso no grande reino imperial. A igreja onde a missa foi rezada não tinha bancos nem cadeiras e era muito feia.

Quando fomos à missa hoje pela manhã, quinta-feira, portanto dia útil, não havia ninguém na igreja além de nós e uma menina. Esse baixo número de frequentadores de igreja contrasta muito com o número normal de frequentadores das igrejas católicas alemãs, mesmo em dias úteis.

Além dessa igreja, que nos impressionou pela arquitetura, não visitamos nenhuma outra. Aliás, não visitamos nenhum outro prédio público de Vitória. Pois por mais maravilhosa que seja a paisagem brasileira, considerando a média, raramente as obras humanas impressionam por algum tipo de beleza. Possivelmente também a Capela de São Tiago, agora denominada de Capela Nacional, que se encontra no palácio do governo, o antigo colégio jesuíta, está sujeita a essa mesma regra geral.

Essa capela pode ser chamada de interessante somente pelo fato de que os restos mortais do famoso Padre José de Anchieta se encontravam abrigados em seus muros (BAVIERA, 2013, p. 143-144).

As comparações feitas pela princesa Teresa entre a realidade com que estava acostumada e a que vivenciava temporariamente era esperada e mesmo inevitável, pois era preciso demarcar essas balizas para propagar a superioridade europeia. Mas também,

Essa experiência e visão nos permite [...] ler a cidade esquadrejada entre o velho e o novo, entre o peso do atraso e o desejo do progresso, entre a beleza da paisagem e a feiúra das ruelas tortas e sujas, entre as sobrevivências coloniais e os projetos modernos, entre a superstição e a razão ao contemplar [...] sobre a cidade, o presente, o passado e o futuro, ou seja, se ainda é possível viver no passado, [...], será preciso, em breve, escolher a que mundo a cidade – e, com ela, o país como um todo – pretende pertencer (NEVES, 2014, p. 134-135).

Um último aspecto não escapou ao olhar aguçado da princesa Teresa, que registrou que:

Para ver algo de instrutivo em Vitória, nem precisamos sair de casa. A Casa [Pecher, de exportação de café] onde estamos hospedados fica perto do porto e é uma das maiores empresas de café do país. Todo o espaço do térreo é ocupado como depósito de café. [...]. Os negros trabalham tão rapidamente e com tamanha disposição que dá gosto observá-los no serviço. Em fila ininterrupta, os carregadores de café se movimentam da casa até o navio. Em dois dias, ontem e hoje, eles carregaram 2.000 sacas de café, que representam um valor de cerca de 100.000 marcos. [...]. A exportação de café da Província do Espírito Santo no primeiro semestre deste ano chegou a 5,8 milhões de kg, a um valor de 2,3 milhões de mil réis (BAVIERA, 2013, p. 144-145).

O trabalho dos negros, cuja situação de escravidão havia sido abolida, remete a princesa a uma certa concordância, mas de modo algum ela louva a abolição ou condena explicitamente a escravidão, o que registra é a relevância da mão-de-obra para a exportação do café, um dos principais produtos da Província do Espírito Santo, como atestado nos valores que foram apurados por ela.

A análise das narrativas da princesa Teresa da Baviera e do bispo D. José Caetano da Silva Coutinho, nessa abordagem, nos permite acompanhar o fio de um destino particular – de um homem [e nesse caso, também uma mulher], de um grupo de homens – e, com ele a multiplicidade dos espaços e dos tempos, a meada das relações nas quais ele se inscreve (REVEL, 1998).

A impressão geral que ficou no bispo D. José Caetano da Silva Coutinho precisa ser relativizada, pois o seu olhar sobre a Província do Espírito Santo era o de um pastor que observa o seu rebanho e suas necessidades, além de lhes oferecer orientação espiritual. De um modo geral, o visitante religioso nos deixou a sua impressão maior quando registrou que

Crimei perto de duas mil pessoas, e não chegaram às esmolas a trinta mil réis; prova da grande pobreza da terra: e eu a conheci ainda mais pela aluvião de mendigos que me perseguiam em casa e pelas ruas, e que eu fui mesmo visitar as suas casas, e por quem reparti mais de duzentos mil réis (COUTINHO, 2002, p. 115).

Se no caso do bispo D. José Caetano da Silva Coutinho o olhar religioso falou mais alto, por outro lado, a impressão geral que ficou na princesa Teresa, não foi das melhores, pois por lhe terem prometido espécimes de animais que não foram efetivamente entregues, ela concluiu que “os brasileiros são muito rápidos nas promessas, mas não confiáveis no cumprimento. Também pode ser que nesses casos eles apenas prometam por cortesia e nós, alemães, de costumes diferentes, acreditamos literalmente” (BAVIERA, 2013, p. 143).

Precisamos considerar que a princesa Teresa da Baviera produziu o seu livro tendo em vista um público leitor específico, o acadêmico europeu, que detinha uma visão consolidada e amplamente difundida sobre o Brasil, o seu relato precisava corresponder as expectativas do seu público leitor. No caso do bispo D. José Caetano da Silva Coutinho, a sua produção não era destinada a publicação, eram registros eclesiásticos, mas que, ainda assim, teria um público leitor, bastante restrito, que seriam os demais religiosos a quem o bispo resolvesse conceder o privilégio da leitura dos seus escritos. Assim, “o testemunho deve, portanto, ser decifrado em primeiro lugar como uma apresentação de si mesmo, moldada a uma enorme distância social e cultural, ligada a uma trajetória excepcional” (CHARTIER, 1990, p. 141/142). Mas é nesse sentido, justamente, em termos de análise discursiva, que se percebe que

O discurso está situado e determinado não só pelo referente como pela posição do emissor nas relações de força e também pela sua relação com o receptor. O emissor e o receptor do discurso correspondem a lugares determinados na estrutura de uma formação social. [...]. Este facto tem necessariamente consequências no discurso produzido. Estes lugares estão representados nos processos discursivos em que estão postos em jogo (os lugares) estando lá rigorosamente presentes, mas transformados. Tanto a situação do locutor como a do destinatário afectam o discurso emitido de A para B (BARDIN, 2004, p. 214-215).

Dessa maneira, é preciso considerar que, no caso da princesa Teresa da Baviera, enquanto viajante, ela pertencia à categoria daqueles autores que escreviam para a publicação, isto é, pressentindo um público leitor real, portanto uma relação em potencial do emissor com o receptor. Seria inaceitável ao público leitor europeu constatar uma imagem de um elemento endêmico do Brasil que divergisse daquela que estava há muito tempo consolidada.

Concluimos que a cidade de Vitória para o bispo D. José Caetano da Silva Coutinho e para a princesa Teresa seria: 1º) A Província do Espírito não se resumia à capital (abarcando também os arredores); 2º) Mas, Vitória é o centro do poder político e econômico da Província, pois visitaram outras localidades sem julgar que tinham influência; 3º) A cidade é linda, desde que vista de longe. Considerando as impressões que tiveram e registraram, ele no início do século XIX e ela no final do mesmo, nota-se que a longo prazo as coisas em Vitória não mudaram muito.

A princesa Teresa da Baviera e o bispo D. José Caetano da Silva Coutinho nos apresentaram em suas

narrativas o registro de um olhar que decifra e interpreta a cidade, mostrando a existência de um embate entre o velho, representado pela memória do tempo colonial, e o moderno. Sendo que a “sua [considerada] condição de cidade ‘jovem’ parecia justificar que a esse lugar ainda não tivesse ascendido e, ao mesmo tempo, garantia a energia e a disposição necessárias para que viesse a fazê-lo, e suas inesgotáveis e imensas ‘riquezas’ eram a maior garantia de que tal destino glorioso se cumpriria” (NEVES, 2014, p. 128).

Referências

- BAVIERA, Teresa da. **Viagem ao Espírito Santo – 1888**. Vitória: Arquivo Público do Estado do Espírito Santo - APEES, 2013. Coleção Canaã v. 12
- COUTINHO, José Caetano da Silva. **O Espírito Santo em princípios do século XIX: 1812 e 1819**. Vitória: Estação Capixaba Cultural, 2002.
- CHARTIER, Roger. **A história cultural entre práticas e representações**. Rio de Janeiro: Bertrand [Brasil]; Lisboa [Portugal]: Difel, 1990.
- BITTENCOURT, Gabriel. **Estudos Históricos do Espírito Santo**. Vitória: Instituto Histórico e Geográfico do Espírito Santo – IHGES, 2006.
- GASPAR, Lúcia. Viajantes (relatos sobre o Brasil, século XVI a XIX). In: **Pesquisa Escolar Online**, Recife: Fundação Joaquim Nabuco, 2010. Disponível em: <<http://basilio.fundaj.gov.br/pesquisaescolar/>>. Acesso em: 03 mai. 2015.
- LEITE, Miriam Moreira. **Livros de viagem (1803-1900)**. Rio de Janeiro: UFRJ, 1997.
- LEITE, Miriam Lifchitz Moreira. Mulheres viajantes no século XIX. In: **Cadernos Pagu**, v. 15, Campinas: UNICAMP, 2000, p. 129-143.
- MENDONÇA, Eneida Maria Souza et al. **Cidade prospectiva: o projeto de Saturnino de Brito para Vitória**. Vitória, ES: EDUFES; São Paulo: Annablume, 2009.
- NEVES, Margarida de Souza. Uma cidade entre dois mundos – O Rio de Janeiro no final do século XIX. In: GRINBERG, Keila; SALLES, Ricardo (Org.). **O Brasil Imperial**. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014. v. III – 1870-1889
- PAULA, João Antônio de. O processo econômico. In: CARVALHO, José Murilo de. **A Construção Nacional (1830-1889)**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2012. p. 179-223. Coleção História do Brasil Nação (1808-2010) v. 2
- REVEL, Jacques. **Jogos de escalas: a experiência da microanálise**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1998.
- RIBEIRO, José Eustáquio. **Viagens, Viajantes e Livros de Viagem: Goiás na primeira metade do século**

XIX (1812-1850). 2004. 228 f. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” - UNESP, Franca, 2004.

O PROCESSO DE CONSTRUÇÃO EPISTEMOLÓGICA NA LITERATURA: CONTOS DE CLARICE LISPECTOR COMO OBJETO DE ESTUDO

Lílian Lima Gonçalves dos Prazeres, UFES¹
Adelia Miglievich-Ribeiro (Orientadora), UFES²

Resumo: Produzir conhecimento no campo de estudos literários implica num trabalho árduo e prazeroso. Árduo porque nos enveredamos nos campos da subjetividade que englobam a ficção e o processo de criação literário. O prazer está situado na possibilidade de lazer e de catarse que a obra de arte nos proporciona. Na análise literária, o pesquisador encontra-se primeiro com o objeto de estudo e dele se enamora. Mas é do afastamento do texto, da leitura desapassionada, do olhar crítico que surgem da pós-leitura, ou das leituras subsequentes que tratarei neste colóquio. Afinal, a reflexão sobre o texto literário não perpassa pela leitura superficial do texto, pelo contrário, é aquela que consegue ver o que está dito nas entrelinhas, nas metáforas, na reelaboração do real impressa no universo ficcional. Nesse ínterim, o estudo sobre os contos de Clarice Lispector, realizado durante a pesquisa de Mestrado em Letras, no Programa de Pós-Graduação em Letras (PPGL), da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES), me servirá de aporte para uma reflexão em torno da construção epistemológica na literatura. Além disso, poderemos perceber o quanto de reflexão do mundo em que vivemos, recriado ficcionalmente, está impresso no texto literário.

Palavras-chave: Conhecimento; Literatura; Clarice Lispector.

Introdução

A possibilidade de participar do I Colóquio Internacional de Mobilidade Humana e Circularidade de Ideias e compor a mesa A construção do objeto de estudo: do problema teórico à análise lançaram-me o desafio de refletir sobre o meu campo de estudo: Os estudos literários. Desde então os questionamentos foram inúmeros: Como fazer ciência em literatura? Qual o posicionamento do estudioso de literatura diante do texto literário? Entendo que produzir conhecimento no campo de estudos literários implica num trabalho árduo e prazeroso. Árduo porque nos enveredamos nos campos da subjetividade que englobam a ficção e o processo de criação literário. O prazer está situado na possibilidade de lazer e de catarse que a obra de arte nos proporciona. Na análise literária, o pesquisador encontra-se primeiro com o objeto de estudo e dele se enamora. Mas é do afastamento do texto, da leitura desapassionada, do olhar crítico que surgem da pós-leitura, ou das leituras subsequentes que tratarei neste texto.

A literatura como objeto de estudo

A primeira coisa que o estudioso de literatura deve ter consciência é de que a reflexão sobre o texto literário não perpassa pela leitura superficial do texto, pelo contrário, é aquela que consegue ver o que está dito nas entrelinhas, nas metáforas, na reelaboração do real impressa no universo ficcional. Além disso, não podemos nos desvincular da ideia de que temos um ponto de partida – a obra literária- e de que dela não devemos nos afastar.

Ao utilizarmos um texto literário, estamos lidando com um objeto de estudo que foi intencionalmente escrito por um autor, o qual elegeu cuidadosamente o seu formato, fez uma seleção da linguagem, disse o que

¹ Mestre em Letras pelo Programa de Pós-Graduação em Letras (PPGL) da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES). Doutoranda em Letras pelo Programa de Pós-Graduação em Letras (PPGL) da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES). Bolsista CAPES.

² Bolsista PQ-Produtividade CNPq nível 2. Professora do Departamento de Ciências Sociais e dos Programas de Pós-Graduação em Ciências Sociais (PGCS) e em Letras (PPGL) da Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes). Líder do Núcleo de Estudos em Transculturação, Identidade e Reconhecimento (Netir) e pesquisadora do Laboratório de Educação Republicana (LER), ambos cadastrados no DGP-CNPq.

deveria dizer explicitamente, mas também deixou pistas de ideias e de reflexões que podem ser colhidas nas entrelinhas da obra. De acordo com Antonio Candido (1984, p. 05), “o texto é uma espécie de fórmula, onde o autor combina consciente ou inconscientemente elementos de vários tipos.” É nesta combinação que encontramos possíveis caminhos para análise literária.

A obra literária escolhida para análise conta, como disse acima, com uma estrutura e esta também deve ser observada por aquele que pretende estudá-la. Sobre isso, Candido (2005) reflete:

O estudioso de literatura visa essencialmente ao conhecimento e análise do texto literário. Este apresenta dois aspectos básicos. O primeiro é a sua realidade material [...]. O segundo é a sua realidade íntima e finalidade verdadeira: natureza, significado, alcance artístico e humano (CANDIDO, 2005, p. 13).

Muitas vezes, ao nos voltarmos para o estudo do texto literário, nos empolgamos com o conteúdo do texto e com suas possíveis interpretações, de cunho social, histórico, intimista, dentre outros, e nos esquecemos de que o texto está escrito num formato, por meio de determinado código linguístico, que possui um narrador e um foco narrativo, ou seja, que está compreendido de elementos que lhe garantem a literariedade. Acredito que relegar esses elementos na análise é um comportamento equivocado, pois como observou Candido (2005) a análise literária tem que considerar os dois aspectos básicos que o compõem: o material e o subjetivo. Aliar esses elementos básicos permite que façamos uma leitura aprofundada do texto, prestando atenção em todas as suas facetas.

O estudioso do campo em questão tem ainda um desafio, trata-se de ler muitas e muitas vezes o seu objeto de estudo. De regra, antes de eleger uma obra para análise, temos um primeiro contato com ela, numa leitura de lazer e fruição. A partir daí somos fisgados pela obra, nos apaixonamos por ela e pelo estilo do autor. Realmente uma obra literária nos diz muito. A lembrança da obra continua conosco, existe nela algo que nos inquieta, que nos provoca. É justamente dessa inquietação que surge um problema de pesquisa e que nosso olhar sobre a obra se transforma. Daí sucedem as outras leituras, cada uma delas nova, cada uma nos inquietando mais, porém nos dando novas pistas de respostas, criando novas intuições. Constitui-se assim um objeto e um problema de pesquisa. A respeito das questões observadas, Vera Aguiar (2007, p. 09) afirma:

A escolha do tema de pesquisa apresenta várias implicações. Em primeiro lugar, como já acentuamos, vamos orientar nosso estudo segundo uma necessidade detectada e um interesse. É preciso, antes de mais nada, mobilização interior para o problema, convicção da importância de seu tratamento, desejo de agir.

Este afastamento do texto, que num primeiro momento nos mobilizou emocionalmente, é um trabalho árduo, mas necessário para análise do texto. Afinal, como explicitou Aguiar (2007), o problema a ser pesquisado parte de uma mobilização pessoal, no entanto, deve ter uma relevância no campo de estudo e na sociedade em que se inscreve.

Contos de Clarice Lispector como objeto de estudo

Clarice Lispector possui uma obra literária rica e instigante. A escritora é dona de um estilo próprio, dando um caráter bem peculiar às suas narrativas. Clarice escreveu muitas crônicas e contos, além disso, fez nove romances, dentre eles *A paixão segundo GH* (1964), *A maçã no escuro* (1961), *A Hora da Estrela* (1977), *O Lustre* (1946), *Perto do Coração Selvagem* (1943), seu primeiro livro.

Sua vida e obra vêm possibilitando a realização de inúmeros estudos, sob óticas bastante diversas. A minha dissertação intentou problematizar a construção dos sujeitos femininos na obra de Clarice Lispector mediante a análise de alguns de seus contos especialmente sugestivos às reflexões contemporâneas acerca do gênero. A crítica feminista, em sua proposta transdisciplinar, permitiu a junção de feminismo e literatura e, ainda, em meu caso, chamar ao debate os insights advindos da chamada virada linguística pós-moderna que explicita a incompletude, a não-fixidez e fragmentação das identidades, com relevo à desconstrução feminista do sujeito iluminista.

A escolha por Clarice Lispector não se deu de maneira aleatória. A própria biografia da autora revela-nos a intensidade com que os deslocamentos, trânsitos, viagens permearam sua vida. Segundo Gotlib (1995), Clarice apresenta ainda uma reação de resistência, de não rendimento ao sistema nos momentos mais difíceis. Até no ato de escrever ela preza por sua liberdade e, por isso, não se considera, às vezes, como profissional, conforme revela o programa Trinta anos incríveis, que mostra uma entrevista por ela concedida, em 1977, ao jornalista Júnior Lerner para um especial do programa Panorama. “Essa atitude de resistência é o que acontece nos seus diferentes textos, de diferentes modos. É o que marca a sua literatura” (GOTLIB, 1995, p. 451).

Mas quem é essa escritora de que falamos, qual a sua história? Clarice estreia no palco da vida em 10 de dezembro de 1920. Nasceu numa aldeia ucraniana, chamada Tchetchelnik, quando os pais judeus migravam de seu país em busca de condições melhores e mais seguras de sobrevivência. Recém-chegada, com dois anos de idade, em terras brasileiras, Chaya passou a se chamar Clarice.

Tendo em vista a importância da contribuição do legado literário de Clarice Lispector para a literatura brasileira e conscientes de que a obra desta autora evidencia uma forma sutil e diferenciada de representar as mulheres, este estudo quer focalizar os femininos de Clarice Lispector, no plural, em sua diversidade e reincidências.

As personagens clariceanas em foco para exame também são traduzidas à luz das perspectivas pós-coloniais que, em nosso entendimento, aprofundam a percepção da proliferação de histórias e temporalidades; da intrusão da diferença e da especificidade; da multiplicidade de conexões culturais laterais e descentradas; das resistências; dos trânsitos e das fronteiras que nos ajudam a atentar para a subalternidade, a disjunção e a tensão contidas na reelaboração incessante dos femininos. Pretendo, em modesta medida, observar possibilidades outras de leitura para as representações de mulheres presentes nas obras literárias, quiçá contribuindo com a crítica literária brasileira de cunho feminista e sua consolidação no meio acadêmico.

Ciente de que, ao longo dos últimos anos, o mundo vem vivenciando o crescimento do pensamento feminista também no meio acadêmico e, com ele, a mulher foi se tornando objeto de estudos nos mais diversos campos do conhecimento, o que implicou na construção da teoria feminista em suas distintas modelagens. Assim, realizaram-se diversos debates acerca do espaço relegado à mulher também na literatura, pois a autoria feminina consiste numa das áreas em que as novas concepções feministas refletiram.

Seguindo pelo viés literário, a crítica feminista ocupou-se em analisar os estereótipos femininos nas obras literárias, bem como a desconstrução desses estereótipos, além de estudar as marcas peculiares da produção feminina em cada época específica, voltando-se para o ser mulher, para os papéis socialmente

estabelecidos de mãe, esposa, filha, dona de casa, e para a compreensão de como as mulheres se representam em suas obras.

É relevante levar em conta que as sociedades desde sempre se guiaram por uma cultura que dita padrões de comportamento para o homem e a mulher. Tais padrões foram narrados na literatura de Lispector, assim ao nos voltarmos para as mulheres de Clarice, discutimos acerca da identidade feminina de sua época e sobre a imaginação literária de sua autora que participa da construção e reflexão acerca das memórias femininas e identidades atuais.

O foco de análise do feminino à luz da crítica pós-colonial apresentou-se com o propósito de perceber, nos modos de se caracterizar a mulher na obra clariceana, os deslocamentos e as identidades transitórias a ela vinculados, além de explicitar o que de denúncia da subalternidade feminina encontra-se presente em suas produções. Tal foco permeia o intuito de responder à questão que norteou esta pesquisa: quais são os deslocamentos e trânsitos por que passam as personagens femininas criadas por Clarice Lispector?

A partir da questão norteadora, desenvolvi os objetivos: entender o lugar do gênero feminino na produção literária, percebendo como a mulher representa a si mesma; e notar a influência dos deslocamentos, trânsitos, diásporas para a construção das identidades femininas, atentando para a atualidade do debate acerca da hibridez e da indecidibilidade do sujeito pós-moderno e pós-colonial.

A pesquisa foi desenvolvida a partir do estudo bibliográfico e da análise textual de caráter teórico crítico sobre as narrativas da escritora Clarice Lispector, que trazem representações da mulher. Escritora e seus escritos constituíram, do ponto de vista metodológico, sujeitos da pesquisa e formaram o corpus para seu desenvolvimento.

Para atingir os objetivos propostos foram utilizados os seguintes procedimentos: estudo da biografia de Clarice Lispector; análise de textos teóricos que deram suporte ao tema escolhido; estudo das obras da escritora escolhida, a saber: *A fuga* (que trata das relações matrimoniais), *Viagem a Petrópolis*, *A partida do Trem* (contos que têm como pano de fundo a velhice), *A Língua do "p"* e *Ele me bebeu* (os quais revelam a perspectiva da mulher, ansiosa com a imagem projetada ao exterior, da qual as personagens procuram se libertar na obra); leitura e análise dos contos com o levantamento e a sistematização das características das personagens clariceanas, com vistas a identificar colonialidades, subalternidades, resistências, acomodações, hibridizações ao longo das narrativas de maneira a discutir as representações femininas nelas presentes.

A dissertação abarcou três etapas. A primeira voltava-se para as reflexões teóricas acerca do feminismo e da crítica literária feminista, haja vista o suporte teórico adequado à nossa pesquisa. Desse modo, consideramos importante que pudéssemos apresentar algumas categorias relevantes, previamente à análise, marcando, sobretudo, o lugar da crítica literária feminista no campo dos estudos literários. Dedicamos também ao pós-colonial. Debatesmos conceitos importantes para compreendermos os deslocamentos e trânsitos por que passam as personagens clariceanas como hibridez, identidade, indecidibilidade, diferença-différance, sujeito subalterno, sujeito pós-moderno. Para tanto, recorremos a estudiosos como Stuart Hall, Homi Bhabha, Gayatri Spivak, em sua inspiração derridiana, também, a Aníbal Quijano, dentre outros, que compõem um panorama dos estudos pós-coloniais, culturais e decoloniais da atualidade.

Alguns, provavelmente, questionarão sobre a aplicabilidade dessa incandescente e controversa produção de pensamento para a análise da obra clariceana, que mais recorrentemente é lida pelas lentes do existencialismo. Este capítulo nos serve, portanto, para evidenciar a fertilidade analítica dos conceitos extraídos dos teóricos pós-coloniais ao texto literário de Lispector, bem como a suas personagens. Afinal, não podemos perder de vista que a escritora em questão participou de uma sociedade com sobrevivências de colonialidade, além de vivenciar experiências de diáspora, assim como, não menos, que a questão do gênero em tela, presa a fortes desigualdades, em muito possa se beneficiar do debate acerca de um empenho epistemológico e ideológico de descolonização das identidades. Mas, esperamos também deixar claro que Clarice não aceitaria rótulos, não se consideraria jamais uma filósofa existencialista, tampouco uma crítica pós-colonial. O exercício pós-colonial é uma decisão desta análise exclusivamente, assim como é a perspectiva feminista aqui adotada.

Já a segunda etapa versou sobre a autora e um pouco de sua história de vida, fazendo menção às escritoras de seu tempo. Em seguida, buscamos notar a presença de Clarice como mote de investigações no campo das Letras na atualidade. Cientes da diversidade de material existente e da impossibilidade de acessá-los na totalidade, inicialmente optamos por buscar dissertações e teses produzidas em alguns cursos de pós-graduação em Letras, entre os anos de 1990 a 2013. No entanto, diante dos poucos trabalhos encontrados num período anterior a esse recorte temporal, consideramos interessante captá-los, englobando um período maior (1981 a 2013), para a nossa mostra. Selecionamos 9 (nove) programas de pós-graduação em Letras em universidades públicas brasileiras, incluindo a UFES, instituição da qual fazemos parte, para nossa amostra intencional e reduzida, com fins exclusivos de termos uma visão acerca do terreno em que pisávamos, que nos levou, nalguma medida, a apostar que Lispector tem inspirado trabalhos acadêmicos na área de Letras. Ainda tentando mapear o terreno, procuramos identificar especialmente os estudos capazes de dialogar com nosso tema.

Na terceira parte, houve a análise, uma a uma, das narrativas de Clarice Lispector, escolhidas como objeto de estudo, com base no arcabouço teórico apresentado e discutido nos capítulos anteriores. Foram eleitas obras que narram real ou metaforicamente a experiência do trânsito e do inacabamento, no sentido pós-moderno. Dedicamo-nos às personagens “Ela” (*A fuga*), Mocinha (*Viagem a Petrópolis*), Dona Maria Rita Alvarenga Chagas Souza (*A partida do trem*), Maria Aparecida (*A língua do “P”*) e Aurélia Nascimento (*Ele me bebeu*). Destacamos que, nas narrativas, essas personagens passam por viagens físicas, reais e interiores que as fazem, e também a nós, pensar sobre o lugar em que estão, sobre quem são, sobre a sociedade que as/nos cerca, por fim, acerca de sua/nossa capacidade de vocalização e enunciação de desejos, vontades, identificações.

Considerações Finais

Trazer como exemplo minha pesquisa de mestrado serviu para termos uma visão mais objetiva de como a pesquisa em literatura ocorre. Cada estudioso tem uma experiência de pesquisa diferenciada de acordo com a obra escolhida e com as problemáticas e perspectivas teóricas que ela proporciona.

Deste modo é fundamental ter em mente que tudo parte da obra literária, esta deve estar sempre presente na análise, pois se nos distanciarmos dela não estaremos alcançando o objetivo a que nos propomos – a análise literária. É comum vermos críticas a estudos literários que dizem muita coisa, tem uma grande

reflexão teórica, mas pouco apresentam da literatura que se dispuseram estudar. Ou então, é recorrente o equívoco de impor um ponto de vista à obra, ou seja, ao invés de buscar no texto literário os elementos para análise faz-se o contrário agregam elementos externos à obra. Temos que tomar ainda o cuidado de não rotular autores e obras, isto é, não vinculá-los a correntes teóricas, movimentos, ideologias, deixando sempre claro que as escolhas feitas partem de nossa leitura da obra, e neste processo a nossa subjetividade também está inserida.

Outro fator importante é perceber que a obra não é composta somente de significados, mas que esta inscrita num suporte e é formada por uma estrutura escolhida propositalmente pelo autor. Além disso, é essa estrutura, essa forma de contar, que garante ao texto o status de literário.

REFERÊNCIAS

AGUIAR, Vera Teixeira de. As letras em foco de pesquisa. In: AGUIAR, Vera Teixeira de; PEREIRA, Vera Wannmacher (Orgs). **Pesquisa em Letras**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2007.

CANDIDO, Antonio. **Na sala de aula**: cadernos de análise literária. São Paulo: Editora Ática, 1995.

CANDIDO, Antonio. **Noções de análise histórico-literária**. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2005.

PRAZERES, Lílian Lima Gonçalves do. **Femininos, identidades e trânsitos em narrativas de Clarice Lispector**. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Espírito Santo (UFES), 2015.

O PROCESSO MIGRATÓRIO NO MUNICÍPIO DA SERRA (ES) E A EDUCAÇÃO DE JOVENS E ADULTOS

Liliane Rodrigues de Araújo, Cátedra¹

Resumo: O fluxo migratório proveniente de outras regiões e Estados brasileiros para o município da Serra (ES) provoca uma situação nova e não imaginada pela educação que é o de elevar o contingente de alunos que buscam uma educação formal, resultando que a demanda é elevadamente, maior que a oferta pelo Poder Público, o que gera um processo não acessibilidade aos meios formais de ensino. Para estes que acabam situando-se à margem do ensino formal, a solução termina por ser uma busca por uma oportunidade por meio da Educação de Jovens e Adultos (EJA). Porém, esta não é uma modalidade que deveria ser recorrente no ensino formal se não um meio de ofertar àqueles que não tiveram oportunidade de freqüentar escolas de modo regular na idade certa. Acaba que esta condição de irem para a EJA acaba surgindo porque os movimentos de migração para o referido município coloca em xeque as vagas existentes. O município da Serra (ES) teve um aumento supraexpressivo em seu contingente populacional a partir da década de 1960, culminando em um problema gerencial e de capacidade de oferta de políticas públicas capazes de atender a população em geral. A demanda educacional é a que foi mais afetada, partindo da Carta Magna de 1988, em que reza a obrigatoriedade de todas as crianças na escola e a partir de 2009, com a Emenda Constitucional número 59, que obriga a todas as crianças até 17 (dezessete) anos estarem freqüentando escolas regulares, aliado aos programas de erradicação do analfabetismo que fomenta o atendimento aos adultos. Porém, o contingente de migrantes que, uma vez radicados no município buscam tais alternativas é muito maior que a capacidade da Gestão Pública em atender. O que levanta-se aqui é que o fluxo migratório que ocorre com relação ao município da Serra (ES) alavanca o fluxo de alunos destinados à EJA.

Palavra chave: Município da Serra (ES). Migração. Educação de Jovens e Adultos

O município da Serra – ES

Serra é um município brasileiro localizado na região metropolitana do estado do Espírito Santo (Região Sudeste do País), que conta com uma população total de 467.318 habitantes, o que o caracteriza como o município mais populoso do estado. Limítrofe à capital do Estado, situa-se ao norte de Vitória.

Segundo Borges (2015, s.p.) “a história da Serra inicia-se com a fundação da Aldeia Nossa Senhora da Conceição da Serra em 1556, pelos índios Temiminós, vindos do Rio de Janeiro e o padre jesuíta Braz Lourenço. Com o desmembramento do território de Vitória, cria-se, em 02 de abril de 1833, o município da Serra, que em 06 de novembro de 1875, deixa de ser vila e é elevada à categoria de cidade.”

Em sua fase inicial, o principal meio de comércio era agrícola, com uma forte produção cafeeira e depois destacando-se com a produção de abacaxi. Com a evolução da economia nacional e sua localização privilegiada tornou-se a partir da segunda metade do século XX um grande pólo industrial, o que trouxe consigo problemas demográficos como uma explosão absurda no contingente populacional, a saber que no ano de 1872 (século XIX), o município possuía 11.032 habitantes. A população deste período até a década de 1960, já na segunda metade do século XX, sofreu sensível redução, com queda de 17% no referido período. Esta redução da população foi caracterizada pelo êxodo rural, um fenômeno acontecido em todo o Brasil, motivado pelo processo de industrialização.

Em 1960, com o início da fase industrial a população serrana começou a crescer em ritmo vertiginoso. Com uma população de 9.192 habitantes (Censo IBGE, 1960), com os investimentos na região e, mudando a configuração urbana do município, em 1963 é iniciado o Porto de Tubarão e, em 1969 é iniciado o CIVIT I, o que levou a população, em 1970, para 17.286 habitantes (um crescimento da ordem de 88,67%).

¹ Cátedra Empreendimentos SS Ltda.

Na década de 1970, outro investimento de grande porte é iniciado em solo serrano. Em 1976 inicia-se a construção da Companhia Siderúrgica de Tubarão - CST, que alavancou novo crescimento populacional, pois em 1980, o município já possuía uma população de 82.450 habitantes (um crescimento da ordem de 476,90%, ou seja, a população cresceu quase 5 (cinco), no período de 10 (dez) anos). No censo do IBGE (2000) foi encontrada uma população de 330.874 habitantes que, com o advento laminador de tiras a quente da CST e seu projeto para a instalação de seu terceiro alto forno, provocou novo surto de desenvolvimento econômico e crescimento populacional será experimentado (BORGES, s.d.).

Desta abordagem tem-se que a principal alavanca da mobilização em massa de pessoas de outras regiões brasileiras para o referido município seja a implantação da usina de siderurgia e seus ramos de especializações. Este segmento transformou o município no sonho de melhores dias das populações das regiões campestres de Minas Gerais e do Nordeste brasileiro, destacando o Estado da Bahia.

A área geográfica do município é de 553,254 km², contando com uma população de 476.428 habitantes², o que o faz ter uma densidade demográfica de 861,14 hab./km² (IBGE, 2014). Seu Índice de Desenvolvimento Humano é de 0,739, considerado alto pelos padrões do PNUD (2010). Seu Produto Interno Bruto está estimado em 14.850.851,00 R\$, classificado entre os 5.570 municípios brasileiros como tendo o 33º maior PIB (IBGE, 2013). O PIB per capita é de 35.144,20R\$ (IBGE, 2012), o que caracteriza uma população de baixa renda, considerando que a capital Vitória tem um PIB per capita mais que o dobro.

Esta condição coloca a população da Serra como sendo de renda baixa, o que já cria um problema público com relação à educação, porque não encontrando vagas nas escolas públicas, não tem-se condições de arcar com as despesas em uma de caráter privado, o que leva, de imediato ao não ingresso na educação e, conseqüentemente, à desafagem idade-série.

O gráfico 1 e a tabela 1, abaixo, mostram a evolução populacional do município desde o ano de 1960 até o de 2014. O mesmo mostra o crescimento vertiginoso da população, chegando em um espaço relativo de tempo a transformar uma comunidade pequena em uma grande massa de pessoas em busca de um sonho.

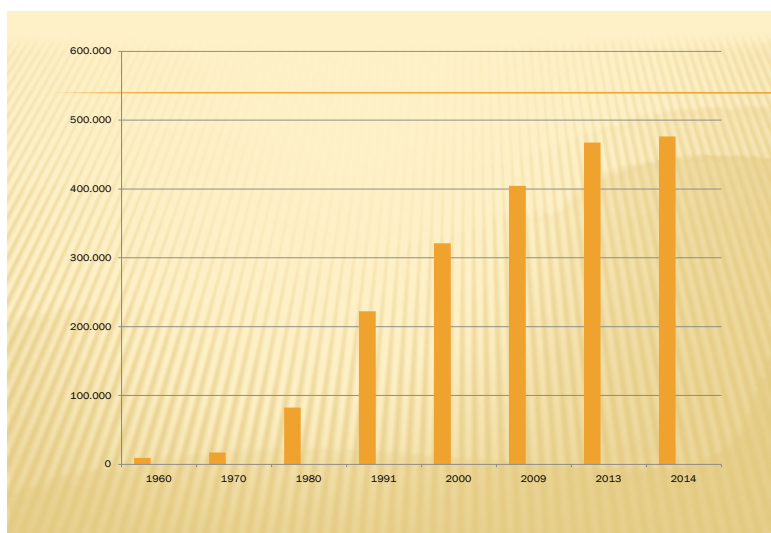


Gráfico 1: População do município da Serra - ES (1960 - 2014)

Fonte: Elaborado por SOUZA, 2015.

² IBGE. Estimativas da população residente com data de referência 1º de julho de 2014, publicada no Diário Oficial da União em 28/08/2014.

População do Município da Serra - ES (1960 - 2014)		
Ano	População Total	% de Crescimento
1960	9.162	-
1970	17.286	88,67
1980	82.581	477,73
1991	222.158	169
2000	321.181	44,57
2009	404.688	25,99
2013	467.318*	15,47
2014	476.428**	1,94

Tabela 1: População do Município da Serra - ES (1960 - 2014)

Fonte: Elaborada por SOUZA, 2015.

* Estimativa IBGE (2013)

** Estimativa IBGE (2014)

O processo migratório no município da Serra (ES) e a educação de jovens e adultos

Migração é o deslocamento de indivíduos dentro de um espaço geográfico, de forma temporária ou permanente. Esses fluxos migratórios podem ser desencadeados por vários motivos: econômicos, culturais, religiosos, políticos e naturais, com destaque mais incidente sobre o primeiro citado. As migrações humanas tiveram lugar em todos os tempos e numa variedade de circunstâncias. Têm sido, tribais, nacionais, internacionais, de classes ou individuais. As suas causas têm sido políticas, econômicas, religiosas, étnicas ou por mero amor à aventura. As suas causas e resultados são fundamentais para o estudo da etnologia, história política ou social e para a economia política. E não raro para auxiliar no estudo das Ciências Pedagógicas, como forma de propiciar adequadas políticas públicas de atendimento educacional à população.

A população de um país acaba, por fim, não sendo modificada, somente, pelas mortes e nascimentos de seus habitantes. É necessário levar em conta, também, os movimentos de entrada e de saída, ou seja, as migrações que ocorrem em seu território. As migrações internas são aquelas que se processam no interior de um país como, p.e., o êxodo rural. O que ocorreu no Brasil entre os anos 1940 e 1990 foi que as cidades não apresentavam uma oferta de empregos compatível à procura, nem a economia urbana crescia na mesma velocidade em que a migração. Associado à falta de investimentos e ao reduzido planejamento do Estado na ampliação da infra-estrutura urbana, isto contribuiu para a formação de um cinturão marginal nas cidades, ou seja, o surgimento de novas favelas, palafitas e invasões urbanas, levando a um ciclo nefando de exclusão social e de políticas públicas, como, p.e., acesso à educação e quando esta existe, faltam vagas para atender à crescente demanda forçando os alunos a uma condição de exclusão do sistema formal de ensino que, como forma de não permitir o total exílio cria mecanismos de correção dos hiatos nas políticas sociais.

Um destes mecanismos de correção das falhas nas políticas públicas é a educação de jovens e adultos, que segundo a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, em seu artigo 37 a define como uma modalidade da educação básica destinada aos jovens e adultos que não tiveram acesso ou não concluíram os estudos no ensino fundamental e no ensino médio. É importante destacar a concepção ampliada de educação de jovens e adultos no sentido de não se limitar apenas à escolarização, mas também reconhecer a educação como direito humano fundamental para a constituição de jovens e adultos autônomos, críticos e ativos frente à realidade em que vivem. A idade mínima para ingresso na EJA é de 15 (quinze) anos para o ensino fundamental e 18 (dezoito) anos para o ensino médio.

A educação de jovens e adultos será destinada àqueles que não tiveram acesso ou continuidade de estudos no ensino fundamental e médio na idade própria.

§ 1º Os sistemas de ensino assegurarão gratuitamente aos jovens e aos adultos, que não puderam

efetuar os estudos na idade regular, oportunidades educacionais apropriadas, consideradas as características do aluno, seus interesses, condições de vida e de trabalho, mediante cursos e exames.

§ 2º O poder público viabilizará e estimulará o acesso e a permanência do trabalhador na escola, mediante ações integradas e complementares entre si (BRASIL, 1996, Art.37, parágrafos 1º e 2º).

No município da Serra (ES) ocorreu que devido ao fluxo imenso de migrantes oriundos das regiões mais próximas, estas em sua maioria, de aspecto rural, as pessoas vinham tentar a sorte como trabalhadores na construção das grandes indústrias que estavam sendo instaladas na região e neste período não havia necessidade de uma formação acadêmica mais rigorosa, portanto, as escolas que existiam atendiam à demanda social, porque não havia leis que obrigassem os pais a matricularem seus filhos em escolas regulares. Porém, com os avanços tecnológicos, as empresas tornaram-se mais exigentes quanto ao seu contingente de funcionários e muitas daquelas crianças que nasceram na década de 1960, 1970 e 1980 e que foram alijadas do sistema educacional, aliado, ainda, ao aumento da expectativa de vida, vêm-se obrigados a retornarem aos bancos escolares em busca de uma formação mínima de escolaridade e de um documento formal.

Muitos destes alunos voltam à escola com a intenção de aprender a ler e escrever porque são, completamente, analfabetos. Está-se aqui a falar de um grupo que foi privado de escolaridade por causa de um conceito de valor patriarcal mantido pelas famílias.

Hoje, como conseqüência da expansão populacional da Serra tem-se um contingente de alunos que estão migrando para a EJA por causa da falta de acesso às escolas regulares. Muitos adolescentes não conseguem ingressar nos Anos Finais do Ensino Fundamental e no Ensino Médio por causa do número reduzido de vagas apresentadas com relação ao contingente de alunos, o que acarreta uma exclusão pacífica destes indivíduos do meio escolar formal, condenando-os ao trabalho informal ou mesmo, na pior das hipóteses, à vadiagem.

Em 2012 foram 3.256 matrículas nesta modalidade e em 2013 foram 3.175, mostrando sensível redução. Estes números são, infinitamente, pequenos para atender às demandas e corrigir uma falha histórica nas políticas públicas educacionais no município da Serra. Há no município 15 (quinze) escolas que ofertam tal modalidade no horário noturno, porém, a julgar pelo contingente este volume de vagas é incipiente, demandando maior atuação e presença do Estado a fim de corrigir tal disparidade e garantindo a educação formal como um direito público e subjetivo de natureza social, tal qual reza a Constituição Federal de 1988, em artigo 205.

O Quadro 1 mostra as unidades escolares que ofertam a modalidade EJA:

Nº.	Unidade de Ensino	Bairro
01	EMEF Américo Guimarães Costa	Carapina Grande
02	EMEF Aureníria Correa Pimentel	Novo Horizonte
03	EMEF Djanira Maria de Araújo	Nossa Senhora da Conceição
04	EMEF Dom Helder Pessoa Câmara	Parque Jacaraípe
05	EMEF Flor de Cactos	Feu Rosa
06	EMEF Governador Carlos Lindemberg	Parque Residencial Mestre Álvaro
07	EMEF João Calmon	Planalto Serrano – Bloco B
08	EMEF João Paulo II	Jardim Carapina
09	EMEF Jonas Farias	Nova Carapina I
10	EMEF Manoel Carlos Miranda	José de Anchieta
11	EMEF Prof. Luiz Baptista	Jardim Tropical
12	EMEF Prof. ^a Alba Lília Castelo Miguel	Vista da Serra I
13	EMEF Prof. ^a Maria Valéria Miranda	Vila Nova de Colares

14	EMEF Sônia Regina G. Rezende Franco	Serra Dourada I
15	EMEF Serrana	São Judas Tadeu

Fonte: Serra em Números.3

O Quadro 2 mostra as turmas e matrículas na modalidade de ensino EJA por unidade de ensino – Serra (ES), 2012 e 2013

Unidade de Ensino	2012		2013	
	Turmas	Total de matrículas	Turmas	Total de matrículas
EMEF Américo Guimarães Costa	8	260	6	199
EMEF Aureníria Correa Pimentel	7	262	7	163
EMEF Djanira Maria de Araújo	5	150	5	205
EMEF Dom Helder Pessoa Câmara	5	205	5	170
EMEF Flor de Cactos	7	232	7	200
EMEF Governador Carlos Lindemberg	5	122	5	105
EMEF João Calmon	6	153	6	96
EMEF João Paulo II	4	284	4	147
EMEF Jonas Farias	9	201	9	307
EMEF Manoel Carlos Miranda	6	203	6	186
EMEF Prof. Luiz Baptista	7	175	7	216
EMEF Prof. ^a Alba Lília Castelo Miguel	6	134	6	195
EMEF Prof. ^a Maria Valéria Miranda	4	308	6	156
EMEF Sônia Regina G. Rezende Franco	8	269	8	286
EMEF Irmã Dulce	6	100	6	204
EMEF Serrana	7	198	5	240
Total	99	3.256	99	3.175

Fonte: Serra em Números.4

Os quadros acima mostram os números existentes, mas estes encontram-se muito aquém da demanda que efetiva-se, fomentando a necessidade de investimentos para um mais efetivo atendimento da clientela e das novas necessidades advindas dos tempos modernos.

Metodologia

Propôs-se a contemplar neste trabalho por intermédio de uma pesquisa bibliográfica o embasamento necessário para analisar como o fluxo migratório para o município da Serra (ES) prejudicou a oferta regular de ensino, não tendo a gestão pública como atender a demanda acaba por provocar uma migração educacional para a modalidade de Educação de Jovens e Adultos, com vista a um levantamento das representações dos mesmos quanto à escolarização.

O presente estudo teve, ainda, como ferramenta metodológica o estudo de caso. A escolha por este instrumento deu-se pelo fato de o problema científico ser compatível com um problema político, como demanda em larga de escala de políticas públicas eficientes e eficazes, que visem a atender de maneira mais ampla as necessidades da população.

A fim de analisar e estudar o caso em questão partiu-se de uma abordagem local contando com acesso a informações por meio dos agentes públicos administrativos, da população local e em buscas em sítios eletrônicos e outras publicações referentes à educação no município. Dentro desta perspectiva foram abordados estudos empíricos e documentais sobre as demandas e ofertas de políticas públicas no município da Serra - ES, tendo como fundamentos para discussão e análises o fluxo migratório que assola o referido município.

3 Para maior aprofundamento e detalhes consulte: http://app.serra.es.gov.br/info_municipais/index.php?menu=18&sec=equipamentos.

4 Para maior aprofundamento e detalhes consulte: http://app.serra.es.gov.br/info_municipais/index.php?menu=18&sec=equipamentos.

Discussão

No município da Serra (ES) há uma crescente procura por esta modalidade de ensino porque, historicamente, as poucas unidades escolares levaram a uma busca por oportunidades de forma alternativa em consideração a desigualdade social que privou e continua privando uma parcela da população da educação escolar na idade correta, desencadeando um déficit educacional no referido município, que hoje, são vivenciados por homens e mulheres que optam por uma desafiadora trajetória estudantil no retorno a escola.

De maneira histórica, não foi, somente, a falta de políticas públicas que provocou este inchaço em busca desta modalidade; a migração foi o fator de maior contribuição porque coloca em concorrência um contingente não esperado de pessoas por um mesmo produto.

Infelizmente, a Educação de Jovens e Adultos, modalidade que foi criada com o objetivo de oportunizar o acesso à educação formal e de qualidade àqueles que não puderam ter na idade certa, acaba sendo utilizada como mecanismo de correção de falhas históricas.

Conclusão

O trabalho tentou mostrar como os efeitos negativos da migração sobre a educação foram grandes e agora, meio século anos depois que provoca um verdadeiro prejuízo social, porque os tempos mudaram, a economia tornou-se mais profissionalizada e, conseqüentemente, mais exigente quanto à profissionalização dos atores. Porém, estes sem nem ao menos o domínio básico da lecto-escrita tornam-se escravos de outros processos de exclusão social.

Cabe, agora ao poder público lançar mão de políticas efetivas que contribuam para minimizar os efeitos causados pela migração, ocorrida desde 1960 até os dias atuais.

Referências

ARAÚJO, Cidália et al. Estudo de Caso. Métodos de Investigação em Educação. Instituto de Educação e Psicologia, Universidade do Minho, 2008.

BRASIL. IBGE. Recenseamentos demográficos em Coleção digital. Visitado em 23 de julho de 2015.

BRASIL. Constituição Federal de 1988. Brasília. Centro Gráfico do Senado Federal, 1998.

Censo Populacional 2010 Censo Populacional 2010. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (29 de novembro de 2010). Visitado em 23 de julho de 2015.

Cidades@ - Serra - ES - IBGE. Visitado em 23 de julho de 2015.

FRANCISCO, Wagner de Cerqueira e. Migração Interna no Brasil. Disponível em: <http://www.brasilecola.com/brasil/migracao-interna-no-brasil.htm>. Acesso em 23/07/2015.

http://app.serra.es.gov.br/info_municipais/index.php?menu=18&sec=equipamentos

IBGE (10 de outubro de 2002). Área territorial oficial.

IBGE - Espírito Santo - Serra - Infográficos Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Visitado em 27 de julho de 2015.

PAIVA, V. P. Educação popular e educação de adultos. São Paulo: Loyola, 1973. v. 1.

Ranking decrescente do IDH-M dos municípios do Brasil. Atlas do Desenvolvimento Humano Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD) (2010). Visitado em 31 de julho de 2015.

SOUZA, Sérgio Rodrigues de. Migração e Políticas Públicas no Município da Serra - ES: Um Estudo de Caso. In: I Colóquio Internacional de Mobilidade Humana e Circularidade de Ideias. 6 – 8 de julho de 2015. Vitória: UFES, 2015.

www.clerioborges.com.br

A IMAGEM DO BRASIL E DOS BRASILEIROS NO DISCURSO MIDIÁTICO ESPANHOL

Luana Lisboa Barrere, UFES¹

Resumo: A produção de discursos da mídia internacional sobre o Brasil está em efervescência. No contexto de preparação para a Copa das confederações e para a Copa Mundo no ano de 2013 a 2014, a insatisfação dos brasileiros pelo custeamento exorbitante desses megaeventos somou-se a outros antigos problemas, como a deficiência na prestação de serviços públicos no âmbito da saúde, transporte e educação, gerando uma grande insatisfação nacional. Nesse entorno, ao analisar artigos *online* do jornal espanhol *El País*, verifica-se uma grande difusão de textos e imagens sobre o Brasil nesse período de realização dos mencionados eventos, situação que culminou no início das manifestações populares, movimento em favor da reforma das políticas do país, o qual ganhou grande repercussão e visibilidade mundial, sobretudo durante os meses de Junho e Julho de 2013. É com o objetivo de captar os modos de se dizer e ver o Brasil e os brasileiros no exterior, que aqui se propõe um estudo fundamentado em teorias da Análise do discurso (AD), utilizando fundamentalmente o conceito de *ethos* discursivo de Dominique Maingueneau, sendo a principal categoria escolhida para a análise de textos da imprensa espanhola, que constituem o *corpus* deste trabalho. A metodologia adotada consiste em dialogar o conceito de *ethos* do citado autor com teorias da cultura (Hall, 2004) e a noção antropológica de *ethos* (Geertz, 1978). O material a ser analisado é composto de reportagens e cartas de opinião do jornal em questão, traduzidas ao português, as quais apresentam tematizações e conteúdos melhor elaborados e consistentes acerca das manifestações populares no país, contemplando os propósitos da análise. Em suma, é à luz das categorias e operações aqui descritas previamente que a análise do *corpus* será efetuada.

Palavras-chave: Mídia. Discurso. *Ethos*. Manifestações.

Introdução

O Brasil, no contexto desta segunda década do século XXI, encontra-se tensionado por diversas mudanças, sobretudo no âmbito da economia e do esporte, por haver sido escolhido para sediar o mundial de 2014, responsabilidade que o colocou em constante destaque no mundo. A *Revista Veja* publicou, em janeiro de 2012, a matéria “O Brasil aos olhos do mundo”, em que são apresentados resultados de uma grande pesquisa acerca das imagens construídas do Brasil no exterior, cujo resultado apontou que o país está vivenciando um processo de mudança nas formas de ser dito e visto, o que se intensificará com a realização da Copa. É inegável o fato de o futebol brasileiro ser um eficaz fomentador de sentimentos, sentidos e de imagens do Brasil, consagrado e conhecido mundialmente como o “país do futebol” e por isso o povo brasileiro está na iminência de vivenciar um momento importante de afirmação e veiculação de enunciados sobre o país, em função das questões do futebol, uma das mais conhecidas fontes de identificação cultural do povo brasileiro. Todavia, nesse contexto de preparação da realização da Copa do mundo, muitos brasileiros, em resistência aos altos custos do evento e motivados por um forte sentimento de insatisfação, preencheram as ruas do país com cartazes, “gritos de guerra” e marchas, dando origem às manifestações populares nacionais, devido a diversos problemas sociais ainda não solucionados.

Efetuando um breve percurso sobre a história das manifestações no ano de 2013, sabe-se que, inicialmente, a origem das mobilizações se deu em virtude da reivindicação do aumento da tarifa do transporte público, e os protestos se iniciaram na cidade de Porto Alegre no final do mês de março, pelo mesmo motivo, os quais se estenderam pelo Sudeste do país, como na cidade de São Paulo, que por meio do movimento Passe Livre (MPL), foi reivindicada, também, a suspensão do aumento de vinte centavos na passagem. A partir do mês de Junho de 2013, as manifestações ganharam força e se dividiram em dois momentos com características distintas, porém ambos tiveram sua organização por meio da internet, nas redes sociais como o Facebook e o Twitter. O primeiro momento das manifestações se caracterizou pela quase não

¹ Mestranda em estudos lingüísticos, UFES.

presença da mídia, a pouca aceitação e aderência da população ao movimento, e, sobretudo, pela violência dos conflitos entre manifestantes e polícia, que ocorreram principalmente no sudeste do País (Espírito Santo e São Paulo), cuja polícia dos estados locais, na tentativa de conter a marcha dos populares, adotou uma postura muito violenta.

Tomando como exemplo da violência no movimento os manifestantes capixabas, no estado do Espírito Santo, travaram no mês de Julho, um tenso confronto com a Polícia Militar; alguns se aproveitaram do momento e depredaram, em nome da própria manifestação, diversos patrimônios públicos e privados, e com isso a violência dos militares para reprimi-los gerou uma grande inconformidade por parte dos que protestavam pacificamente, havendo a necessidade da questão sobre a violência ser integrada às pautas de reivindicação, uma vez que os manifestantes pacíficos também foram feridos com balas de borracha e co-inibidos com gás de efeito moral. Tais ações de vandalismo cometidas por esse grupo minoritário chamaram a atenção da mídia, conduzindo-a a uma atitude errônea, por ter dado ênfase em noticiar essas atitudes, quando, na verdade, a maioria dos capixabas conduziu brandamente o movimento. Já o segundo momento das manifestações no Brasil se diferencia do primeiro, por ter sido marcado por protestos mais pacíficos, havendo, também, uma cobertura midiática muito maior, o aumento da participação popular nos movimentos, diminuição dos conflitos entre a polícia e os manifestantes e o atendimento do governo mediante as reivindicações e exigências acerca da redução das tarifas dos transportes públicos.

É pela importância desses acontecimentos no cenário nacional e internacional, que surge a necessidade de aproximação ao universo discursivo da mídia espanhola durante o período das manifestações, no intuito de perceber como esses discursos midiáticos tem apresentado modos de dizer e ver o Brasil e o os brasileiros, na construção de múltiplas facetas e identidade(s) cultural(s) do país frente aos olhos do mundo.

Discussão teórica em torno das noções de *ethos*. *Ethos* Retórico

Não é uma tarefa simples trabalhar com a noção de *ethos*, uma vez que, além de seu caráter interdisciplinar, é também uma concepção sem estabilidade, sem definições únicas e concretas, podendo ser adotada por distintos pontos de vistas e utilizada em uma vasta rede de conceituações. Devido a isso, antes de se chegar à noção de *ethos* discursivo desenvolvida pelo teórico francês Dominique Maingueneau, é necessário, ainda que brevemente, tecer comentários acerca da concepção clássica de *ethos* retórico, elaborada por Aristóteles, pelo fato de esta ter dado abertura à formulação de novas ideias para as ciências que presentemente estudam o discurso.

Segundo a retomada da perspectiva aristotélica feita por Maingueneau em *Cenas da Enunciação (2008)*, o teórico aponta que a palavra *ethos* tem um sentido desprovido de concretude e especificidade, prestando-se a múltiplas adoções e implicações, uma vez que o *ethos* foi objeto tratado de maneira distinta na *Política* e na *Retórica*, haja vista que na última obra o filósofo designa ora propriedades associadas ao orador enquanto ele enuncia, ora disposições estáveis atribuídas a indivíduos inseridos em comunidades” (MAINGUENEAU, 2008a, p. 63) Neste texto, seguindo as linhas de sua leitura da retórica Aristotélica, Maingueneau comenta que:

Escrevendo sua *Retórica*, Aristóteles pretendia apresentar uma *techné* cujo objetivo não é examinar o que é persuasivo para tal ou qual indivíduo, mas para tal ou qual tipo de indivíduos. A prova pelo *ethos* consiste em causar boa impressão pela forma como se constrói

Sendo assim, pode-se dizer que *ethos* consistiria em um tipo de elemento retórico que mobiliza o orador dentro do evento enunciativo, a garantir o convencimento e confiabilidade de seus ouvintes por meio de sua oratória, que tem implicação direta com o processo de construção de uma imagem de si. Todavia, para que esse orador consiga persuadir o seu público, há outros dois elementos (ou recursos) retóricos que se unem ao *ethos* em situações concretas de enunciação: o *páthos* e o *logos*. O primeiro corresponde às “paixões” despertadas nos ouvintes, já o segundo, às argumentações, ao próprio discurso do orador.

Embora se saiba que a contribuição do pensamento de Aristóteles referente ao estudo do *ethos* para a história e para os estudos modernos das ciências da língua tenha sido muito importante, sua concepção se limita, pois não dá conta de descrever e explicar muitos outros aspectos que estão subjacentes ao *ethos*, sobretudo seu caráter discursivo. As concepções mais apuradas e detalhadas acerca do *ethos* elaboradas por Maingueneau, representante da análise do discurso (AD), ganharam destaque por darem um grande salto na maneira de se pensar muitas outras questões imbricadas ao *ethos*. Por conseguinte, a noção de *ethos discursivo* desse teórico será adotada na abordagem de análise aqui pretendida, devido à sua significativa amplitude, que oferece consistência a quaisquer pesquisas no âmbito do discurso.

Ethos Discursivo

No início dos anos 80, Maingueneau começa a avançar em suas reflexões acerca do conceito de *ethos*, sobretudo devido às problemáticas que surgiram sobre o discurso, envolvendo a evolução da atividade discursiva das mídias e da publicidade. Aprofundando-se em seus estudos, o estudioso francês, percebendo que as idéias de Aristóteles se restringiam à figura do orador e a processos meramente de persuasão, vai mais além dessa visão, quando se dedica a observar que os sujeitos, quando inseridos em processos gerais de enunciação, apropriam-se de determinadas posições discursivas.

Maingueneau ao perceber a complexidade das questões que envolvem o *ethos* e também pelo fato de afirmar que a fala não se deixa governar mais pelos mesmos dispositivos do mundo clássico (MAINGUENEAU, 2008a, p.63), apresenta sua concepção pessoal, inscrevendo o *ethos* não mais em uma perspectiva retórico-argumentativa, mas agora, discursiva, elaborando concepções e definições mais abrangentes, que dêem conta de compreender melhor a origem, o envolvimento e as influências do *ethos* nos discursos. Dentre as definições apresentadas por ele, apresentaremos a que mais se destaca, devido ao seu valor elucidário e inovador:

[...] o *ethos* é uma noção discursiva; ele se constitui por meio do discurso, não é uma “imagem” do locutor exterior à fala; o *ethos* é fundamentalmente um processo interativo de influência sobre o outro; o *ethos* é uma noção fundamentalmente híbrida (sociodiscursiva), um comportamento socialmente avaliado, que não pode ser apreendido fora de uma situação de comunicação precisa, ela própria integrada a uma conjuntura sócio-histórica determinada (MAINGUENEAU, 2008a, p.63).

Não há dúvidas de que essas definições instauram uma nova forma de se pensar o *ethos*, compreendendo-o, agora, como um dado do discurso que exerce influência na formação de representações sociais positivas

ou negativas² sobre quem fala.

É pelo fato de tocar em questões psicológicas e físicas dos sujeitos do discurso, que o *ethos*, para Maingueneau, se transforma em uma noção mais “encarnada” (MAINGUENEAU, 2008a), em que reconceitualiza o antigo pensamento de Aristóteles, não se limitando mais à dimensão linguística, mas recobrando, agora, os dados situacionais, históricos e psicossociais do locutor, no momento da produção do discurso; significativamente o *ethos* deixa de ser um dispositivo estritamente relativo ao exercício da argumentação, passando a pertencer a imaginários individuais, a conduta de valores e comportamentos e, principalmente, à linguagem dos sujeitos.

Maingueneau propõe a existência de duas dimensões que passam a formar parte da noção discursiva de *ethos*: caráter e corporalidade, dentre as quais a primeira consiste na atribuição de traços psíquicos associados à figura do enunciador feita por seu interlocutor pelo seu tom³; enquanto que a segunda diz respeito a uma produção de imagem corporal do enunciador no ato de produção do discurso; isto é, o *ethos* passa a estabelecer um laço entre a construção dessa corporalidade, por meio do tom usado pelo enunciador, permitindo que o leitor ou o ouvinte construa representações subjetivas e dinâmicas dele. É em função desse processo que o enunciador, então, se transforma no fiador, que é uma imagem discursiva construída por meio da incorporação feita pelos interlocutores, resultante da assimilação e internalização da(s) maneira(s) com a(s) qual(s) o enunciador se movimenta e se comporta em seu mundo discursivo, que, segundo Maingueneau, se chama “mundo ético”, do qual esse fiador é parte prenante:

Mesmo com os aprimoramentos nas concepções de Maingueneau, até então ainda se percebe o foco da noção de *ethos* na figura de quem fala, pouco se sabendo sobre a presença e funcionamento do *ethos* de quem ou do quê se fala. É neste momento que surge, então, a necessidade de discutir sobre o *ethos* no objeto do discurso, haja vista que a proposta deste estudo é observar os *ethé* produzidos do Brasil e dos brasileiros, ao lado do *ethos* dos enunciadores, que são jornalistas ou correspondentes que escrevem suas matérias para o jornal El País. Portanto, algumas considerações sobre o assunto serão feitas seguidamente, na tentativa de tornar este trabalho mais explicativo e consistente. Nessa esteira, encontramos estudiosos da AD e da linguagem que indicam que o *ethos* pode estar relacionado a outros elementos e/ou instâncias do discurso; Patrick Charaudeau (2006) esclarece essa questão, quando diz:

De fato, o *ethos*, enquanto imagem que se liga àquele que fala, não é uma propriedade exclusiva dele; ele é antes de tudo a imagem de que se transveste o interlocutor a partir daquilo que diz. O *ethos* relaciona-se ao cruzamento de olhares: olhar do outro sobre aquele que fala, olhar daquele que fala sobre a maneira como ele pensa que o outro o vê (CHARAUDEAU, 2006, p. 115).

Sendo assim, ainda que Maingueneau tenha circunscrito sua noção de *ethos* à figura do enunciador, há, também, a possibilidade de pensar o discurso como sendo capaz de atribuir aos objetos de discurso um caráter e uma corporeidade. Nesse sentido, a noção de *ethos*, portanto, se aproximaria mais de uma concepção de *ethos* associada às imagens e às características de um indivíduo ou de um grupo, que a antropologia já vislumbrava como sendo o *ethos* de um povo, e é Clifford Geertz (1978), teórico das ciências sociais, que desenvolve a noção antropológica de *etho*, afirmando ser um elemento resultante do contato inter-cultural, que exerce influência nos processos sócio-cognitivos de construções de visões

² Representação social aqui entendida como atribuição de uma imagem simbólica de alguém; é uma maneira de se pensar e interpretar comportamentos e características dos sujeitos. Essas definições estão embasadas nas concepções de Serge Moscovici, estudioso das ciências sociais.

³ É relevante salientar que termo “tom equivale tanto para o escrito quanto para o oral.” (MAINGUENEAU, 2008a, p.64)

de mundo e qualidades de um povo. Geertz sustenta essa ideia ao revelar que a cultura não é um sistema inato aos sujeitos, mas sim, incorporado por eles, por meio de signos simbólicos que os permitem produzir valores; isso significa dizer que o *ethos* consiste em um tipo de mecanismo sócio-cultural, internalizado e partilhado pelos sujeitos de um grupo que ao interagir com demais grupos em um determinado tempo histórico passam a construir e representações sociais uns dos outros.

A discussão até então realizada sobre os *ethé* produzidos pela mídia espanhola fomenta a aparição de questionamentos fundamentais para execução da análise discursiva deste trabalho: quais fatores conduziram os correspondentes do jornal *El país* a construir seus imaginários sobre o Brasil e o povo brasileiro? Quais dispositivos foram usados e acionados na formação de tantas imagens? As respostas para essas perguntas gradativamente aparecerão e serão exploradas a partir da próxima subseção, dando início efetivo e corpo a esta investigação.

Análise do corpus. “O POVO BRASILEIRO ”

Este texto é uma carta de opinião publicada em 23 de Junho de 2013, escrita por um leitor francês para o jornal *El País*. Embora o texto seja pequeno, há um discurso explícito acerca do comportamento dos brasileiros nas manifestações, tornando-se muito importante na observação da formação de imagens:

“[...] Frente ao clamor popular, o Governo deu marcha atrás. Entretanto, longe de desaparecer, o movimento ganhou força. É que na América Latina há muitas matérias pendentes: corrupção, desigualdade social, violência, manipulação dos meios de justiça. Estas mobilizações populares tem sempre, como o carnaval, algo de festivo e de trágico e de sagrado. O interessante aqui é que o povo, tão criticado por Tarde e por Freud, infantilizado por uma série de Governos carismáticos e populistas exige, hoje, horizontalidade e transparência. E tudo isso sem deixar-se manipular pelas ideologias. É inevitável não ver nesta efervescência dionisíaca algo saudável, um signo de maturidade, um primeiro passo na construção de uma sociedade nova⁴” (tradução minha).

Percebe-se a construção de um *ethos* positivo do povo brasileiro, visto como povo maduro “*um signo de maturidade*”, que não mais se conforma com ideologias alienadoras do governo, e que no afã de um sentimento de insatisfação desde a aparição das ditaduras nacionais, saiu às ruas novamente, para fazer-se ouvir a voz de uma sociedade que suplica por mudanças. É conferida aos brasileiros uma imagem de superação, que por conta do seu posicionamento seguro e bem orientado “*o interessante aqui é que o povo, tão criticado por Tarde y por Freud, infantilizado por uma série de Governos carismáticos e populistas exige, hoje, horizontalidade e transparência*”, tem conseguindo desmitificar representatividades antigas a seu respeito. Além disso, um pouco da história sofrida do Brasil por conta das severas ditaduras é retratada no texto, captando-se a formação de uma representação de nação unida e fortificada aos brasileiros, no seguinte trecho:

“‘O povo unido (...)’. Guiados por este grito de guerra, a juventude setecentista enfrentou as ditaduras na América Latina. O resultado é conhecido. Repressão e milhares de mortos [...]” (tradução minha).

A menção do conhecido e célebre grito de guerra nacional “um povo unido, jamais será vencido!”, símbolo popular do movimento nacional que na década de 80 surgiu para dar força à campanha pelas “Diretas já”⁵, foi uma marca deixada no discurso, a qual resgata a cultura da luta brasileira pela igualdade política e

4 Os textos originais de cada matéria analisada podem ser vistos por meio dos links disponibilizados nas referências.

5 Movimento brasileiro popular de reivindicação por eleições diretas para a presidência do Brasil ocorrido nos primeiros anos da década de 80.

social; Hall já refletia sobre as culturas nacionais, enquanto elemento fomentador de sentidos, dizendo que:

As culturas nacionais, ao produzir sentidos sobre uma 'nação', constroem identidades. Esses sentidos são contidos nas histórias que são contadas sobre a nação, memórias que conectam seu presente com seu passado e imagens que dela são construídas (HALL, 2004, p.51).

Desse modo, o aparente conhecimento da cultura brasileira e do panorama sócio histórico da época foi usado pelo enunciador como estratégia discursiva que aciona a produção de sentidos, o qual tem efeito direto sob a construção de uma imagem fixa dos brasileiros, atribuindo-lhes um *ethos* de povo guerreiro e batalhador, pertencentes a uma mesma família nacional, que de novo se reúne com o mesmo espírito dantes, para lutar com voz e corpo por um país que renegue as desigualdades e abraça a justiça.

“Por que o protesto no Brasil é diferente?”

Os protestos nem bem haviam se iniciado e os brasileiros já estavam sendo muito mal vistos. O discurso desta reportagem não poupou qualificações ruins para se referir ao caráter das manifestações, que, comparadas a outros movimentos de países como os EUA e, sobretudo, Espanha, foram expressamente desvalorizadas pela imprensa espanhola:

“O protesto brasileiro que se estende cada dia como uma mancha de óleo por todo o país e que tem surpreendido a opinião mundial é diferente das demais, como por exemplo dos indignados de Madrid, a Primavera Árabe ou a americana dos Occupy. Por quê? Poderia dizer que é *brasileiro*, um povo com uma idiosincrasia especial que nem sempre entra nem sequer nos cânones de outros países do continente. Em primeiro lugar, o protesto é diferente porque não tem nome. O chamamos simplesmente de “protesto” ou “manifestações”, porque não foi batizado. Não nasce, como o de outros países europeus, contra os “recortes” e o empobrecimento dos serviços sociais. Aqui protestam não pelo o que perderam, mas sim pelo que ainda não lhes foi dado ou porque acreditam que lhes deram por incompleto” (tradução minha).

O enunciador ao comparar o protesto brasileiro com outros desvaloriza a imagem do país, prestigiando a cultura de países bem desenvolvidos (EUA, Arábia, Espanha), constituindo o *ethos* negativo do Brasil. O comentário acerca da falta de um nome para o movimento manifestante brasileiro é uma pista que leva à construção de um *ethos* de país sem identidade “o protesto é diferente porque não tem nome”, não valorado aos olhos do mundo por não apresentar características próprias que lhe confirmem reconhecimento, sendo pomenorizado, pois “nem sempre entra nem sequer nos cânones de outros países do continente”, assumindo uma posição subalterna. É importante atentar para o fato de que se trata do discurso de um enunciador europeu, e o *ethos* de país subalternizado conferido ao Brasil é fruto do pensamento dominante produzido e reproduzido pela história da colonização da América, da qual os espanhóis participaram veementemente, e por isso as relações de poder se impregnam em cada representação elaborada, porque:

O discurso é o espaço em que saber e poder se articulam, pois quem fala, fala de algum lugar, a partir de um direito reconhecido institucionalmente. Esse discurso, que passa por verdadeiro, que veicula o saber (o saber institucional), é gerador de poder (BRANDÃO, 1991, p.31).

Não novo o fato de o Brasil ser repetidamente visto como um país lento, de desenvolvimento tardio; esse imaginário também pode ser consequência da posterior descoberta do continente americano, quando comparada a do continente europeu, motivo que ofereceu condições para a invenção de uma tradição a respeito da cultura do país:

[...] *Tradição inventada* significa um conjunto de práticas..., de natureza ritual ou simbólica, que buscam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, a qual, automaticamente, implica uma continuidade com um passado histórico adequado” (HALL, 2004, p.55).

Tal tradição inventada abre espaço para o surgimento de mitos culturais, que contribuem para a reprodução e mantimento do *ethos* depreciativo do Brasil, o qual não cessa de ser construído no decorrer do discurso:

“[...] Até no modo de realizar-se as passeatas através das cidades é diferente, por exemplo, da dos Indignados de Madrid. Ali os manifestantes se sentavam para elaborar propostas, discutir reivindicações nas que participavam as mentes pensantes da universidade. De alguma forma era estática. Aqui, a massa de milhares de pessoas se move como em um êxodo bíblico por diferentes pontos da cidade, no tem meta fixa, estão simplesmente juntos [...]” (tradução minha)

Aqui se verifica a presença de um *ethos* de país incapaz, formado por meio de um discurso que sustenta a ideia de que os brasileiros não conseguem elaborar estratégias de atuação e nem são capazes de pensar reivindicações plausíveis e específicas; além do mais, ao haver comparação do protesto madrileno ao do Brasil, vê-se que ao primeiro é conferido prestígio, em detrimento do segundo, havendo uma tentativa desvalorizá-lo, no uso do argumento de que os brasileiros saíram desordenadamente como um “*êxodo bíblico*” para as ruas, sem antes haver pensadores que articulassem as passeatas, nem metas fixas que as consolidassem, o que desqualifica e produz uma imagem deturpada das manifestações.

“O Brasil, Esse Adolescente Rebelde ”

Esta reportagem redigida por um dos correspondentes do jornal *El País* foi divulgada no início do mês de Julho, período em que as manifestações ainda estavam intensas. O assunto se dá no entorno do descontentamento da sociedade brasileira pelo fim da aparente estabilidade dos oito anos do governo Lula e a insatisfação da sociedade brasileira por conta dos problemas e gastos exacerbados que eclodiram no governo de Rousseff, situação que tem sido vista como rebeldia brasileira, com a presença declarada de más representatividades contidas no discurso:

“O Brasil está em plena rebeldia. É um adolescente que se revoltou contra os pais, os políticos. Dizem que ninguém sabe o que quer quando quer tudo. E, sem esperar, sai quebrando o mundo” (tradução de Cristina Cavalcanti).

Verifica-se a formação de um *ethos* negativo do Brasil, uma vez que, ademais desse argumento, o próprio título já carrega consigo uma forte representação do país, enquanto adolescente revoltado com seus pais. Há, também, a formação de um *ethos* de país indeciso, resultante da argumentação do enunciador, o qual sustenta que a nação brasileira não sabe pelo o quê reivindica, fundamentando suas atitudes em motivos diversos, sem especificidades “*dizem que ninguém sabe o que quer quando quer tudo*”, por querer “brigar” por tudo, e, conseqüentemente, sai “*quebrando o mundo*”; é interessante como se insiste na construção dessas imagens, cujo discurso com força vai se reafirmando:

“[...] Será que com Lula a corrupção política foi menor do que agora? Não. Pelo menos no início ela chegou a tentar conter a represa que estava transbordando. O transporte público funcionava melhor com Lula? Não, era igual. E os hospitais, as escolas e a segurança pública, funcionavam melhor? Não. Talvez com eles dois tenham melhorado, mas isso não basta para os brasileiros que descobriram o gosto adolescente da rebeldia e do protesto” (tradução de Cristina Cavalcanti).

Segundo o texto, esse “*gosto adolescente pela rebeldia*” surgiu pela falta de credibilidade do governo de Rousseff, considerando que os brasileiros estavam anestesiados e aparentemente estáveis durante todo o

governo Lula, felizes por fazer parte de um país que causava inveja no mundo, quando o assunto era a economia nacional:

“[...] Com Lula, o Brasil viveu um momento de vacas gordas, saiu da miséria e perdeu o complexo de inferioridade ante o mundo. Mas naquele momento o país era uma criança. E a criança não questiona o pai, ela o admira, principalmente quando ele a enche de brinquedos, a convence de que o pai cuida dela e lhe dá o que sabe que ela precisa, embora às vezes não seja o que gostaria” (tradução de Cristina Cavalcanti).

Além da produção de uma imagem infantilizada do Brasil, há um *ethos* de país alienado, sem vontades próprias, conformado e crente em tudo o que dizia Lula a respeito do crescimento nacional, desaparecimento das desigualdades e da pobreza; os argumentos conduzem ao entendimento que o país inocentemente se sentiu seguro com o aparente cuidado que o governo do ex-sindicalista parecia lhe oferecer. Entretanto, sequencialmente o discurso abruptamente se inverte, usando a imagem da adolescência como símbolo do amadurecimento, fruto da transição de uma fase inocente e alienada, para uma fase adulta e crítica:

“[...] Aquela criança cresceu e ficou adolescente. A barba ou os peitos cresceram. E, de repente, percebeu que quer mais que brinquedos. Quer liberdade. Quer opinar. Quer poder se rebelar contra o pai ou a mãe. Freud é sempre atual. A ambientalista Marina Silva comentou que o Brasil “recuperou a voz” e “quer mais, mas quer de outro modo”. Quer como um adulto. Não quer apenas que respondam aos seus desejos, mas quer fazer as perguntas. Quando as crianças e os jovens começam a perguntar os adultos tremem, se desnorream” (tradução de Cristina Cavalcanti).

A rebeldia, então, passa a ser um elemento no discurso que positivamente produz um *ethos* de país maduro, que sabe o que busca, não se contentando em ser tratado como criança, fazendo com que saibam que não mais acredita em tudo o que lhe dizem, dando voz a seus próprios desejos e questionamentos. Se antes havia a reafirmação de um discurso que denegria a Brasil, neste momento a produção de uma imagem dotada de credibilidade e valorização é reforçada:

“[...] O Brasil não vive em uma ditadura. A sua democracia é sólida, mas aquelas crianças cresceram e aprenderam que lhes oferecem respostas a perguntas que não fizeram quando, na verdade, neste momento deviam ouvir as suas perguntas. O silêncio e a proibição de perguntar são típicos das ditaduras, enquanto o ruído das perguntas e dos protestos nas ruas, com todos os perigos que possam trazer, são um sintoma do crescimento dos valores democráticos. E só a democracia pode assegurar a defesa dos direitos humanos e dos desejos de um Brasil que ficou adulto de repente e, portanto, quer ser tratado como tal” (tradução de Cristina Cavalcanti).

Vê-se que as boas adjetivações referentes à democracia brasileira também são marcas discursivas que continuam sustentando a formação de *ethé* de país crescido e desenvolvido. Todavia, frente a toda essa movimentação discursiva, é inevitável não surgir alguns questionamentos: Qual o motivo da aparição de representações opostas do Brasil nesta reportagem? Como as imagens do país em um mesmo discurso se apresentaram tão distintas e instáveis? Trata-se de um processo de disseminação⁶, dado por meio de uma contra-narrativa que resulta na desestabilização da formação de identidades, justificando, então, o porquê da construção de um *ethos* negativo do Brasil (adolescente rebelde; criança alienada) e, posteriormente, positivo (adolescente maduro, crítico e crescido). Sendo assim, a aparição de determinadas atribuições e subversões dos sentidos produzidos sobre o Brasil em um mesmo espaço discursivo torna disperso e difuso o discurso deste enunciador, o que desautoriza, portanto, a plausibilidade e a concretização da argumentação usada.

⁶ Conceito elaborado por Homi Bhabha para sustentar a ideia de que as identidades são instáveis e descentradas.

Considerações finais

As concepções de Dominique Maingueneau se mostraram uma ferramenta metodológica importante e própria para oferecer embasamento teórico na realização da análise de como o fenômeno do *ethos* discursivo exerce influência sob a deflagração de imagens feita pelos sistemas de comunicação internacional. Dessa maneira, o trabalho possibilitou verificar que a imprensa espanhola produziu tanto quanto *ethé* positivos, quanto negativos do Brasil e dos brasileiros, havendo certo equilíbrio a nível quantitativo nas produções; se por um lado viu-se que os enunciadores usaram um discurso preconceituoso e irônico para se referirem ao Brasil e a seu povo, em contrapartida eles também assumiram uma postura mais democrática e mais “civilizada” em seus textos, e essas posturas simplesmente são leituras de mundo, maneiras pelas quais os enunciadores atribuíram sentidos à cultura na qual se infiltraram.

Dessa maneira, este estudo permitiu lançar um olhar sobre como os espanhóis vêem o Brasil, e, ao mesmo tempo, ver como eles tem se revelado aos brasileiros; uma troca de olhares que revela o poder do discurso em mover interesses sentimentos e, sobretudo, representatividades de uma cultura a outra. Por fim, espera-se que a diversidade das informações aqui obtidas possa contribuir para o enriquecimento do acervo de pesquisas nacionais no âmbito da análise do discurso.

REFERÊNCIAS

AMOSSY, Ruth (Org). **Imagens de si no discurso**: a construção do ethos. São Paulo: Contexto, 2005.

ARISTÓTELES. **Retórica**. Tradução de Marcelo Silvano Madeira. São Paulo: Rideel, 2007, p. 15-25.

BHABHA, H. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

BRANDÃO, Helena Negamine. **Introdução à análise do discurso**. Campinas: Unicamp, 1991.

CHARAUDEAU, P. **Discurso das mídias**. São Paulo: Contexto, 2006.

EL PAÍS. Brasil, esse adolescente rebelde. Disponível em: http://internacional.elpais.com/internacional/2013/07/01/actualidad/1372685928_585892.html Acesso em: 16 jan.2014.

EL PAÍS. *El pueblo brasileño*. Disponível em: http://elpais.com/elpais/2013/06/25/opinion/1372188811_793025.html Acesso em: 16 jan.2014.

EL PAÍS. *Porque la protesta en Brasil es diferente?* Disponível em: http://internacional.elpais.com/internacional/2013/06/22/actualidad/1371931255_567644.html Acesso em: 16 jan.2014

GAZETA ONLINE. Protesto: 60 presos após atos de vandalismo. Disponível em: http://gazetaonline.globo.com/_conteudo/2013/06/noticias/cidades/1450420-protesto-60-presos-apos-atos-de-vandalismo.html Acesso em: 1 mai.2014.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Trad. Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. ed. 9°. Rio de Janeiro: DP&A, 2004.

MAINGUENEAU, D. **Ethos, cenografia, incorporação**. In: AMOSSY, R. (Org.) *Imagens de si no discurso: a construção do ethos*. São Paulo: Contexto, 2005, p. 67-92.

MAINGUENEAU, D. **Cenas da enunciação**. São Paulo: Parábola, 2008a.

MAINGUENEAU, D. **Gênese dos discursos**. São Paulo: Parábola, 2008b.

MAINGUENEAU, D. **A propósito do ethos**. In: MOTTA, Ana Raquel & SALGADO, Luciana. *Ethos discursivo*. São Paulo: Contexto, 2008c, p 10-15.

MAINGUENEAU, D. **Discurso Fundador**. Campinas: Pontes, 2001.

SÊGA, Rafael Augustus. **O conceito de representação social nas obras de Denise Jodelet e Serge Moscovici**. Disponível em: <http://www.ufrgs.br/ppghist/anos90/13/13art8.pdf> acesso em: 4 jul. 2014.

Márcia Regina Batista¹Paulo César Ruas Oliveira Santos²

Resumo: No processo de abolição da escravatura dos Estados Unidos da América, a rejeição por parte dos nortistas de indenização aos sulistas pela perda de seus escravos e, a não aceitação desses últimos da extinção de sua principal mão de obra, mais questões tarifárias, resultou na Guerra Civil Americana (1861 -1865), tendo como resultado a morte de 600 mil indivíduos, custado mais de seis bilhões de dólares em impostos e a perda de muitas propriedades. Inconformados com a nova ordem vigente e apoiados pelo então imperador brasileiro D. Pedro II, algumas famílias sulistas dos Estados do Alabama, Texas, Louisiana, Tennessee, Carolina do Sul, Florida, Mississipi e da Virgínia optaram por migrarem para o Brasil, formando núcleos coloniais em São Paulo, Espírito Santo, Paraná, Rio de Janeiro, Pará, Minas Gerais, Bahia e Pernambuco. Em seu auto-exílio, os norte-americanos encontraram no Brasil escravocrata, a estreita ligação com a mentalidade escravista predominante no sul dos Estados Unidos - ainda - em meados do século XIX. O processo imigratório norte-americano em terras capixabas, parte justamente desse inconformismo sulista e, da busca de terras onde pudessem retornar a sua atividade agrícola assentada na mão de obra escrava, onde em 1865 um grupo de indivíduos se instalou às margens do lago Juparanã e do Rio Doce, numa região tropical ainda caracterizada por surtos de malária. A presente comunicação deseja apresentar as características da imigração dessas primeiras famílias de origem norte-americana para o Espírito Santo e, suas contribuições no estrato social, econômico e cultural da formação da identidade capixaba.

Palavras-chave: Auto-exílio; Imigração; Linhares; Norte-americanos; Núcleos coloniais.

Confederados no Brasil

As constantes levas de imigrantes que chegaram ao Brasil no século XIX trouxeram consigo na bagagem muita de sua cultura, que enriqueceu a vida do povo brasileiro, muito se tem falado sobre as levas de imigrantes alemães e italianos, e não podia deixar de ser uma vez que estes vieram em grande número e seus muitos descendentes ainda se destacam em muitas regiões brasileiras. Outras levas, nem tão numerosas, também vieram aportar aqui e sua história é menos divulgada, entre esses, temos a imigração dos confederados norte-americanos (HARTER, 1885).

A Guerra Civil americana (1861 – 1865) e a derrota dos Confederados, levou muitos sulistas imaginar que era hora de abandonar a terra natal e a proximidade dos inimigos ianques e, encontrar outras terras onde pudessem viver e reconstruir seu modo de vida. Para Eugene C. Harter (1985)³, durante muito tempo se subestimou o número de imigrantes norte-americanos que vieram para o Brasil, sendo reduzido a poucas centenas de almas. Destaca que três milhões de pessoas saíram das antigas colônias do Sul em direção ao Oeste e Norte dos Estados Unidos, Canadá e México. Sendo que para o Brasil não se sabe o número exato.

Na ilustração de suas afirmações, Harter descreve sobre a imprecisão dos números relativos aos Confederados e, observa que nos anos de 1860 e 1870 ninguém se dava ao trabalho de precisar quantos norte-americanos entravam no Brasil. Ele cita o caso de Charles MacFadden, filho de um Confederado já na segunda geração, que em entrevista concedida à PBS televisão, dizia que os nortistas não possuíam passaporte, eles simplesmente entravam em um navio e rumavam para o sul. O registro cuidadoso de

1 Especialista em Orientação Educacional. Universidade Salgado de Oliveira – RJ

2 Mestre em História Social das Relações Políticas – UFES.

3 Eugene C. Harter, descendente de confederados, nasceu no Rio de Janeiro, e mudou-se para aos Estados Unidos em 1935, com a mãe o pai e dois irmãos. Formou-se em Wittenberg Universit de Ohio, trabalhou 14 anos como jornalista do Meio Oeste e do Sul. Ingressou no serviço diplomático dos Estados Unidos, atuando em Beirute no Líbano e na Cidade do México, em 1971 voltou como diplomata para o Brasil.

imigrantes no Brasil só começa a ser feito a partir de 1884.

Já Charles Nathan, que residia há muito no Brasil, calculou que entre os anos de 1860 e 1870, cerca de dois mil e novecentos imigrantes sulistas entraram no Brasil (1867-1871). No entanto ele só computava os que tinham chegado pelo porto do Rio de Janeiro. Não existe, contudo, nenhuma referência de quem seria esse Charles Nathan, de onde ele obteve essas informações e nem como que essas informações chegaram até Harter.

Harter (1985)⁴ nota que os americanos se dedicaram pouco ao fenômeno da imigração, o fato do governo brasileiro tentar atrair os sulistas após a guerra, não mereceu muita atenção uma vez que a reconstrução da nação era a prioridade naquele momento. Na época o êxodo era uma febre, a 'febre do Brasil'. Alguns jornais deixaram de publicar notícias para não estimular a emigração, outros publicaram editoriais contrários para tentar reter a saída, mas nada funcionou.

Ainda seguindo a mesma linha de pensamento, o autor afirma que fontes como a Revista de Imigração e Colonização Brasileiras, do Departamento Nacional de Imigração, somadas a reportagens de jornais e dados pessoais preservados pelos descendentes, tornam seguro afirmar que o número de imigrantes norte-americanos que entraram no Brasil, passam dos vinte mil e que seus descendentes, a época da pesquisa, já somavam cem mil pessoas. Num outro pólo de pensamento, Fernando Lazaro de Barros Basto (1970) elenca que as estatísticas oficiais brasileiras, referem-se à entrada de imigrante a partir de 1844, e que dessa data até 1868, entraram no Brasil 38.934 norte-americanos vindos tanto do Norte quanto do Sul, eram em sua maior parte protestantes e a maioria exercia atividade técnica em empresas norte-americanas.

Célio Antônio Alcântara Silva, no prefácio que fez para o livro "*Nossas Vidas no Brasil*" de Jùlia Louisa Lee Hentz Keyes, afirma que entre oito a dez mil confederados deixaram os Estados Unidos em direção ao Brasil, México, Cuba, Venezuela e outros países da América Latina. Para o Brasil teriam vindo entre dois e quatro mil. Esses migraram motivados apenas por motivos políticos, o que diferenciava dos outros grupos migratórios que vieram em busca de melhores condições econômicas.

Quanto ao perfil dos imigrantes sulistas, esses se constituíam de fazendeiros, agricultores profissionais e agricultores eventuais, ou seja, almirantes, generais, governadores, senadores, mecânicos, maquinistas, pregadores, professores. Nota-se que americanos temiam que a migração retirasse do Sul seus cidadãos mais vigorosos (seus líderes, seus engenheiros, seus médicos). As autoridades de Washington viam a situação com desagrado, para eles era um absurdo pensar que americanos pudessem partir, afinal os Estados Unidos da América era a terra que acolhia de braços abertos as massas de imigrantes em seus portos do Leste, enquanto os Confederados saíam pelo Sul (HARTER, 1985).

Durante o período da emigração sulista, os jornais, entre eles O Charleston Daily News and Courier, New Orleans Times, o True Delta and Crescent, o Alabama State Journal e o Mobile Daily Registre, publicavam com entusiasmo as mal sucedidas tentativas de vir para o Brasil.

4 O desconhecimento dos americanos em relação aos imigrantes confederados que vieram para o Brasil, levou Harter a uma ação de promover esse conhecimento, para isso ele levava os visitantes americanos, em especial os jornalistas, às regiões que se formaram a partir dessa colonização, principalmente Americana, em São Paulo. Seu objetivo era que retornando a terra natal eles escrevessem, em seus jornais, sobre os compatriotas perdidos após a Guerra Civil. Entre os visitantes mais famosos encontramos o governador da Geórgia, Jimmy Carter, e o assessor de imprensa Jodie Powell, em 1972.

Na noite passada chegou ao Central Hotel um grupo de senhoras e senhores que deixaram ao Brasil no mês passado, profunda, total e claramente desgostosos com seus novos lares entre as massas híbridas deste superestimado, ultralisonjeado país que é o Brasil. O grupo é todo de gente do Alabama [...] Declaram que no Brasil não existe um governo organizado - não há nenhuma sociedade - há pouco refinamento entre os habitantes - nenhuma ambição louvável - nenhuma maneira de se ganhar dinheiro - as pessoas praticamente desconhecem o significado da palavra "gentileza" [...] (MONTGOMERY ADVERSIT, 1867 *apud* HARTER, 1985:28).

Para opor a essa reportagem, Harter (1985) cita uma carta de Charles Gunter⁵, que foi enviada ao editor do Charleston Mercury e publicada em dezanove de maio de 1868.

Mude-se para aqui e compre terras, o que poderá ser feito através de crédito em quatro anos, a vinte e dois centavos por acre, o melhor que vi em qualquer ponto dos Estados Unidos, mesmo nas áreas mais ricas do Alabama. Com a ajuda de seus filhos, você estará tão independente, dentro de um ano, como qualquer pessoa necessita. Traga todas as ferramentas que puder, pois, em geral, as daí são melhores das que as que se encontram por aqui. Traga todos os utensílios domésticos, exceto os artigos de madeira muito pesados. Traga tantos tipos de semente lhe sejam possíveis, mudas de figo e uva... Com isso não terá receio de começar [...] (CHARLESTON MERCURY, 1868 *apud* HARTER, 1985:29-30).

Essas e outras cartas, escritas muitas vezes para parentes que ficaram nos Estados Unidos da América, mantiveram a febre da migração em ascensão.

Esses imigrantes trouxeram a técnica do plantio do algodão e implementos agrícolas, entre eles o arado que promoveu uma revolução na agricultura daquela época. Também foram os primeiros a produzir melancia no Brasil. A arquitetura dessas famílias era parecida com a do Sul dos Estados Unidos, não faltando nelas a lareira e o piano (BASTO, 1970).

Entretanto, a idéia de que os confederados teriam realizado uma revolução agrícola no Brasil, é contestada por Silva (2011) em sua tese de Doutorado, pois o autor acredita que as ferramentas sulistas eram de qualidade inferior, uma vez que os escravos as quebravam com mais frequência, ou mais pesadas, como a "enxada negra", encontrada na Virgínia, esta, mais pesada que as encontradas no Norte. Implementos caros como o semeador de milho, inventado em 1853, eram delicados e poupadores de mão de obra. O senhor sulista não tinha intenção de poupar a sua mão de obra mantendo parte dela ociosa até a colheita, onde eram necessários muitos braços. Não havia então por que acreditar que os sulistas trouxeram para o Brasil ferramentas modernas com a qual o Brasil passou a produzir mais, já que sendo o sulista avesso ao trabalho manual e as técnicas, não teria ele, já na sua chegada, criado tamanha revolução nas práticas brasileiras.

O Imperador D. Pedro II era admirador da causa Confederada, e via com muito bons olhos a chegada desses imigrantes para se estabelecerem no Brasil. Para estimular e facilitar a vinda desses imigrantes, o Imperador mandou abrir escritórios na embaixada brasileira em Washington e no consulado de Nova York, subsidiou passagens de navio, providenciou esquema administrativo para recebê-los, acomodação grátis no Hotel dos Imigrantes no Rio de Janeiro até que eles partissem para as regiões que pretendiam

⁵ Filho de um imigrante alemão, Charles Grandison Gunter nasceu em 28 de fevereiro de 1806 na Carolina do Norte. Quando se mudou para o Alabama em 1833, Gunter abandonou a advocacia e se tornou financista e fazendeiro escravista e grande produtor de algodão. Foi membro do legislativo do estado do Alabama, na câmara dos representantes, de 1847 a 1848 e 1849 a 1850, por Montgomery, onde propôs a lei que regulamentava os direitos de propriedade das esposas sobre seus bens, e a limitação dos direitos do marido sobre os mesmos. Conhecida como "lei Gunter" é considerada como um dos primeiros passos no que tange aos direitos equitativos e à emancipação da mulher no Alabama, aprovada em 1º de março de 1848. Gunter também propôs emendas às leis de regulamentação da caça, aparentemente com o objetivo de proteger caçadores e, um projeto de lei sobre escravidão que obrigava os proprietários de terras a manterem feitores brancos em suas fazendas, quando eles não residissem nas mesmas (SILVA, 2011).

colonizar. Aos naturalizados, ele garantia os mesmos direitos do cidadão brasileiro, exceto o de ser deputado ou ministro de Estado e Regente do Império (HARTER, 1985).

Em relação aos motivos que impulsionaram a imigração para o Brasil, uma vez que os Estados Unidos da América era um país que começa a se industrializar e o Brasil uma terra distante e desconhecida a milhares de quilômetros da terra natal, é considerado os aspectos mais humanos, como o orgulho dos sulistas após a derrota na guerra, o ódio que eles nutriam pelos nortistas, a necessidade de preservar os valores culturais do sul.

O Brasil era atrativo por ainda manter a escravidão, mas já estava num processo que certamente culminaria com a abolição, desde 1850 o tráfico estava proibido. Se a questão fosse só a escravidão, Cuba seria mais interessante, distante apenas um dia de viagem da Flórida, era uma opção muito mais próxima do que o Brasil distante oito mil quilômetros. Também as supostas oportunidades econômicas por si só não se justificariam, no Oeste dos Estados Unidos da América, terras estavam sendo vendidas por 1,25 dólares o acre, o que era muito mais vantajoso do que se aventurar por terras estranhas. O Oeste tinha também ao seu favor a língua conhecida, os costumes e patrimônio semelhante, mas a lembrança da guerra, os ressentimentos contra os ianques os impeliavam a querer se isolar e estabelecerem suas colônias onde pudessem manter seus costumes sulistas (HARTER, 1985).

Para Silva (2011), a escravidão é o principal fator de atração e permanência sulista no império, além do Brasil, só Cuba mantinha o regime escravista, contudo não havia a disponibilidade de terras como no Brasil pelo fato dela ser uma ilha.

Ainda na década de 1870, os sonhos de formar robustas e duradouras colônias de Confederados no Brasil dos líderes McMuller, Dunn, Gunter, e Gaston se desfizeram. A previsão de uma imigração em massa não se concretizou, os grupos que para cá vieram já tinham começado a se desfazer e dispersar, o abraqueiramento começou a acontecer assim que eles começaram a dominar o português, a influência cultural local rompeu o isolamento. Muitos imigrados se casaram com brasileiros descendentes de alemão, italiano e português (HARTER, 1985).

O temperamento do colonizador norte americano sulista não era adepto ao confinamento da vida grupal. Se o individualismo dos colonos e a ferocidade terrível de seus homens serviram para lutar contra os nortistas, essas características não convieram para a colonização. Além disso, as terras ocupadas não eram próprias para o cultivo do algodão ou café, que poderiam dar os vultosos ganhos que aqueles homens esperavam (HARTER, 1985).

Esses fatores humanos e psicológicos levaram a uma precoce extinção das comunidades de New Texas, Paranaguá, o grupo do Amazonas, Iguapé e Rio Doce. Somente Santa Bárbara, depois Americana, ainda continuavam em crescimento na década de 1870. Essa colônia teve sucesso devido a sua terra roxa, que proporcionou durante algum tempo vultosos lucros aos fazendeiros. Americana acabou se tornando ponto de atração para os confederados espalhados pelo Brasil (HARTER, 1985)⁶.

⁶ Em Americana a 114 quilômetros da cidade de São Paulo, e fácil encontrar sobrenomes como Jonis, Norris, Mac Knight, Vaughan, Steagall, Cullen, que chegaram a região em 1866. No Espírito Santo, localizados às margens do Rio Doce encontramos os Gunter, Coburn, Stow, Mc Inter, e outros. No Pará, Kramer, Nolens, Joiner, Wells, Wood, Kollinger, White, Howell, Davis, Gorman, Moore, e outros (BASTO, 1970).

Um perito agrícola de Americana⁷ que viajou pelo Brasil, afirmou que o declínio do Sul dos Estados Unidos se deu não pela abolição dos escravos, mas pelo sistema de “**exaurir e partir**”, ou seja, esgotar a terra plantando sistematicamente e depois abandoná-la para ir plantar em outro lugar. Do mesmo modo, eles agiram no Brasil o que fez com que as colônias confederadas se dispersassem (HARTER, 1985).

Enquanto no Oeste americano os pioneiros tentavam se estabelecer próximo a cidades que já existiam e assim ter os serviços essenciais, no Brasil os Confederados tentaram reproduzir as fazendas sulistas, construindo suas casas longes uma das outras e tentando se tornar os mais autos suficientes possível, de maneira que não conseguiram desenvolver nenhuma economia capaz de fazer surgir uma cidade.

Em Americana ocorreu de forma diversa, eles se estabeleceram próximos ao lugar demarcado onde passariam os trilhos de uma ferrovia, esse agrupamento representou o início de uma cidade, depois com um sistema eficiente de transporte a cidade só precisou crescer (HARTER, 1985). Por seu turno, Júlia Keyes elenca que se não tivessem cometido o grande equívoco de se separarem, seria provável que tivessem sido mais “bem sucedidos”.

Em relação a então província do Espírito Santo, dados encontrados no Arquivo Público do estado em questão, mostram um total de 167 imigrantes norte-americanos imigrados para as terras capixabas durante o século XIX. Desse total, a maioria dos imigrantes teve como destino a “[...] “Colônia Gunter”, criada em 1867 nos arredores da lagoa Juparanã, em Linhares, pelo Coronel Charles Grandison Gunter [...]” (FRANCESCHETTO, 2014:1171).

Charles Gunter seria o intermediário entre os colonos confederados e o governo brasileiro, cabendo a ele a decisão sobre quem faria parte da colônia, bem como a divisão e área das terras a serem vendidas. As análises feitas por Silva (2011) mostram a intencionalidade de Gunter em permanecer no Brasil - onde esperava conseguir terras e escravos -, já que após visitar o norte da província do Rio de Janeiro, Itabapoana, Campos dos Goytacazes e Santos (São Paulo) no ano de 1866, se dirigiu ao Espírito Santo junto com toda a sua família.

Em carta endereçada ao filho no Alabama, Gunter expressou seu desejo de trazer ao Brasil alguns escravos que julgava necessários para a agricultura, em especial para o manuseio do arado, mas tal perspectiva foi barrada ante a proibição do Governo nacional em deixar qualquer negro embarcar nos portos brasileiros, seja eles livres ou cativos. Também mostrou sua intenção em trazer jovens trabalhadores do Alabama para realizarem uma atividade indispensável em uma fazenda escravista: repressão, vigilância e supervisão do trabalho compulsório, atividade subsidiária, porém imprescindível ao funcionamento de *plantations* escravistas, acreditava poder torná-los ricos ante a possibilidade destes adquirirem sua própria fazenda e escravos trabalhando como feitores e administradores (SILVA, 2011).

Charles Gunter estava autorizado a vender terras a US\$ 0,22 por acre na área próxima a Linhares e a adiantar a passagem, que deveria ser paga pelos imigrantes em até 5 anos. Dizia estar muito velho para tocar uma fazenda, e ambicionava empregar jovens sulistas como administradores e feitores. Também possuía intenção em administrar uma serraria, pois havia comprado um motor portátil e demais acessórios, calculando o custo total entre US\$ 2.000,00 e US\$ 2.500,00. Por se tratar uma área de mata nativa, decidiu aproveitar a madeira que do contrário seria inutilizada após a abertura da mata para o estabelecimento das

7 Charles Wargley, Brazil (New York: Columbia Universit Press, 1979) *apud* Harter, 1985.

plantações. De fato, o governo imperial posteriormente decidiu proibir a exploração de Jacarandá no vale do rio Doce, realizada de maneira indiscriminada. As fontes referem-se a uma possível associação entre Gunter e a família Calmon, que estava transportando as toras da valiosa madeira até o Rio de Janeiro, indicando uma parceria entre a elite local e os imigrantes [...] (SILVA, 2011: 317).

Confederados no Espírito Santo

Nossa pesquisa sobre a imigração norte-americana para o Espírito Santo⁸ tomou como base o livro “Nossa vida no Brasil”, originalmente escrito por Julia Louisa Lee Hentz Keyes em 1874, cuja versão original se encontra no arquivo histórico do estado do Alabama, Estados Unidos.

Julia Louisa Lee Hentz Keyes era filha da romancista Carolina Lee W. Hentz, autora do livro “A noiva nortista do fazendeiro”, um romance publicado em 1854 como resposta ao livro “A cabana do pai Tomás”⁹ e, que buscou retratar a escravidão sem os supostos preconceitos nortistas contra a escravidão. Em seu romance, Carolina Hentz defendia a superioridade do regime escravocrata, este, um “[...] sistema social harmônico, cujas inquietações, distúrbios e, principalmente, os conflitos, advinham apenas da interferência externa inescrupulosa [...]” (KEYES, 2013:23).

As informações do manuscrito dão conta de oito a dez mil imigrantes confederados saídos, após a Guerra Civil Americana, dos Estados Unidos em direção a países como o Brasil, Canadá, México, Cuba, Venezuela, sendo que em terras brasileiras teriam aportado a maior quantidade desses imigrantes, entre dois a quatro mil. Tais números, apesar de menores em relação às demais nacionalidades que teriam optado por migrarem para o Brasil, expressam peculiaridades diferenciadas em relação aos motivos que levaram os norte-americanos da parte sul dos Estados Unidos a se dirigirem as terras do Império.

Ainda que em busca por melhores condições econômicas, a essência da emigração dos norte-americanos esteve diretamente relacionada a questões políticas, pois a derrota dos sulistas representou não apenas o fim da escravidão, mas também a suspensão dos direitos políticos daqueles que pegaram em armas contra a União, pois as estimativas mostram “[...] que algo em torno de 16% a 18% das famílias sulistas, entre os brancos, tenha considerado deixar os EUA após a guerra” (SIMMONS JR., D.C., 2001 *apud* SILVA, 2013:12).

Nas memórias de Julia Keyes é possível perceber a enorme diferença socioeconômica que os separava da maioria dos imigrantes europeus vindo para o Brasil no mesmo período, pois apesar de viajarem na classe econômica, ao partirem da cidade de Nova Orleans, haviam comprado mobílias, frutas, cervejas e vinho para a viagem. Dentre essas peculiaridades ela conta que tinham no navio¹⁰ espaço suficiente entre as fileiras de camas, além de prateleiras onde colocaram sacolas, xales, livros e, que sendo o dormitório próximo à escotilha, desfrutavam de uma brisa constante.

8 Não é tema de nosso trabalho os 29 imigrantes enviados por Quintino Bocaiuva a Santa Leopoldina, muitos deles, imigrantes de segunda mão (já haviam imigrado da Europa para os Estados Unidos e de lá para o Brasil), um grupo heterogêneo, catados na cidade de Nova York e enviados ao Brasil pelo ilustre agente de imigração o senhor Bocaiuva que recebia por cabeça (SILVA, 2011).

9 O romance “A cabana do pai Tomás” teve forte impacto em solo brasileiro, pois as ideias e os panfletos vindos de fora despertavam entusiasmo e serviam de inspiração para as campanhas abolicionistas (COSTA, 2010).

10 O navio fora contratado por 40.000 dólares em espécie pelo governo brasileiro para trazer imigrantes sulistas ao Império, sendo o valor por imigrante de 60 dólares-ouro que deveriam ser pagos ao final de quatro anos em prestações bianuais (KEYES, 2013:55).

O primeiro contato da família Keyes com o Rio de Janeiro, ainda que breve, deixou belas impressões à Julia. Apesar da estreiteza das ruas e do barulho intenso, ela se mostrou maravilhada com o ritmo, as casas, os costumes das compras ao anoitecer e a enorme quantidade de artigos e de alimentos encontrados na cidade. Também teceu elogios ao sistema de esgoto e a arquitetura das ruas, essas, ao convergirem para o centro, permitiam que as chuvas carregassem todo o lixo acumulado.

O contato inicial e a estadia no Rio de Janeiro, apesar de breve, deixa-nos transparecer as peculiaridades, ou antes, as diferenças, entre a maioria dos confederados aqui aportados em relação aos escritos e relatos sobre as famílias imigrantes da Europa vindas para o Brasil a partir de meados do século XIX. Tais fatos são corroborados pelas narrativas encontradas no livro de Julia Keyes, principalmente quando nos é relatado os passeios pela cidade e os jantares frequentados pela família naqueles inebriantes dias que antecederam sua vinda para a província capixaba.

Porém, a rápida passagem por Vitória, antes da subida rumo à foz do Rio Doce, é relatada pela estranheza de ter encontrado uma cidade feia, permeada de casas velhas, feitas de pedra e barro, com telhados sujos, com ruas imundas e sem qualquer atrativo em suas lojas, excetua-se a esta imagem apenas o belo cenário de suas montanhas ao fundo.

Em seus relatos, Julia Keyes descreve que a estreita relação de sua família com os Gunter, teria sido decisiva na escolha por se instalarem em Linhares, onde permaneceram por quase um ano, entre junho de 1867 e maio de 1868, tendo posteriormente residido na cidade do Rio de Janeiro, antes de regressarem para os Estados Unidos no ano de 1870. Julia era esposa de John Washington Keyes, “[...] um dos poucos confederados que não era possuidor de terras nos EUA [...]” (SILVA, 2011:317) “e fortemente influenciado pelos ideais escravistas sulistas, fato que corroborou profundamente nos anseios da família Keyes em partir para o Brasil.

Sobre a aquisição de terras, estava acertado que o Governo brasileiro as venderia em qualquer localidade escolhida sob o preço de 1 a 2 réis a braça quadrada. Estariam obrigados apenas a cederem pedaços de terra quando da necessidade de abertura de estradas, a permitirem livre acesso aos vizinhos em direção às estradas públicas, portos ou cidades, a permissão do fluxo de água não utilizada e a submissão à legislatura da descoberta de quaisquer minas encontradas.

Julia Keyes tece descrições minuciosas sobre a vida selvagem nas terras do norte da província espírito-santense, tendo deixado observações valiosas sobre as relações de gênero encontradas na sociedade brasileira. Causou-lhe estranheza o fato de as mulheres brasileiras, mesmo em grandes cidades como no Rio de Janeiro, nunca saírem de suas casas desacompanhadas, sendo que em Linhares, ela ainda acrescenta inexistir escolas para a instrução das meninas, além do enorme desequilíbrio entre as tarefas desempenhadas entre homens e mulheres, estas, assistiam seus consortes fumarem cigarros em frente das casas, enquanto carregavam águas em talhas de barro em suas cabeças.

Na sua incessante busca por conseguir uma ajudante doméstica, Julia Keyes expõe a grande dificuldade em distinguir entre as brasileiras, quem era senhora dona de casa ou serviçal, já que a enorme miscigenação do povo local causava-lhe confusão, afora o fato dos norte-americanos entenderem a posição social de uma pessoa através da cor se sua pele, “[...] utilizando o critério de estratificação da sociedade sulista dos

Estados Unidos, o que os impedia de compreenderem os motivos pelos quais os negros livres se negavam a trabalhar para eles, os brancos (KEYES, 2013:39)¹¹.

Os Keyes permaneceram pouco tempo na vila de Linhares, tendo se mudado para as proximidades da lagoa Juparanã. Julia se admirava com a capacidade dos brasileiros em viverem com completa falta de conforto e, se mostrou angustiada em morar numa casa improvisada (antes um galinheiro), com goteiras no teto e o incomodo com os insetos, mas mostrava-se ansiosa pela nova casa que estavam a construir. Esses relatos são intercalados com descrições pormenorizadas sobre o clima local e as belas paisagens encontradas e, pelo sentimento de culpa por parte de Julia por terem se servido de macacos para alimentação, o que lhe causou certo sentimento de canibalismo.

Julia Keyes descreve maravilhada as belezas naturais da região, cenário que contrastava com a lentidão das pessoas, as visitas de multidões no mesmo espaço de tempo e com a dificuldade em encontrar mão de obra para a realização de serviços básicos como o de polir o assoalho da casa. As mulheres locais quase sempre aproveitavam seus momentos de folga para costurarem - parecendo um passatempo favorito, hábito mantido inclusive no Sabá, este visto apenas como um feriado.

Os Keyes, diferentes da maioria dos confederados instalados em Linhares, não possuíam escravos, e quando a filha Jenny contraiu febre amarela no início de 1868, o capitão Johnson lhes ofereceu uma para os serviços domésticos. Julia lembra que os confederados eram próximos as famílias de maior influência em Linhares, em especial a família Calmon.

A família Keyes resolveu deixar a lagoa Juparanã em meados de 1868, quando o filho George adoeceu. Foram morar no Rio de Janeiro, de onde partiram em 1870 para os Estados Unidos.

Na passagem da família Keyes pelo Rio de Janeiro, John Washington Keyes, esposo de Julia Keyes, arrendou uma ilha na baía da Guanabara (Dixie), esta, uma antiga propriedade do general confederado Alexander Travis Hawthorne. John voltou a exercer sua profissão na área da odontologia, passando os dias da semana no continente, retornando a sua casa apenas nos finais de semana. Apesar de seus pouco mais de 22 ha, o antigo proprietário da ilha havia mandado plantar uma infinidade de frutas tropicais, outras oriundas dos Estados Unidos e uma quantidade enorme de abacaxis, estes, espalhados por quase toda a localidade. A família Keyes podia contar com a mão de obra de um jardineiro inglês (o senhor Payne) e de sua esposa, assim como dos serviços da escrava Joana (adquirida por Jonh Keyes quando ainda estavam em Linhares) e do velho escravo Januário, na época, morador da ilha a mais de quarenta anos e pertencente ao proprietário, o general Hawthorne.

Por sete curtos meses os Keyes permaneceram na ilha, mas ela foi vendida por seu proprietário a alguns cavalheiros ingleses. Viveram na localidade de Pau Grande no município de Magé e na vila de São Domingos, próximo ao Rio de Janeiro antes de retornarem a sua cidade natal, Motgomery (Alabama) em 12 de agosto de 1870.

Referência

¹¹ “Ao mencionar o trabalho doméstico executado com suas próprias mãos, Keyes dá sinais de que este não era seu costume nos EUA. De fato, o censo estadunidense de 1860 apresenta dois escravos em posse dos Keyes, provavelmente domésticos” (Silva, 2011:333).

AGUIAR, Letícia. **Imigrantes norte-americanos no Brasil**: mito e realidade, o caso de Santa Bárbara. Dissertação (Mestrado em Ciências Econômicas). UNICAMP- Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Economia. Campinas, 2009. Disponível em: file:///D:/Documents%20and%20Settings/Administrador/Meus%20documentos/Downloads/AguiarLeticia_M.pdf. Acesso: 17-06-2015.

BASTO, Fernando Lazaro de Barros. **Síntese da história da imigração no Brasil**. Rio de Janeiro: s.n., 1970.

COSTA, Emilia Viotti da. **Da senzala à colônia**. São Paulo: UNESP, 2010.

FRANCESCHETTO, Cilmar. **Imigrantes**: Espírito Santo (base de dados da imigração estrangeira no Espírito Santo nos séculos XIX e XX). Vitória: Arquivo Público do Estado do Espírito Santo, 2014.

HARTER, Eugene C. **A colônia perdida da Confederação**: a imigração norte-americana para o Brasil após a Guerra da Secessão. Rio de Janeiro: Nórdica, 1985.

KEYES, Julia Louisa. **Nossa vida no Brasil**: imigração norte-americana no Espírito Santo 1867-1870. Vitória: Arquivo Público do Estado do Espírito Santo, 2013.

SILVA, Céilo Antônio Alcântara. **Capitalismo e escravidão**: a imigração Confederada para o Brasil. Tese (Doutorado em Desenvolvimento Econômico). UNICAMP- Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Economia. Campinas, 2011. Disponível em: <http://www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?code=000817373>. Acesso: 17-06-2015.

AGOSTINHO DE HIPONA: O MATRIMÔNIO, O SEXO E A PRIVAÇÃO DO PRAZER

Maria Emília Helmer Pimentel¹

Resumo: A presente comunicação tem por objetivo analisar os discursos de Agostinho (354-430), bispo de Hipona, norte da África, nos quais buscou avaliar a sexualidade e definir sua função na vida cristã. Tal regramento sexual dá-se no contexto da ascensão de Constantino (306-337) ao trono imperial de Roma e da sua adesão ao cristianismo (312), o que produz uma importante mudança nas relações da Igreja com o Estado. A nova relação entre o cristianismo e o Império Romano, acarretou sensíveis alterações em uma ortodoxia que estava se consolidando. Entre os *Padres da Igreja*, Agostinho representa um marco no pensamento teológico destacando-se nos seus escritos sobre a defesa do matrimônio. O bispo hiponense elaborou uma avaliação do estado matrimonial mais positiva do que alguns pensadores cristãos. Agostinho dedicou a obra *Dos bens do matrimônio* para tratar dos assuntos relacionados ao casamento, pois somente através dele seria possível o exercício do “sexo virtuoso”. Segundo ele, a instituição do casamento, natural e divinamente ordenada trazia três benefícios específicos ao casal, sendo eles: a procriação, a fidelidade e o sacramento.

Palavras-chave: Antiguidade Tardia; Cristianismo; Agostinho de Hipona; Sexualidade; Matrimônio.

De Maniqueu a Cristão

Os primeiros Pais da Igreja podem ter pensado que haviam estabelecido uma visão cristã da sexualidade e definido qual lugar o sexo ocuparia na vida dos cristãos. Porém, não deram a última palavra sobre o assunto, tampouco formularam os pensamentos que mais influenciariam a posteridade cristã. Agostinho (354-430) modificou drasticamente as visões cristãs da sexualidade e da virgindade (SALISBURY, 1995, p. 67). Desde nascença, recebeu a cidadania romana (o nome de família *Aurelius*, denota que seus antepassados se beneficiaram da famosa constituição de Caracala, em 212, a qual naturalizou em massa os provincianos). Toda a sua formação e a sua atividade, fizeram de Agostinho um afro-romano. O único particularismo apontado consiste no plano religioso: o orgulho de pertencer à Igreja da África. Diferentemente de Ambrósio e de Crisóstomo, Agostinho é proveniente de um meio social relativamente humilde, pois seu pai, Patrício, era um pequeno proprietário pertencente à classe dos *curiales* -notáveis provinciais esmagados pela responsabilidade coletiva em matéria fiscal (MARROU, 1957, p. 14). O seu pai investiu na sua educação liberal, vista no Baixo Império como um dos meios mais seguros de alcançar a carreira de magistério, ou magistratura, e além dessas, a da administração imperial e do poder. Os recursos paternos, contudo, não foram suficientes, Agostinho na obra *Confissões* nos relata que interrompeu os estudos por um ano, na idade dos dezesseis, só podendo retomá-los com a ajuda de Romaniano (MARROU, 1957, p. 15). Os seus estudos foram iniciados em Tagaste, onde aprendeu latim à força de muitos açoites, e odiou tanto o grego que jamais aprenderia para poder usar fluentemente. Foi enviado à escola próxima em Madaura e, em seguida, para Cartago, para estudar retórica (CAIRNS, 1990, p. 118). Entre os sete e os dezenove anos, Agostinho percorreu o ciclo completo dos estudos considerados então como normais. Por desejo de sua mãe, ao terminar os estudos em 383, Agostinho se mudou para Roma a fim de tentar uma carreira mais promissora no império. No ano seguinte transferiu-se para Milão, onde foi nomeado professor da cátedra de retórica.

Dentre os escritores da Igreja Primitiva, Agostinho é o único cuja atividade sexual anterior nos é conhecida. Segundo Brown (1990), o único relacionamento sexual duradouro da vida do bispo teve início em 372,

¹ Mestranda em História, PPGHIS-UFES.

quando aos dezoito² anos recém-chegado a Cartago - para dar prosseguimento aos seus estudos, conheceu uma mulher,³ com quem viveu em concubinato até 385.

O concubinato era comum nos círculos intelectuais e, era aceito como válido até pelos cristãos. Faltava-lhe o ingrediente essencial do casamento legalmente válido – a intenção declarada de gerar filhos legítimos, ou seja; era uma relação francamente sexual. Agostinho escolheu sua companheira porque a amava; e dormia com ela porque gostava de fazê-lo, e não para produzir netos para sua mãe ou cidadãos para sua cidade natal. Brown levanta a hipótese de que Agostinho e a sua concubina, praticaram algum controle de natalidade, já que só tiveram um filho durante o relacionamento. As relações que ele estabeleceu com sua concubina estavam inteiramente de acordo com a sua crescente austeridade. Agostinho lhe foi fiel, o que era consideravelmente mais do que seu pai jamais fizera por sua mãe (BROWN, 1990, p. 319-321).

Desta relação nasce em 373, um filho, Adeodato. Durante a época que viveu com a sua concubina, Agostinho também pertenceu à seita gnóstica dos maniqueus.⁴ Brown (1990) enfatiza que “não é fácil saber exatamente o que significou para Agostinho seu contato com o movimento maniqueísta”.

Devido aos esforços da sua mãe, que desejava preparar o filho para um casamento condizente, sua concubina retorna à África, deixando Adeodato sob os cuidados do pai. Entretanto, a noiva escolhida por Mônica não estava apta a se casar devido a sua pouca idade. Sendo assim, Agostinho deveria esperar por mais dois anos e, nesse meio tempo tomou outra amante. Durante o período em que passou com sua segunda amante, Agostinho ocupou-se com a filosofia neoplatônica, sobretudo com os ensinamentos de Plotino.⁵ Posteriormente à sua conversão ao Cristianismo, ao aludir sobre a união com uma concubina visando à procriação, Agostinho afirma que:

“Ignoro se é possível, mas creio que seja impossível; se porventura, alguém por um tempo determinado se unisse à concubina com a única finalidade de ter filhos dessa união, jamais poderá ser preferido àqueles que realizam dentro do matrimônio os atos, que *indulgentemente* são tolerados” (*Dos bens do Matrimônio*, XIV, 16, p. 48 grifo nosso).

Em 386 ocorre “a crise da conversão”, que é relatada na obra *Confissões*, e reflete o contraste entre as necessidades sexuais de Agostinho e a sua busca por relações límpidas e não problemáticas (CHADWICK, 2001, p. 10). Meditando um dia num jardim sobre a sua situação espiritual, ouviu uma voz próxima à porta que dizia: “tome e leia” (CAIRNS, 1990, p. 118), Agostinho abriu a Bíblia em Romanos 13:13-14 e a leitura trouxe-lhe a luz que sua alma não havia conseguido encontrar no Maniqueísmo nem no Neoplatonismo:

“Comportemo-nos honestamente, como em pleno dia: não vivendo em orgias e bebedeiras, em concubinato e libertinagem; em contendas e ciúmes. Ao contrário, revesti-vos do Senhor Jesus Cristo e não façais caso da carne para satisfazer os apetites” (Rm 13, 13-14).

2 Existem controvérsias sobre a idade em que Agostinho iniciou seu relacionamento. Marrou diz que o concubinato se iniciou aos dezessete anos (MARROU, 1957, p. 26).

3 Cabe salientar que o nome da concubina de Agostinho, não nos é conhecido.

4 Fundado pelo persa Mani (216), o maniqueísmo foi o último grande movimento religioso no Oriente depois do Cristianismo e anterior ao Islamismo. Mani se apresentava como o Espírito Santo prometido por Jesus. (...) Os maniqueus eram contra a procriação e rejeitavam o Antigo Testamento, por este vincular o Deus bom com a criação do mundo, já que consideravam o mundo e o corpo como provindos do demônio. Exigiam o mais completo ascetismo de seus membros os pertencentes à classe dos “eleitos”, porém isso só era possível para algumas pessoas. A maioria pertencia a uma segunda classe inferior de maniqueus, os “ouvintes”, ou seja, aqueles que viviam com esposas ou amantes, mas evitavam a procriação. Cabe salientarmos que Agostinho fazia parte deste segundo grupo (RANKE-HEINEMANN, 1996, p. 93).

5 O neoplatonismo combinava a fuga gnóstica do mundo, com o reconhecimento de sua futilidade, com o conhecimento do Deus verdadeiro uno e bom. Para Plotino o mal era um desvio da Verdade e do Bem. (...) O neoplatonismo exigia de seus seguidores uma vida de abstinência e uma dura ascese (RANKE-HEINEMANN, 1996, p. 94).

Em agosto do mesmo ano, Agostinho tomou conhecimento, pela primeira vez, do movimento ascético. A narrativa da conversão de Santo Antônio e as histórias dos povoados desérticos do Egito foram cruciais para acarretar sua escolha. A decisão coletiva tomada em Milão apontou diretamente para o pequeno mosteiro que Agostinho viria a fundar cinco anos depois, ao ser ordenado padre em Hipona, num jardim que lhe foi doado pelo bispo Valério. Esse mosteiro foi fomentado pela continência e pobreza, fornecendo o ideal em comparação ao qual, a partir dali, ele julgaria “as desalentadoras divergências da sociedade ao seu redor” (BROWN, 1990, p. 325). Ao se converter, ele desejava afastar os elementos dualísticos do seu pensamento. Depois da sua conversão, se viu na necessidade de discutir a sexualidade humana num contexto cristão. Agostinho pensou a sexualidade de uma forma diferente dos primeiros Pais, cujo dualismo sutil era inaceitável (SALISBURY, 1995, p. 68). Depois da sua conversão, a afirmação do prazer e a negação da procriação, que marcaram o seu período maniqueu, transformaram-se em uma afirmação da procriação e na negação do prazer.

No ano de 387, Agostinho e Adeodato foram batizados por Ambrósio, três anos após o batismo, o seu filho falece. De volta a Cartago, Agostinho foi ordenado sacerdote em 391. Cinco anos depois foi consagrado bispo de Hipona (atual Numídia), cargo que ocupou até o ano de sua morte em 430 (CAIRNS, 1990, p. 118). Os numidianos que Agostinho conviveu a partir do momento em que se tornou bispo até a sua morte eram conhecidos por sua liberdade sexual. Para Tito Lívio, eles cobiçavam mais o sexo que os “bárbaros”. Agostinho compreendia a tendência da sua comunidade para a promiscuidade. Sendo assim, pregou constantemente contra o adultério e condenou a exploração das escravas domésticas como concubinas, e também incentivou as esposas a permanecerem em seu direito cristão do casamento: o sexo visando à procriação (CHADWICK, 2001, p. 11).

Agostinho não interpretou a sexualidade como uma imperfeição ou um acidente incorporado ao ser pelo pecado de Adão e Eva, mas como uma parte do plano divino. O bispo também, não enxergou a sexualidade como uma qualidade primordialmente feminina, crendo, ao contrário que ela se manifestava e definia pela ereção; a marca da libido masculina (SALISBURY, 1995, p. 67). O grande questionamento de Agostinho foi sobre o desejo sexual que escapava ao controle da vontade. A crença de Agostinho no pecado intrínseco ao desejo carnal e ao deleite que acompanhava a união sexual se converteu na premissa comum da Cristandade Ocidental acerca da sexualidade durante a Idade Média.

A criação de Adão e Eva

Agostinho sustentou profundas convicções acerca das relações sexuais e da função do sexo na história, tais ideias estavam vinculadas com a sua própria experiência. Os primeiros Pais discutiram as relações sexuais, considerando o mandamento divino do “crescei e multiplicai-vos e povoai a terra”. Se a sexualidade foi uma ordem de Deus para a perpetuação da espécie, como ela poderia ser um mal? Nos textos em que descreve o tema do intercurso sexual, Agostinho buscava alterar a compreensão cristã da sexualidade, porém reconhecia que um conjunto de ideias desfavoráveis ao sexo já permeavam o pensamento cristão e certamente não desconhecia a crença de que a sexualidade era, na melhor hipótese, um desvio da devoção. Os Pais consideravam a Queda motivada pelo sexo; Adão e Eva pecaram na carne e, conseqüentemente, foram expulsos do Éden. O modo como Agostinho abordou a história da Criação e a da Queda, demonstrou até onde o bispo estava disposto “a deslocar o centro da gravidade do pensamento cristão sobre o Homem” (BROWN, 1990, p. 328).

Agostinho resgata dois momentos ou modalidades da Criação no livro de *Gênesis*. Esta criação múltipla é uma particularidade que diferencia a humanidade do resto dos animais criados por Deus em grande número, sexuados e de uma só vez. Através da primeira operação que Agostinho considera ser a relatada pelo texto inicial do *Gênesis*, Deus criou o “Homem interior”, a alma racional e imortal assexuada. Portando a imagem de Deus, essa alma contém a natureza humana inteira, logo ela é criada simultânea e virtualmente *masculus et femina*. Por meio da segunda operação divina, surge o “Homem exterior”, o indivíduo sexuado, macho ou fêmea, atualizado no tempo: tanto a reprodução posterior da humanidade governada pelas leis naturais, quanto na sua origem. As criações sucessivas do homem e da mulher relatadas no segundo capítulo do *Gênesis* – a modelagem divina de Adão a partir da argila e de Eva a partir da costela de Adão – dependem desta “conformação” (KLAPISCH-ZUBER, 2006, p. 140-41).

Se a existência dos sexos faz parte do plano de Deus, o exercício da sexualidade humana continuava como um problema. Brown (2009), ao analisar o pensamento de Agostinho, afirma que Adão e Eva conheceram o prazer no Paraíso. O paradigma monástico baseado na glória de um Adão e de uma Eva anteriores ao mundo social e à sexualidade, que tanto perturbou os bispos do Oriente mediterrâneo, não atinge o bispo do Ocidente Latino.

Para o bispo hiponense, Adão e Eva não foram assexuados, usufruíram no Paraíso de uma existência plenamente conjugal. A alegria de se perpetuar por meio dos filhos lhes foi concedida, e Agostinho não vê nenhuma razão para que tais filhos não tenham sido concebidos no decorrer de um ato sexual acompanhado de sensações de intenso e sério prazer. Para o bispo, o Paraíso não é uma antítese da vida “no mundo”, o Paraíso e a experiência de Adão e Eva nele fornecem um paradigma de intercâmbios concretos sociais e sexuais (BROWN, 2009, p. 277).

Para a autora Joyce Salisbury, Agostinho afirma que o sexo no Paraíso não era acompanhado pelo prazer. Segundo a autora, existiu no Paraíso o coito não pecaminoso, pois Deus havia criado o homem e a mulher de maneira a tornar isso possível. O pecado de Adão e Eva foi, em vez disso, não esperar pelo momento em que Deus suspenderia a proibição do fruto da sexualidade. Assim, para Agostinho, o primeiro pecado não era o sexo, mas a desobediência, que acarretou com que Adão e Eva caíssem no pecado do orgulho. Foi o orgulho que os levou a desobedecer e a praticar o intercurso sexual antes de Deus lhes conceder a permissão. Dessa maneira, o bispo colocou o sexo como ponto de transição na Queda, mas retirou a ênfase que se colocava sobre a sexualidade, posicionando os pecados correlatos do orgulho e da desobediência como anteriores à ação do coito (SALISBURY, 1995, p. 72).

A retirada da ênfase do sexo, não significa que Agostinho não o entendesse como intimamente relacionado à Queda da humanidade. O intercurso sexual foi o ato que tornou manifesta a vontade desobediente e, por isso, Agostinho acreditava que as consequências da Queda eram sexuais. O bispo propôs uma exegese dos capítulos iniciais do livro do *Gênesis*, diversa de qualquer outro Padre. A partir de 400, até o fim da sua vida, Agostinho escreveu invariavelmente sobre Adão e Eva, como seres humanos físicos, dotados dos mesmos corpos e características sexuais da sociedade em que estava inserido:

“Deus os havia criado para os prazeres da sociedade (...) eles tinham sido colocados no Paraíso para fundar um *populus*; e fundar um *populus* implicava mais do que a reunião desincorpórea de almas semelhantes. Implicava a relação física, o parto e a criação de filhos. O estado original de Adão e Eva implicava até mesmo uma certa dose de hierarquia:

a exegese de Agostinho validou a dominação dos homens sobre as mulheres e o domínio do pai sobre os filhos como parte da ordem divina originária” (BROWN, 1990, p. 329).

O estado angelical de Adão e Eva se situaria no futuro. Eles haviam sido colocados no Paraíso por um período probatório, para que aprendessem a experimentar e aceitar, com obediência inabalável e sincera a gratidão, a gama completa dos prazeres de seres plenamente físicos, sociais e, como Agostinho estava disposto a concluir, plenamente sexuais (BROWN, 1990, p. 329).

No Paraíso, Adão e Eva haviam sido o que ele próprio desejara ser. A amizade, e não o desejo sexual havia marcado o ritmo de suas relações. Agostinho nos apresentou a relação sexual como sendo secundária à amizade, a relação conjugal se viesse a ocorrer, teria sido uma concretização física da sua harmonia prévia. O bispo foi inflexível quanto ao fato de que Eva não utilizou a atração sexual para seduzir Adão a comer o fruto fatal: ele o comera *amicali benevolentia*, “por amistosa benevolência”, de modo a partilhar da vida dela em todos os momentos e de todas as maneiras (BROWN, 1990, p. 330-31).

Percebemos por meio do discurso agostiniano que antes da Queda, os órgãos sexuais de Adão e Eva estavam sob domínio consciente; mas assim como nossos primeiros pais se rebelaram contra Deus, depois da Queda, os órgãos genitais não obedeciam mais a vontade humana. Dessa forma, os seres humanos ficaram incapacitados de conter seus desejos sexuais (BRUNDAGE, 2001, p. 98).

Outra questão discutida pelo bispo é sobre o prazer. Haveria o prazer sexual no Paraíso? Agostinho afirma que não; antes da Queda o sexo era praticado sem a excitação. No Paraíso, a vontade governava os órgãos sexuais. Agostinho dedica um capítulo inteiro de *A Cidade de Deus* (XIV, 24) para provar sua ideia de que o Homem no Paraíso controlava plenamente os órgãos sexuais com a vontade (RANKE-HEINEMANN, 1996, p. 102). O questionamento de Agostinho é de onde vem essa situação única dos órgãos sexuais em que não são “movidos pela vontade”, e sim excitados “pela luxúria”? De acordo com ele, a retribuição pela desobediência simplesmente é a desobediência em si. O castigo pela Queda foi primeiro lançado sobre o reino da sexualidade. A atitude da hierarquia celibatária da Igreja é uma só: o *locus* por excelência do pecado está no sexo (RANKE-HEINEMANN, 1996, p. 103).

Na última década da sua vida, Agostinho aproximou-se de certa forma dos pelagianos⁶ sobre a questão do desejo sexual. Refletiu também sobre a possibilidade do desejo no Éden, de uma forma absolutamente reprimida e subordinada. Em sua polêmica contra os pelagianos em 420, ele sustenta que no Paraíso ou a relação sexual ocorria inteiramente sem prazer, ou esse prazer era despertado pelo comando da vontade, quando a razão constatava ser necessário o sexo para a procriação. Dessa forma, perto do fim da sua vida, concedeu ao prazer – controlado pela vontade e pela razão – um lugar no Paraíso (RANKE-HEINEMANN, 1996, p.104).

O desejo sexual, na sua concepção era a mais impura e suja das maldades humanas, a manifestação mais presente da desobediência do Homem aos desígnios de Deus. Ao discorrer sobre o desejo sexual no Paraíso, Agostinho afirma que ele não estivera ausente, mas coincidia perfeitamente com a vontade da consciência (BROWN, 1990, p. 331).

⁶ Pelágio era um asceta, unanimemente respeitado, e, como moralista preocupado com o progresso espiritual, insistia, sobretudo, no esforço que o homem deve despender, mas, à força de encarecer o livre arbítrio e sua eficácia, isto levava a minimizar, quando não a negar o papel da intervenção divina, da predestinação e da graça na vida humana e na salvação. Uma doutrina como esta, contradizia simultaneamente a teologia e a experiência interior do convertido que era Agostinho (MARROU, 1957, p. 54).

Outros desejos e prazeres corporais, não minimizavam a razão nem desarmavam a vontade, segundo Agostinho; “se pode ser sensato enquanto se desfruta de um bom alimento e se pode discutir razoavelmente perante uma taça de vinho. Mas o sexo era mais poderoso que outras atrações sensuais, podendo anular por completo a razão e o livre arbítrio” (BRUNDAGE, 2001, p. 99).

A paixão sexual já não é apresentada essencialmente como um calor físico, difuso e indiferente, que culmina nas relações. A atenção, ao contrário, volta-se para as zonas precisas de sensação especificamente sexual. Para os homens, a ereção e a ejaculação, são fraquezas que todos os humanos partilham. Em consequência, as formas de misoginia se atenuam ao menos no pensamento de Agostinho, pois não era possível dizer que as mulheres têm mais sexualidade que os homens, ou que elas minam a razão dos homens provocando-os à sensualidade. Agostinho achava evidente que os homens são tão passíveis da fraqueza sexual quanto às mulheres. Ambos levam em seu corpo insubmisso o sintoma da queda de Adão e Eva (BROWN, 2009, p. 280).

Para Agostinho a ereção e o orgasmo são sinais evidentes e irreversíveis em todos os seres humanos da cólera de Deus frente ao frio orgulho de Adão e Eva quando contrariaram sua vontade. Uma concupiscência da carne é o sinal da ruptura da profunda harmonia que anteriormente reinava entre o Homem e Deus, o corpo e a alma, o homem e a mulher, e da qual Adão e Eva usufruíram por algum tempo no Paraíso. Ali viveram não como celibatários assexuados, e sim como um casal humano plenamente casado, tão representativo de uma sociedade humana como qualquer família de Hipona (BROWN, 2009, p. 279).

Agostinho e o matrimônio

Brundage (2001) identifica três padrões de crença em relação à moral sexual que se mantiveram vivas desde o período Patrístico: o sexo como reprodução, como maculação da honra e, menos frequentemente como fonte de intimidade no casamento. Joyce Salisbury (1995) destaca mais uma maneira, o quarto padrão, de enxergarmos o sexo: por meio do ascetismo feminino, o qual enquadrava o sexo como cativo e a castidade como libertação.

Sob esta ótica de padronização, ressaltamos os argumentos de Marcos Roberto Nunes Costa que divide o pensamento do bispo hiponense no que diz respeito ao sexo e a sexualidade, em quatro momentos: o primeiro seria o mais pessimista, com Agostinho, segundo o autor, conferindo caráter extremamente negativo ao sexo, ainda que no interior do matrimônio e visando a procriação; o segundo, de um eclesiástico já de meia-idade, desfaria a relação essencialmente negativa entre sexo, matrimônio e procriação; na maturidade o bispo já admitiria a existência de prazer no sexo, mas repreenderia a busca deste prazer; já nos últimos escritos, segundo Nunes Costa, Agostinho assumiria a possibilidade do sexo, no interior do casamento, mesmo que só para o deleite dos esposos (COSTA, 2012, p. 73).

Peter Brown, em sua obra “*Corpo e Sociedade*”, aponta dois períodos para o pensamento do bispo africano acerca do sexo, desejo, casamento, procriação e prazer, estabelecendo como ponto de cisão a data de cerca de 400 d. C.

A agenda que Agostinho levava consigo da Milão de Ambrósio sofreu uma mudança repentina e irrevogável em seu primeiro decênio como bispo da igreja africana. Em 400, Agostinho já não era o convertido que rompera, tão subitamente e com tão evidente alívio, com sua necessidade de um relacionamento físico com uma mulher. O tom áspero com que havia

falado das coisas materiais imediatamente após sua conversão tinha-se suavizado. Ele havia descartado serenamente as visões do ser humano, da sociedade e, por conseguinte, da sexualidade que eram aceitas como verdadeiras nos círculos ascéticos da Itália. Tornara-se um homem muito diferente de Ambrósio e Jerônimo. (...) A África do fim do século IV ficava um pouco à margem da sensibilidade ascética do Mediterrâneo (BROWN, 1990, p. 325).

De acordo com Brundage (2001), Agostinho fez uma avaliação do estado matrimonial mais positiva do que a maioria dos Padres. O matrimônio, segundo ele, não era moralmente mal. Na realidade, possuía certos valores positivos no plano cristão das coisas, pois o casamento gerava filhos (*proles*), promovia a mútua fidelidade entre os esposos (*fides*) e os unia em um nexo de amor (*sacramentum*).

Uma vez que o intercurso ideal não teria lugar depois da Queda, as pessoas deveriam se esforçar para aproximar-se desse modelo exemplar. Neste sentido, o casamento fornecia a estrutura para o exercício do sexo virtuoso fora do Paraíso. De acordo com Agostinho, o matrimônio foi instituído por Deus para satisfazer a necessidade humana de companhia. Ele enxergou o vínculo entre os cônjuges como “o primeiro laço natural na sociedade humana”, institucionalizando a “companhia natural entre os dois sexos” (SALISBURY, 1995, p. 79):

“A primeira sociedade foi constituída por um homem e uma mulher. Deus não os criou separadamente, unindo-os depois como dois estranhos. Do homem tirou a mulher, manifestando assim a força da união no lado, do qual se unem dois que caminham juntos, e se dirigem ao mesmo ponto. Os filhos vêm estreitar os laços desta sociedade, e são fruto honesto, não da simples união, senão da união carnal do homem e da mulher. Ainda sem a união carnal, poderia dar-se entre os dois sexos uma união amical e fraterna, na qual o homem fosse o dirigente e a mulher obsequiosa e obediente” (*Dos bens do Matrimônio*, I, 1, 2007, p. 29).

Agostinho inicia o tratado *Dos Bens do Matrimônio*, considerando a instituição do casamento dos pontos de vista filosóficos e espiritual, para argumentar que o casamento é uma base natural da sociedade estabelecida para a companhia e para a promoção da raça humana. Depois da utilização de uma breve passagem do livro do *Gênesis*, o bispo retorna para essa generalização inicial, argumentando que a procriação e a comunhão são as razões que tornam o casamento um bem.

No que diz respeito à dinâmica sexual presente no pensamento agostiniano, Henry Chadwick nos traz importantes considerações. O autor descreve que esta dinâmica fica mais evidente quando o bispo aborda o amor marital, destacando que as relações sexuais seriam inocentes apenas se, e somente se, o prazer fosse uma consequência e não um fim. E adiciona que Agostinho pensaria ser perfeitamente perdoável que marido e mulher se desejassem sexualmente sem vistas à procriação, mas que seria bem mais admirável aqueles casais que vivessem como irmãos, o que seria possível tendo em vista que o próprio bispo argumentaria ter o conhecimento de casais que viviam juntos sem praticarem o intercurso sexual. A companhia fiel só basta se um casal não puder gerar uma criança (CHADWICK, 2009, p. 164).

No cerne do tratado, Aurélio Agostinho ensinou que existem três distintos bens no casamento: a procriação dos filhos (*proles*), a fidelidade do casal (*fides*) e o vínculo sacramental (*sacramentum*):

“Por enquanto, afirmamos que segundo a condição de nascer e morrer (...), o matrimônio entre o homem e a mulher é um bem, tão encarecido e recomendado pela Sagrada Escritura, quem nem à mulher repudiada pelo marido lhe é lícito unir-se a outro, em vida do marido; nem ao marido repudiado pela mulher lhe é lícito tomar outra até a morte da mulher que o abandonou (...). Outro bem que emana do matrimônio é que a incontinência carnal ou juvenil, mesmo viciada, é reduzida à honestidade de propagar a prole; de modo que de um mal, como é a libido, tira um bem a união conjugal” (*Dos bens do Matrimônio*, I, 3, 2007, p. 31-32).

Sob este ponto de vista, o bispo preocupou-se em estabelecer a boa ordem do amor conjugal. Agostinho diz que a ordem do amor (*ordo amoris*) é concisa, sendo a verdadeira definição da virtude. De acordo com esta ordem, o ser humano deve amar toda criação divina para alcançar um bom relacionamento com Deus, o que significa amar a Deus sobre todas as criaturas e não amar desregradamente qualquer criatura. Viver segundo esta ordem do amor representa a promessa que a vida humana pode participar na verdadeira vida trinitária e no amor mútuo de Deus. Agostinho também fala de uma ordem da caridade (*ordo caritas*) que idealmente, “floresce entre marido e mulher”. Este amor entre os cônjuges é parte do fim primordial do amor que orienta os esposos para participarem na vida e no amor da Santíssima Trindade (CAHALL, 2005, p. 117).

A definição agostiniana do sacramento deve ser entendida como a indissolubilidade do vínculo. Os dois primeiros benefícios forneciam, tanto ao homem como a mulher, a possibilidade de dar vazão à sua libido inata de uma maneira não pecaminosa (SALISBURY, 1995, p. 79).

“Os bens do casamento são três: a fidelidade, a prole, o sacramento. Pela fidelidade, cuida-se de não haver comércio carnal com outra ou com outro fora do vínculo conjugal, pela prole, para ser recebida com amor, nutrida com solicitude e educada religiosamente; e pelo sacramento, para que não se desfaça a união, e o repudiado ou a repudiada não se case com outro ou com outra nem mesmo tendo em vista uma prole. Esta é como que a regra do casamento, pela qual se orna a fecundidade da natureza, ou se corrige a deformidade da incontinência” (*Comentário Literal ao Gênesis*, IX, 8, p. 322).

Através da procriação, o casamento convertia o mal da luxúria em um bem. O objetivo do sexo no Éden teria sido a geração de crianças e Agostinho desaprovava os métodos contraceptivos, pois considerava ilegais e vergonhosos. É provável, que nessa forte recusa ao controle da natalidade, Agostinho estivesse renunciando ao seu passado maniqueísta.⁷ A fidelidade redimiria àqueles momentos do sexo que não resultassem na concepção. Para ele, o benefício da fidelidade superava até o problema dos homens e mulheres que tinham um nível de desejo imoderado e requeriam um pagamento excessivo da dívida do casamento (SALISBURY, 1995, p. 80).

Percebemos que o pensamento agostiniano acerca do casamento deixou de lado o caráter físico das relações conjugais, uma vez que, o bispo não encontrou uma maneira de articular a possibilidade de que o prazer sexual, por si só, enriquecesse as relações entre marido e mulher. As relações sexuais dentro do matrimônio consistiam em tornar em bom, algo ruim. Todavia, a virgindade era a melhor opção:

“Os que pretendem igualar os casados às virgens interpretam em seu favor as palavras ditas por Paulo sobre “as angústias presentes” (1 Cor 7,26). E os que pretendem condenar o matrimônio dizem que estas outras palavras estão em seu favor: “mas quisera vos poupar” (1 Cor 7,28). Nós, porém conforme a fé e a sã doutrina das Sagradas Escrituras, não dizemos que o matrimônio seja pecado. Todavia, tão excelente seja ele, nós o colocamos abaixo da castidade das virgens e também da continência das viúvas” (*A Santa Virgindade*, II, 21, 2007, p. 124).

Enquanto as relações maritais eram boas, constituíam uma ordem inferior de bem, porque aproveitavam a intrínseca perversão do sexo para alcançar um objetivo moralmente valioso (BRUNDAGE, 2001, p. 105). De acordo com Agostinho;

“O matrimônio e a virgindade são dois bens: a segunda é maior; a sobriedade e a obediência são louváveis, a embriaguez e a desobediência são execráveis. É mais vantajoso possuir

⁷ Os maniqueus praticavam a contracepção sobre várias formas. Brown sugere que o pensador quando jovem, juntamente com sua concubina utilizaram métodos contraceptivos (BROWN, 1990, p. 330).

todos os bens, embora os menores, que possuir um grande bem juntamente com um grande mal” (*Dos bens do Matrimônio*, XXIII, 29, 2007, p. 64).

Curiosamente na obra *Dos Bens do Matrimônio*, a ordem dos três bens matrimoniais varia, na qual a prole tem precedência sobre a fé. Há uma certa ambivalência na noção de Agostinho da importância relativa da prole e da fé, ele deixa claro que a procriação é o propósito para o qual Deus estabeleceu o ato sexual, mas em toda obra acerca dos benefícios do casamento, ele insiste que a relação sexual fez com que os casais comprometidos com a fé ao longo da vida, mesmo se praticassem o sexo sem a intenção de procriar, cometiam apenas uma falha perdoável, especialmente por diminuir o perigo do adultério e da fornicação (CHADWICK, 2001, p. 24).

Tendo estabelecido a natureza do sexo virtuoso, Agostinho também explorou as características do sexo mal utilizado. O mau uso presumia fazer o contrário do que ele identificara como recomendável. O sexo fora do casamento, a fornicação ou o adultério, eram proibidos uma vez que violavam o princípio do primeiro benefício: a fidelidade. O bispo também possuía o receio em relação ao intercursos sexual no qual a libido dominava completamente e superava a razão (SALISBURY, 1995, p. 81).

Considerações finais

Os discursos dos Padres da Igreja representam um marco no pensamento teológico, num momento em que o Cristianismo buscava se afirmar como religião dominante no Ocidente. No que diz respeito à sexualidade os discursos da Patrística, foram caracterizados por uma exaltação do estado de virgindade e da castidade. Em contrapartida, no que concerne às relações sexuais, o único meio encontrado para justificá-las era a procriação dentro do matrimônio devidamente ordenado. Caso não ocorressem visando esse fim, cometia-se um pecado.

A prerrogativa central do nosso artigo consistiu em demonstrar os discursos de Agostinho de Hipona sobre a defesa do matrimônio. Nos quais o bispo buscou direcionar o exercício da sexualidade para a conjugalidade e no sentido estrito da reprodução. O bispo hiponense elaborou uma avaliação do estado marital mais positiva do que a maior parte dos Padres da Igreja. Em geral, os Padres da Igreja, toleravam o pecado que os cônjuges cometiam durante a procriação, pois a procriação teria como finalidade garantir a descendência de Deus na Terra. Agostinho dedicou a obra *Dos bens do matrimônio* para tratar dos assuntos relacionados ao casamento, pois somente através dele seria possível o exercício do “sexo virtuoso”. Segundo ele, a instituição do casamento, natural e divinamente ordenada trazia três benefícios específicos ao casal, sendo eles: a procriação, a fidelidade e o sacramento.

Diante do exposto, percebemos que o pensamento agostiniano acerca do casamento deixou de lado o caráter físico das relações conjugais, uma vez que, o bispo não encontrou uma maneira de articular a possibilidade de que o prazer sexual, por si só, enriquecesse as relações entre marido e mulher. Mesmo considerando os benefícios do matrimônio, Agostinho preferia a vida celibatária, valorizando o estado virginal, seguindo a hierarquia do ideal: virgindade, viuvez e casamento casto.

Referências

Fontes Primárias:

- A BÍBLIA DE JERUSALÉM.** Tradução da Vulgata de Jerônimo, 347-419 d.C. São Paulo: Paulus, 2002.
- AGOSTINHO. **Confissões.** Petrópolis: Vozes, 2009.
- AGOSTINHO. **Dos bens do matrimônio:** A santa virgindade; Dos bens da viuvez: carta a Proba e a Juliana. São Paulo: Paulus, 2007.
- AGOSTINHO. **Comentário ao Gênesis.** São Paulo: Paulus, 2005.

Obras de apoio:

- BROWN, P. A. Antiquidade Tardia. In: ARIÈS, P.; DUBY, G. (org.). **História da vida privada:** do Império Romano ao ano mil. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- BROWN, Peter. **Corpo e Sociedade:** o homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.
- BRUNDAGE, James. **La ley, el sexo y la sociedad cristiana en la Europa Medieval.** México: Fondo de Cultura Económica, 2001.
- CAHALL, P. **The Proper Order of Conjugal Love.** In: *Logos*: Project Muse – vol. 8, 2005, p. 117-128. Disponível em: <<http://muse.jhu.edu/login?auth=0&type=summary&url=/journals/logos/v008/8.1cahall.html>>. Acesso em: 23 mai. 2015.
- CAIRNS, E. **O Cristianismo através dos séculos.** São Paulo: Sociedade Religiosa Edições Vida Nova, 1990.
- CHADWICK, H. **Augustine:** De Bono coniugali; De sancta virginitate. Oxford: Oxford Early Christian Texts, 2001.
- CHADWICK, Henry. **Augustine of Hippo:** a Life. Oxford/New York: Oxford University, 2009.
- COSTA, Marcos Roberto Nunes. **10 Lições sobre Santo Agostinho.** Rio de Janeiro: Vozes, 2012.
- KLAPISCH-ZUBER, C. Masculino e feminino. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (Orgs.). **Dicionário temático do Ocidente Medieval.** São Paulo: EDUSC, 2002.
- MARROU, H. I. **Santo Agostinho e o agostinismo.** São Paulo: Agir, 1957.
- RANKE-HEINEMANN, Uta. **Eunucos pelo reino de Deus:** mulheres, sexualidade e a Igreja Católica. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1996.
- SALISBURY. Joyce. **Pais da Igreja, virgens independentes.** São Paulo: Página Aberta, 1995.

Mauricio Alejandro Díaz Uribe¹

Resumo: Após o reconhecimento da Colômbia como um Estado social de direito multiétnico e multicultural, muitos dos protestos, reclamações e reivindicações dos povos indígenas foram transformadas; para alguns isso é devido à estagnação da liderança e formas de representação das organizações indígenas no final do século XX; para os outros, em vez de uma reversão é devido ao surgimento de novos discursos de afirmação étnica, em uma tensão permanente entre o Estado, etnia e multiculturalismo. Na Colômbia essa tensão ocorre em um contexto social em permanente conflito e violência generalizada. Os territórios de comunidades indígenas têm de viver com a guerra entre os atores armados legais e ilegais ea presença ameaçadora de empresas multinacionais interessadas em bens ambientais e recursos minerais. Perante esta situação, o Estado colombiano tem gerado uma série de políticas legais e públicas para mitigar os efeitos do conflito em medidas comunidades. No entanto, essas ações não foram suficientes ea crise humanitária continua a comunidades indígenas. Assim, o artigo procura problematizar a tensão, a partir de três aspectos: Luta pela Terra defesa, o multiculturalismo e da violência, como questões que lançam os discursos e ações dos líderes indígenas contra o Estado colombiano.

Palavras-chave: Movimentos Indígenas Colômbia; Estado e território; multiculturalismo; violência; Política étnica e público.

La presentación intenta problematizar los discursos, acciones y demandas de los líderes y voceros indígenas pertenecientes a la Organización Nacional Indígena de Colombia ONIC en las relaciones con el Estado colombiano en los últimos 40 años, después de la constitución de 1991 como hito histórico en la configuración del reconocimiento de los derechos étnicos en Colombia. Estos discursos y formas de movilización indígena se presentan en dos contextos: El primero la Violencia que ha vivido el país los últimos 70 años, y que ha sido permanente y constante en los territorios donde se asientan las comunidades étnicas; el otro, el discurso de la interculturalidad que en primer sentido se refiere a la convivencia en un mismo espacio de diferentes grupos étnicos, sociales y culturales que tienen diferentes modos de representación y visiones de mundo. En cierta forma la interculturalidad no solamente se refiere a un discurso, sino ha sido una práctica socio histórica, que ha definido la etnicidad y la convivencia de los grupos étnicos en la diversidad del paisaje cultural colombiano². Por ejemplo los territorios o espacios interculturales son lugares habitados por indígenas, campesinos, negros, etc. pero estos grupos se declaran diferentes en relación con los otros e idénticos en relación a sí mismos. Esta tensión de la interculturalidad también se ha establecido desde un discurso político, que tomo más fuerza en la década de los 90 en las organizaciones indígenas.

En el caso de la ONIC desde su posicionamiento como organización idéntica e identificada en lo indígena, y a su vez diferente, hacia fuera en relación con la sociedad colombiana mestiza o negra. Y diferente hacia dentro asumiendo la diferencia como una fortaleza política, porque representa diferentes comunidades indígenas, establece esa proyección de la identidad y la diferencia que marca los discursos interculturales; y las relaciones entre los líderes y representantes de la ONIC y su permanente dialogo y lucha con el Estado Colombiano. Estas prácticas y discursos que pone en juego la cuestión de la interculturalidad evidencia la tensión entre la autonomía y/o reconocimiento, lo propio y/o Ajeno o lo local y/o global.

¹ Antropólogo Universidad Nacional de Colombia. Maestría en Estudios Latinoamericanos, UNSAM CLACSO Buenos Aires, Argentina. Doctorado en Historia e políticas sociales UFES.

² JARAMILLO, Efraín. La interculturalidad en su laberinto. Estudiando una región multiétnica. Ponencia presentada en el Seminario internacional: "Equidad, interculturalidad y democratización: Desafíos para una ciudadanía plena en Chile hoy", Santiago de Chile, 29 y 30 de noviembre de 2011.

La interculturalidad también ha sido una praxis política como lo define Walsh³, allí se presentan el intercambio de lenguajes, saberes, visiones y representaciones de la etnicidad, en permanente tensión con las políticas públicas y sociales que ha creado en el Estado Moderno. La interculturalidad ha sido una producción socio histórica, y en cierta medida esto es palpable en la historia de los movimientos y organizaciones indígenas en Colombia.

Movimientos y Organizaciones indígenas de Colombia

Tres son los ejes que articulan los movimientos indígenas en Colombia, históricamente: 1. La defensa de la tierra y el régimen comunal, 2. La defensa del derecho a gobernarse por sus propias autoridades “gobierno Propio” y 3. El derecho a ejercer y mantener sus propias manifestaciones culturales. Esta triada de tierra, autonomía y cultura ha desarrollado los discursos de los movimientos indígenas en Colombia desde la Colonia, la conformación de la República, hasta el Estado moderno en la actualidad.

Las luchas indígenas en Latinoamérica se han realizado a cabo desde la época de la conquista española, pero a principios del siglo XX especialmente en Perú, Bolivia, Ecuador, México y Colombia las movilizaciones sociales de carácter étnico se definieron desde dos temáticas principalmente: La valorización de la identidad étnica y la recuperación de tierras o restauración de los resguardos, heredados de la administración colonial. Las luchas de estos pueblos se realizaron en alianza con otros sectores rurales, por ejemplo en Bolivia las luchas de los grupos del Chaco se aliaron con indígenas de la amazonia boliviana, es el caso también del movimiento Pachakutic en el Ecuador.⁴ En la historia de Colombia permanentemente las comunidades indígenas han tenido que proteger sus territorios ante la invasión de otros sujetos que han llegado con la intención de saquear sus riquezas y sus bienes. Y por otro lado han luchado por su libertad ante episodios de esclavitud, sometimiento e imposición de otras visiones del mundo, principalmente políticas y religiosas.

El movimiento indígena colombiano se ha fundado principalmente en la defensa y lucha por la tierra, y tienen como epicentro la región del Cauca, al sur oriente del país, en los Andes colombianos. En este departamento se iniciaron las primeras protestas y levantamientos de sus habitantes ancestrales contra un poder local que amenazaban su territorio. Estos gobiernos locales conformados por políticos en alianza con terratenientes y la iglesia católica, buscaban la forma de expropiar los resguardos indígenas⁵, modelo de propiedad comunal heredados de la colonia española. Además, utilizaron a los indígenas como mano de obra gratuita, con la figura de arrendamiento o pago de Terraje⁶. Así en la primera década del siglo XX, gracias a las luchas lideradas por el indígena Nasa y Páez Manuel Quintín Lame, contra el terraje y las formas de servidumbre instaladas por una elite regional, se iniciaron las primeras protestas y levantamientos

3 WALSH, Catherine. Interculturalidad y Colonialidad del Poder, en: **El Giro Decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar. 2007 Pág. 47-59.

4 CRUZ RODRÍGUEZ, Edwin. Los movimientos indígenas y la cuestión nacional en Bolivia y Ecuador: una genealogía del estado plurinacional. En **Revista Análisis Político** Vol. 23, Núm. 70, Bogotá, septiembre-diciembre, 2010: págs. 125-152

5 Los resguardos indígenas eran tierras con carácter colectivo en su propiedad y fueron entregadas por la corona española durante el periodo colonial; después de la independencia se reconocieron legalmente con la figura de resguardos estableciéndose que no podían ser objeto de transacción comercial ni ser embargadas. Sin embargo, en los inicios del siglo XIX terratenientes empezaron apoderarse de ellas presentando escrituras públicas para legitimar su ocupación. Ver: VASCO U, Luis. Quintín Lame: Resistencia y liberación. En **Revista Tabula Rasa**. Bogotá - Colombia, No.9: julio-diciembre 2008. Pág. 371-383.

6 La figura del terraje fue una relación de carácter feudal y servil, según la cual un indígena debía pagar en trabajo gratuito dentro de la hacienda el derecho a vivir y usufructuar una pequeña parcela, ubicada en las haciendas, es decir las mismas tierras despojadas a los resguardos indígenas por los terratenientes. VASCO U, Luis. Quintín Lame: Resistencia y liberación. En **Revista Tabula Rasa**. Bogotá - Colombia, No.9: julio-diciembre 2008. Pág. 371-383

indígenas, expandiéndose por los departamentos del Cauca y el Tolima⁷.

Estos levantamientos tenían dos objetivos: Primero la necesidad de recuperar tierras de los ancestros indígenas, y por otro lado derrotar a los terratenientes que se apoderaban de los resguardos y sometían a la esclavitud la población indígena. Quizás, la identificación de un enemigo común y una necesidad común, permitió consolidar una identidad y un movimiento político indígena, además posibilitó la organización y el aglutinamiento de diferentes sociedades asentadas en los Andes, particularmente las culturas y los indígenas Nasa, Paes, Misak y los Campesinos⁸. Es importante entender que esta lucha por la tierra de los indígenas caucanos se realizaba en un contexto de luchas por la tenencia de la tierra en casi toda Colombia. Particularmente para los indígenas, la necesidad de recuperar su tierra posibilitaba reducir las condiciones de hambre y miseria a las que estaban sometidas.

En la década de los 70, los movimientos indígenas en el Cauca se consolidaron, y alcanzaron niveles de relativo éxito en la recuperación de sus tierras y el mejoramiento de sus condiciones de vida. Sin embargo, es importante aclarar que las problemáticas indígenas no fueron homogéneas en Colombia, como el caso caucano. Para otros grupos étnicos asentados en el suroccidente específicamente en los Llanos orientales, la Amazonia y el Pacífico colombiano, la lucha era contra los invasores que buscaban asentarse en su territorio, ya sea como empresas extractoras que buscaban obtener recursos como caucho, maderas, oro y otros minerales; o como ganaderos y campesinos colonos que necesitaban tierra para trabajarla y quedarse a vivir, luego de ser expulsados por causa de la violencia bipartidista en el interior del país⁹.

Autonomía y Territorio

A diferencia de los movimientos indígenas latinoamericanos basados en la lucha por la autodeterminación y las nacionalidades indígenas; la perspectiva de los movimientos indígenas colombianos, se centró en la recuperación de las tierras y el derecho a decidir bajo sus patrones culturales en sus propios territorios; la mejor distribución de sus bienes económicos, y la autonomía para administrar justicia de acuerdo a sus patrones culturales, lo que las organizaciones definieron como “gobierno propio”. Esta autodeterminación no impedía romper lazos con el Estado-nación, al contrario de las posiciones indigenistas de los vecinos latinoamericanos; más bien se trataba del reconocimiento del Estado colombiano de esos derechos, protegiéndolos y re estableciéndolos. Estos dos conceptos: autonomía y territorio movilizaron los discursos de las organizaciones indígenas desde comienzos de los años 70 hasta la década de los 90¹⁰.

La Organización Nacional Indígena de Colombia. (1982)

Los años 80 para las comunidades indígenas fueron muy importantes, en este periodo se lograron consolidar organizaciones propias en alianza con otros sectores sociales del País. Además del Consejo Regional Indígenas del Cauca o CRIC, se creó la Organización Nacional Indígena de Colombia. La fundación de

⁷ *Ibidem*

⁸ En los inicios de los años 70 del siglo pasado, los indígenas del Cauca primero y de otras regiones del país después, se asociaron con los campesinos de la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos ANUC, y empezaron la lucha por la tierra más importante que se ha dado en Colombia.

⁹ LEGRAND, Catherine, **Colonización y protesta campesina en Colombia**. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia 1988. p. 112.

¹⁰ JARAMILLO J, Efraín. Territorio indígena e identidad étnica. Estado y autonomía. En. Los indígenas colombianos y el Estado. Desafíos ideológicos y políticos de la multiculturalidad. Colombia Editorial: IWGIA Fecha de publicación: septiembre de 2011, pág. 30-43.

la ONIC fue el resultado del proceso de reorganización autónoma del Movimiento Indígena en Colombia, iniciado por el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), en la década de 1970. Así se reunieron algunos líderes de los pueblos *Arhuaco, Kogui, Sikuani, Emberá, Cañamomo, Pijao, Pasto* y tribus Amazónicas, entre otros, con los indígenas caucanos: *Nasa, Coconucos y Guambianos (Misak-Misak)*. Estos líderes y voceros buscaban darle una identidad más sólida a las diversas organizaciones regionales del país y a través de un periódico conocido como “Unidad Indígena” comenzaron a denunciar, rechazar y revelar a nivel nacional e internacional los derechos violados e impunes por el Estado. Así en octubre de 1980, en la comunidad Lomas de Llarco del municipio de Coyaima, en el Departamento del Tolima, se realizó por primera vez el Primer Encuentro Indígena Nacional de Colombia. En asamblea general acordaron la creación de la Coordinadora Nacional Indígena de Colombia a quien le encomendaron la organización y convocatoria del Primer Congreso Indígena Nacional y la constitución de la ONIC. En total la ONIC ha realizado siete congresos nacionales, el último, el cual se realizó en Ibagué en el 2007, en dicho congreso la ONIC se constituyó como Autoridad Nacional de Gobierno Indígena.

Los motivos de las movilizaciones indígenas fueron desplazándose hacia otros ejes como la participación y representación política a nivel nacional. Sin embargo, se mantuvo centrado en la idea de ejercer la autonomía en sus propios territorios, la capacidad de organizar su vida económica y socialmente de acuerdo a sus necesidades y patrones culturales, en relación con los procesos de integración a la nación Colombia¹¹. Esta búsqueda de participación política por parte de las organizaciones indígenas hizo que se acercaran a otros sectores sociales, tales como comunidescampesinas, negras, sindicales, organizaciones estudiantiles entre otras, también solicitaban la participación en la construcción política de una nueva Colombia, más allá de los partidos tradicionales. Así la posibilidad de un escenario político-organizativo amplio, propicio que las organizaciones indígenas, obtuvieran acceso a las discusiones de inclusión de sus derechos y particularidades étnicas, culturales y lingüísticas.

¿Qué paso después de los años 90 y la creación de la reforma constitucional de 1991, para los movimientos indígenas en Colombia?

Tras la declaración de la constitución de 1991, la cuestión étnica toma una importancia crucial en la constitución de un Estado liberal de derecho. El desafío socio político y jurídico de pensar un país desde diversas etnias, economías, territorios y culturas, instalo el pluralismo étnico y cultural como sustento de la reconfiguración del orden constitucional republicano de la nación colombiana. Para algunos académicos los movimientos indígenas y negros han cambiado, en respuesta a la apertura del Estado, pero en otro sentido ese cambio, aparece con el surgimiento de economías neoliberales en Latinoamérica, relacionadas con procesos históricos y geopolíticos a nivel global¹². Allí en este contexto los discursos y peticiones, liderazgos y formas de organización de los movimientos indígenas configuraron tensiones, desafíos y transformaciones en la conformación de un nuevo Estado neoliberal.

Transformaciones, Tensiones y estancamientos (1990-2010)

Las exigencias de un movimiento indígena sobre la propiedad comunal de su tierra y la autonomía política y jurídica de ese lugar colectivo, establece antagonismos con un gobierno neoliberal que cuida por los

¹¹ *Ibidem*.

¹² NAVARRETE Saavedra, Rodrigo. Gobernabilidad neoliberal y movimientos indígenas en América Latina. Polis, *Revista de la Universidad Bolivariana*, Universidad de los Lagos Santiago, Chile. vol. 9, núm. 27, 2010. Pág. 481-500

intereses del individuo ciudadano y una apertura economía hacia el mercado¹³12; a pesar de los discursos sobre pluralismo étnico y cultural, las consideraciones que tienen el Estado hacia la propiedad colectiva y la autonomía jurídica, de los territorios indígenas parece una diferencia insuperable, y eso se observa en las tensiones entre las organizaciones indígenas y el Estado colombiano, por ejemplo en los proyectos de desarrollo y ordenamiento territorial que ha intentado implementar el gobierno en las zonas donde se encuentran asentadas las comunidades¹⁴.

Esta diferencia crucial se instala sobre la comprensión y modo de uso del concepto político de territorio indígena, que nace desde las comunidades indígenas, primero en la necesidad de establecer relaciones con el Estado-Nación que se va conformando desde el siglo XIX, y que remite a una idea de soberanía sobre un lugar. Para los indígenas es el lugar donde se reproduce la vida misma y por ende su cultura; para ellos no se concibe su existencia sin su propio territorio, y sin los medios naturales que el mismo le ofrece. Ese territorio no es una cosa que se pueda negociar con otros, sea el Estado o campesinos o Empresas extranjeras.

Así el concepto Territorio surge para los indígenas como afirmación política frente a la necesidad de protegerse de ganaderos, palmicultores, campesinos, funcionarios del Estado, actores armados, narcotraficantes, empresas petroleras y mineros. Así lo que hoy conciben las organizaciones indígenas como territorio indígena viene, como el pasado de la necesidad de defender el dominio y la integridad de su espacio de vida y de ahí la lucha por su reivindicación por su particularidad y diferencia con la sociedad circúndate, es decir la nación colombiana.

Esta tensión es muy marcada en Colombia, y me animaría a decir que es la diferencia insuperable que ha marcado la violencia económica, política y social que han resistido los movimientos indígenas desde siempre. Y por otro lado, es el punto de contradicción con un Estado que otorga el desafío constitucional del pluralismo étnico y cultural. La conformación de un Estado con diferentes formas sociales diferenciadas, con diferentes modos de economía y modos de concebir y apropiarse de la naturaleza y de pensar el desarrollo.

Frente a este nuevo contexto de defensa de la tierra y la utilización política del concepto de territorio, en los años 90, las organizaciones y movimientos indígenas buscaron aliados políticos en la sociedad civil. Por un lado cercanos, como otros sectores sociales de la nación colombiana, y por otro lado, alianzas con organizaciones extranjeras como ONGs principalmente. Pero el concepto territorio dejo de pensarse solamente desde lo económico para las organizaciones indígenas, ahora el asunto además de ser sobre la supervivencia física se amplió hacia la supervivencia cultural, porque sin cultura no hay indígena y sin indígena tampoco hay territorio. En este contexto la recuperación territorial re significo el asunto de la identidad indígena, el reconocimiento de lo propio, como algo intrínseco a la cultura. En ese sentido las organizaciones y movimientos indígenas en los noventa se enfocaron en la lucha por su diferencia cultural, en este sentido las luchas indígenas se enfocan en detener procesos de aculturación, y el mismo avance del movimiento ha hecho renacer el orgullo por la propia identidad y comienza la necesidad de recuperación cultural o reindianización.

Entonces aparecen conceptos como etno educación, medicina tradicional, lengua y cultura propia que

13 Ibidem.

14 GROS, Christian. Indigenismo y etnicidad: el desafío neoliberal. En URIBE, María Victoria y RESTREPO, Eduardo (eds.). **Antropología en la modernidad**. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología y Concultura. 1997.

ponen en relación diferenciada pero reconocida y legitimada por el gobierno estatal, frente a los servicios en salud, educación para las comunidades indígenas que tiene el Estado Moderno y sus modelos de desarrollo. Esta segunda tensión entre la necesidad de afirmar la identidad indígena propia y al mismo tiempo integrarse en la estructura institucional y el aparataje burocrático de las políticas públicas y las entidades estatales para tratar el tema étnico, es otra de las dinámicas que enfrentan las organizaciones en el presente. Conllevando a posiciones esencialistas y dicotomías por ejemplo entre lo ajeno y lo propio, lo tradicional y lo nuevo, o lo de afuera versus lo de adentro. Pero esta segunda tensión también ha hecho que se transforme el Estado al menos en sus discursos institucionales y la construcción de una política pública con diferenciación étnica y cultural; que en la práctica parece traer más problemáticas que en realidad solucionar cuestiones apremiantes para que las comunidades al menos puedan sobrevivir.

El riesgo de estos discursos sobre la constitución de territorios étnicos cerrados, puede radicar entre un discurso político esencialista y encerrado culturalmente, que desafortunadamente coapta muchos de los líderes de las organizaciones indígenas en Colombia, sobre todo influenciados por ONGs y la necesidad de obtener recursos económicos, para sobrevivir y dar respuestas a las problemáticas al interior de las comunidades¹⁵.

Organizaciones Indígenas y Violencia.

Otra situación que ha enfrentado los movimientos y organizaciones indígenas en el último siglo es la agudización de la violencia en sus territorios, entre los actores armados legales e ilegales. Y la represión estatal hacia los movimientos sociales. Esta violencia también influye en las estrategias de los movimientos indígenas para proteger sus derechos. Muchos líderes indígenas han sido amenazados, desaparecidos y asesinados en los últimos años a manos de Paramilitares, la Guerrilla y el Estado. La ocupación de los actores armados en su territorio, reclutando jóvenes indígenas y perturbando sus formas de vida, y la penetración de intereses económicos como la construcción de hidroeléctricas a gran escala, la explotación de hidrocarburos, la extracción de recursos madereros, la instalación de monocultivos de plantación, como la palma africana o la coca han afectado gravemente sus modos vida, y sus particularidades culturales.

Sus territorios se han vuelto espacios de confinamiento y desarraigo. Esto ha causado el desplazamiento forzado a miles de indígenas hacia los centros urbanos¹⁶. En este contexto de crisis humanitaria, la corte constitucional promulgo el Auto 004 de 2009 expresando que muchos de los pueblos indígenas estaban a borde de la extinción física o cultural, lo cual sería una situación inconstitucional que afecta todos los colombianos, en ese sentido era deber del Estado reestablecer los derechos de estas comunidades y establecer políticas públicas y sociales que ayuden a superar este estado inconstitucional.

Las transformaciones en los discursos y formas de las organizaciones indígenas, obedece también a que han cambiado los actores y las amenazas sobre sus territorios, ahora se trata de grandes empresas

¹⁵ Esta situación la observe asistiendo a miles de reuniones y encuentros con diferentes organizaciones en Colombia, desde el rol de funcionario estatal, pude observar la renuencia a establecer diálogos por parte de líderes y voceros de las comunidades, quienes amparados por asesores proteccionistas no coincidían la oportunidad de establecer acuerdos con instituciones estatales. Ponderando lo propio y rechazando lo ajeno, apegándose a la fuerza de la tradición y la costumbre y alejando lo nuevo y lo de afuera en contra de lo de adentro, esta forma en que algunos líderes indígenas han utilizado en Colombia, no les representa una estrategia de sobrevivencia en los escenarios políticos y de negociación con el Estado.

¹⁶ HENAO ARCILA, Diego Fernando, y SUÁREZ MORALES, Harvey Danilo. El desplazamiento forzado indígena en Colombia - La ley del silencio y la tristeza. *Consultoría para los Derechos Humanos y el Desplazamiento 2002*. Ver <http://reliefweb.int/report/colombia/el-desplazamiento-forzado-ind%C3%ADgena-en-colombia-la-ley-del-silencio-y-la-tristeza>. Consulta el 15 de Julio 2015.

extractivitas nacionales y transnacionales en procurar de recursos naturales; políticas públicas asociados a los parques nacionales, ordenamiento territorial, programas de restitución de tierras.

Las encrucijadas de la interculturalidad.

Así en los últimos años surgen nuevos conceptos y lenguajes, se forjan alianzas y nacen otras relaciones que precisan otros conocimientos y problemáticas más complejas para las organizaciones indígenas. Aparecen términos y palabras como Estado-nación, pueblo indígena, bilingüismo, interculturalidad, seguridad alimentaria, etnodesarrollo, biodiversidad, multinacionales, extractivismo, etc.

Este vocabulario y lenguaje ha conllevado a que se transformen los liderazgos al interior de las comunidades indígenas y lleve hacia una cierta politización de sus organizaciones. Entonces aparece un líder indígena dirigente o representante de las comunidades ante la sociedad colombiana, en los escenarios político-legislativos conformados y controlados por el Estado. Estos nuevos líderes, han logrado converger en espacios nacionales e internacionales, estableciendo nuevas alianzas y documentándose de otras experiencias indígenas en el continente; sin embargo estas nuevas formas de liderazgo, han desarrollado otros peligros, que va en contra de las mismas luchas indígenas, por ejemplo, una mala comprensión del poder de la representación, repitiendo prácticas clientelistas entre los líderes, partidos políticos y el Estado; poca legitimidad de las comunidades locales que dicen representar, y divisiones, corrupción y debilitamiento de las organizaciones indígenas. Así el líder indígena que para su comunidad, en algunos casos también era el médico tradicional, o el capitán del gobierno propio, termina convertido en el funcionario cooptado por el Estado.

Otra situación importante en los últimos años para las organizaciones indígenas en Colombia es la apertura hacia la transformación de la mirada racista y peyorativa de la sociedad colombiana sobre la identidad indígena. La emergencia del diálogo intercultural sobre la diversidad y otros modos de desarrollo, de economías, de organización política, y principalmente de visiones de mundo, ha cambiado en cierto sentido la mirada de la llamada sociedad que en su mayoría hace parte de la Colombia urbana, frente al ser indígena.

Así los movimientos indígenas y las organizaciones configuraron en los últimos años una manera de percibir y representar la cultura indígena en espacios configurados para la sociedad “mayor” colombiana. Es la otra cara de la moneda que ha marcado el tránsito de las comunidades y organizaciones en el mundo de la democracia participativa en el Estado social de derecho neoliberal. Aquí es importante mencionar que las reivindicaciones del ser indígena son logros de las propias organizaciones y comunidades en un mundo donde la identidad y la etnicidad, tomaron relevancia. Para este caso me parece importante las manifestaciones sociales como la Minga indígena y popular, las escuelas de etnoeducación en el Cauca principalmente. Estas estrategias como acciones colectivas desde lo sociocultural, también expusieron un posicionamiento político que intenta configurar diversas propuestas y consideraciones para los cambios sociales que exigen diversos sectores de la sociedad colombiana. Sin embargo, esta reivindicación del ser indígena también presenta tensiones y contradicciones entre el esencialismo y una verdadera participación política. Por ejemplo los discursos alrededor del medio ambiente sobre el indígena como cuidador de la naturaleza, y estandarte de la biodiversidad, cuando en la práctica sus territorios están

siendo concesionados por el Estado a multinacionales¹⁷.

Referências

ARANGO, Raúl; SÁNCHEZ, Enrique. **Los Pueblos indígenas de Colombia en el umbral del nuevo milenio**. Departamento Nacional de Planeación. Bogotá 2004.

ARCHILA NEIRA, Mauricio. Vida, pasión y... de los movimientos sociales en Colombia. En **Movimientos sociales, Estado y democracia en Colombia**. Bogotá: CES-Universidad Nacional/ICANH. 2001.

BERMÚDEZ, Suzy y MENDOZA, Enrique. Etnohistoria e Historia Social: dos formas de Recuperación del Pasado. **Revista de Antropología**, Vol. III No. 2:31-54, Bogotá, Departamento de Antropología, Universidad de los Andes. 1987.

CARRILLO Diana; PATARROYO Nelson; RENGIFO Santiago (eds.) **Derecho, interculturalidad y resistencia étnica**. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. UNIJUS: Grupo COPAL. 2009.

CASTILLO, Elizabeth y ROJAS, Axel. **Educación a los otros**. Estado, políticas educativas y diferencia cultural en Colombia. Popayán: Universidad del Cauca. 2005.

CASTILLO, Gonzalo. Manuel Quintín Lame: luchador e intelectual indígena del siglo XX. En Lame Manuel Quintín. En **defensa de mi raza**. Bogotá: Comité de defensa del indio, Rosca de investigación y acción social, 1971.

CASTILLO, Luis Carlos. **Etnicidad y Nación**. El desafío de la diversidad en Colombia. Cali, Universidad del Valle. 2005

COLOMBIA, República de. **Constitución Política de Colombia**, 1991. Asamblea Nacional Constituyente.

CORREA, François. A manera de epílogo. Derechos Étnicos: Derechos Humanos. En CORREA, François (ed.). **Encrucijadas de Colombia Amerindia**. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología y Concultura. 1993.

CRUZ RODRÍGUEZ, Edwin. **Los movimientos indígenas y la cuestión nacional en Bolivia y Ecuador: una genealogía del estado plurinacional**. En revista Análisis político Vol. 23, Núm. 70, Bogotá, septiembre-diciembre, 2010.

FAJARDO M, Darío. Tierra, poder político y reforma agraria y rural. En **Cuadernos Tierra y Justicia**. Bogotá. ILSA. 2002.

FINDJI, María Teresa & ROJAS, José María. **Territorio Economía y Sociedad Páez**. Cali: CIDSE Universidad del Valle. 1985.

GARCÍA, Paola. Acción colectiva en contextos armados: reflexiones desde el Estado y la multiculturalidad. En **La multiculturalidad estatalizada**. Bogotá: ICANH. 2011.

GÓMEZ VALENCIA, Herinaldy. Movimiento indígena y poder étnico en Colombia. En **Convergencia Revista de Ciencias Sociales**. Toluca, Mexico HLAS Volume: 59 p. 95-124, 3:10/11, 1996.

GONZÁLEZ PIÑEROS, Nidia Catherine. **Colombia hacia una democracia participativa Contribución indígena 1990 – 2003**. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2006.

17 ULLOA, Astrid. El Nativo Ecológico: Movimientos indígenas y medio ambiente en Colombia. Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH); Colciencias, 2004.

GROS, Christian. **Políticas de la etnicidad: identidad, Estado y modernidad.** Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia. 2000.

HENAO ARCILA, Diego Fernando, y SUÁREZ MORALES, Harvey Danilo. **El desplazamiento forzado indígena en Colombia** - La ley del silencio y la tristeza. Mimeógrafo. 2002.

JARAMILLO J, Efraín. **Los indígenas colombianos y el Estado.** Desafíos ideológicos y políticos de la multiculturalidad. Colombia. Editorial: IWGIA 2011.

JARAMILLO J, Efraín. La interculturalidad en su laberinto. Estudiando una región multiétnica. Ponencia presentada en el Seminario internacional: "*Equidad, interculturalidad y democratización: Desafíos para una ciudadanía plena en Chile hoy*", Santiago de Chile, 29 y 30 de noviembre de 2011.

LAME, Manuel Quintín. **Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas.** Reedición. Cali: Biblioteca del Gran Cauca Universidad del Cauca y Universidad del Valle. 2004.

LAURENT, Virgine. Multiculturalismo a la colombiana y veinte años de movilización electoral indígena: circunscripciones especiales en la mira. **Revista Análisis Político** Vol. 25, Núm. 75 2012

LEGRAND, Catherine. **Colonización y protesta campesina en Colombia.** Bogotá: Univeridad Nacional de Colombia 1988.

LONDOÑO Toro, Beatriz. **Constitución de 1991 y los indígenas.** Nuevos espacios de participación política en Ensayo introductorio sobre la Biblioteca básica de los Pueblos Indígenas de Colombia

MOLIN Hernán; SANCHEZ Ernesto (Compiladores) **Documentos para la historia del movimiento indígena colombiano contemporáneo.** Bogotá: Ministerio de Cultura 2010

NAVARRETE Saavedra, Rodrigo. Gobernabilidad neoliberal y movimientos indígenas en América Latina. Polis, **Revista de la Universidad Bolivariana**, Universidad de Los Lagos Santiago, Chile. vol. 9, núm. 27, 2010.

PINEDA CAMACHO. Roberto. **Estado y pueblos indígenas en el siglo XX.** La política indigenista entre 1886 y 1991. En Revista Credencial Historia. Bogotá - Colombia. Edición 146 Febrero de 2002

SALCEDO, Andrés. "Estado y Desplazamiento" En **La multiculturalidad estatalizada.** Bogotá: ICANH 2011

ULLOA, Astrid. **El Nativo Ecológico: Movimientos indígenas y medio ambiente en Colombia.** Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH); Colciencias, 2004.

VASCO U, Luis. Quintín Lame: Resistencia y liberación. En **Revista Tabula Rasa.** Bogotá - Colombia, No.9: 371-383, julio-diciembre 2008.

VASCO U, Luis Guillermo. **Quintín lame y la interculturalidad.** En: <http://www.luguiva.net/%5C/articulos/detalle.aspx?id=70> (última consulta 18/04/2015).

WALSH, Catherine. Interculturalidad y Colonialidad del Poder, en: **El Giro Decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global.** Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar. 2007 Pág. 47-59.

Unidad Indígena Nos. 1 (1975) – 71 (1995). CRIC, Popayán.

Unidad Indígena Nos. 72 (1995) – 116 (2004). ONIC, Bogotá.

Cidadania, religião, imigração e política no Brasil Imperial: apontamentos para um estudo da circularidade de impressos no Rio de Janeiro (décadas de 1850-1860)

Rafaela de Albuquerque Silva¹

Resumo: O presente texto intenta lançar algumas questões para o estudo das práticas políticas imperiais, no que concerne às relações entre religião e política, a partir da circularidade de impressos – livros, jornais e panfletos – no Rio de Janeiro, nas décadas de 1850 e 1860. Para tal, empreende uma breve reflexão a respeito do papel de autores, livrarias, tipografias, correspondentes, entre outros agentes, na amplitude de discursos a respeito da liberdade religiosa no Brasil.

Palavras-chave: Impressos; Religião; Casamento Civil; Liberdade Religiosa.

Compreender a influência dos escritos nos debates sobre os direitos civis na conjuntura Imperial brasileira torna-se tarefa abstrusa. As consequências da institucionalização do catolicismo como religião oficial do Império puderam ser verificadas no cotidiano da imigração no Brasil, na medida em que a concentração dos registros de nascimento, casamento e óbito se encontrava nas mãos da Igreja. Se a Constituição de 1824 autorizava a realização de cultos acatólicos – em prédios sem forma exterior de templo, como casas particulares, automaticamente impunha de limitações ao proselitismo religioso. À inexistência de cemitérios públicos até os anos 50, por sua vez, somavam-se as limitações à prática político-partidária, por sua condição de estrangeiros, seja por não professarem a religião do Estado, não poderiam ser eleitos, imposição só derrubada com a Reforma Eleitoral de 1881.

Tal quadro se agravava, no referido contexto, na medida em que o Brasil crescia como um destino atraente aos capitais. A adoção de novos serviços transformava o panorama urbano de suas cidades. Desta forma, além de seu significativo crescimento populacional, a cidade modernizou-se, passando a dispor de serviços como iluminação a gás, e a desenvolver sua estrutura de transportes. O Rio de Janeiro, por sua vez, apresentava-se como parte primordial nesse decurso, onde se efervesciam a vida cultural e a vida política, por meio de manifestações e grandes debates parlamentares.

Neste processo de modernização, a imigração beneficiou-se da expansão econômica proporcionada pela supressão do tráfico de escravos aliada à projeção do café no mercado internacional. Luiz Felipe de Alencastro afirmou que, globalmente, os grandes fluxos imigratórios se caracterizaram em duas ondas distintas. A primeira, que compreendeu os anos de 1550 a 1850, se constituiu majoritariamente de africanos, cujo número dirigido ao Brasil chegou a quatro milhões. A segunda onda, que compreendeu os anos de 1850 a 1950, referia-se aos cinco milhões de europeus, levantinos e asiáticos.²

Sendo assim, além da constituição exclusiva de uma mão-de-obra voltada ao campo, distingue-se a presença de indivíduos exercendo funções diversas no âmbito das cidades, atuando diretamente no

1 Doutoranda em História pelo Programa de Pós-Graduação em História Política da UERJ. Bolsista FAPERJ.

2 ALENCASTRO, Luiz Felipe de; RENAUX, Maria Luiza. “Caras e modos de migrantes e imigrantes”. In: Luiz Felipe de Alencastro (org.) *História da Vida Privada no Brasil*, vol. 3. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, p. 314.

processo de modernização urbana por meio do fornecimento de serviços de infraestrutura³ e de negócios.

Entretanto, as condições de trabalho e os problemas relacionados à liberdade religiosa suscitaram a participação dos mesmos na movimentação das discussões em torno do desenvolvimento da legislação civil no Brasil. Assim, por meio dos consulados estrangeiros, e/ou associações de ajuda mútua e de beneficência⁴, promoveram a construção de capelas, a realização de cultos em duas línguas, de maneira a abarcar, por vezes, distintas confissões⁵. Individualmente, requeriam divórcios, casamentos mistos às autoridades provinciais, ou casavam-se em cerimônias sem lícitude.

Neste contexto há, entretanto, outra perspectiva a ser considerada: a diversificação dos escritos. Por meio de um panorama geral das obras publicadas nas referidas décadas, tendo como tema o casamento civil e a liberdade religiosa, é possível constatar a existência de um considerável número de letrados que produziram textos de intervenção. Brasileiros ou estrangeiros – como jornalistas, editores, livreiros, autores, correspondentes – buscando influenciar a opinião pública, apresentaram importantes eixos para a compreensão da cidadania no Brasil através de uma história da Imprensa, conjugada à circularidade de livros e panfletos entre Brasil, França e Portugal.

Sendo assim, a imprensa, articulada diretamente ao comércio livreiro, tanto pela coincidência de seus agentes e mecanismos de difusão, em parte, é, pensada como parte determinante na constituição de uma esfera pública. Os impressos permitiram a inserção, no cotidiano das práticas de leitura, das demandas pela ampliação dos direitos através da secularização das instituições, viabilizando, assim, a aceção dos entraves da lei pelo público leitor e ampliaram as fronteiras do politicamente dito, tornando-se espaços importantes de debates em torno da condução das reformas legislativas brasileiras. Neste sentido, permitiram o entendimento de uma pluralidade de perspectivas, legitimando, oficializando, a partir de diversas formas de expressão, uma via concreta de manifestação pública por vezes negada pelas instituições formais, e retomada mediante redes de sociabilidade que transcendiam tal esfera.

É neste sentido, pois, em que pode ser compreendida a intensa movimentação de textos que visavam, direta ou indiretamente, tratar da questão do casamento civil, debates então movidos pela apresentação do projeto de José Thomaz Nabuco de Araújo sobre os casamentos civis e mistos, nas décadas de 1850 a 1860.

O casamento civil na imprensa brasileira e estrangeira dos anos 1850 a 1860

3 Sylvania Ewel Lenz destaca a participação direta dos ingleses nas obras de canalização da cidade do Rio de Janeiro, cujo privilégio fora cedido em 1843 à Rio de Janeiro City Improvements Co. Ltd., constituída em Londres. Tal empresa deveria zelar, assim, pelas obras de canalização do esgoto e de águas pluviais, atendendo a questões de saúde pública frente aos frequentes surtos epidêmicos no Rio de Janeiro. Para mais informações sobre a participação inglesa no processo de urbanização da Corte, ver LENZ, Sylvania Ewel. "A presença britânica na corte Imperial". *Locus: Revista de História*. Juiz de Fora, v. 14, nº 2. p.207-221, 2008.

4 Os franceses, que já dispunham da *Societé Française de Bienfaisance*, fundaram, por divergências comunitárias nos anos 60 a *Societé Française de Secours Mutuels*. Os ingleses congregavam-se em torno da *Sociedade de Beneficência Britânica*. Até os anos 50, em virtude da ausência de cemitérios públicos, estes permitiam o sepultamento de judeus, e protestantes de diversas nacionalidades, de alemães a franceses no Cemitério dos Ingleses, na Gamboa. Os alemães, já possuíam sociedades voltadas ou não para a prática religiosa (como a Comunidade Evangélica Alemã e o Club Germania, respectivamente), Em Petrópolis, os protestantes fundaram, a *Comunidade Evangélica alemã de Petrópolis*, e, como indícios da expansão protestante no país, tem-se nos anos 60 sociedades brasileiras como a *Comunidade Evangélica Amor à Verdade*. Os espiritismo, cuja presença já pode ser detectada nesta década, só organizou-se em associações nos anos 70, sendo a prática até então restrita a grupos fechados, compostos por franceses e brasileiros.

5 LENZ, Sylvania. "Negociantes e artífices alemães no Rio de Janeiro (1815-1866): Perfil profissional elaborado a partir de fontes do IHGB". *RIHGB*. Rio de Janeiro, (410) 121-141. Jan/mar. 2001.

Por conseguinte, propõe-se uma aproximação preliminar quanto a distintas formas de ingerência nos debates políticos daquela conjuntura, a partir de alguns estudos de caso que envolvem autores, tipografias e livros. Dedicar-se-á, inicialmente, a breves comentários sobre ao papel dos jornais *Correio Mercantil*, *Diário do Rio de Janeiro*, *Courrier du Brésil* e da *Revista Popular*. Tal escolha não possui um caráter aleatório: baseia-se na constatação da presença dos mesmos letrados nas redações que, envolvidos em maior ou menor escala nos debates na esfera do Estado (a exemplo de Saldanha Marinho, Quintino Bocaiúva e Teófilo Otoni, no *Diário*; Francisco Otaviano, no *Correio Mercantil*, entre outros), apresentaram um aporte essencial para compreender, a partir de seus escritos, possíveis tendências políticas no Rio de Janeiro.

Cabe ressaltar que o elevado número de obras publicadas nos anos 60 em diversos espaços⁶ tendo como tema o casamento civil e a liberdade religiosa fornece importantes indicativos da importância do tema nos debates públicos daquela conjuntura, e permite formular questões a respeito das estratégias de formulação de um discurso político. Num contexto em que o periódico era mais acessível em virtude de seu preço, o livro encontrou no jornal seu espaço de atuação, pois por meio da tradução, transcrição e interpretação de diversos trechos ou livros completos, viabilizou-se disseminação de seu conteúdo, delimitando-se espaços para o destaque de obras recentes, acompanhadas de pequenos comentários que salientavam suas qualidades, mas também incoerências⁷.

Afirma-se, de tal modo, que mais do que simplesmente portadores de ideias formuladas em outras instâncias por determinados grupos sociais, tais impressos foram, assim, fontes enunciativas de discursos. Além de instrumento de exposição de ideais políticos, ao considerar-se a circularidade de editoriais e livros comentados, bem como disputas entre jornais, materializadas nos extensos debates e réplicas de editoriais e textos publicados, permitiam a indagação a respeito de distintas apropriações e, conseqüentemente, distintas formas de afirmação ou reafirmação e adaptação de culturas políticas naquele momento, no qual enchiam-se⁸ as páginas dos jornais com reflexões em torno da liberdade e da imprensa como instrumento eficaz na transformação da sociedade. Em 1857, *O Diário do Rio de Janeiro* se posicionava:

A questão religiosa do casamento protestante ainda continua a encher as colunas das folhas diárias; em vez de se ocuparem com um fato, julgávamos que os escritores procederiam com mais acerto mostrando a necessidade da instituição do casamento civil, como meio eficaz de obviar estes inconvenientes de diversidade de religião.

Nós já apresentamos esta ideia no primeiro artigo que escrevemos a respeito; e o *Jornal do Commercio* no seu artigo editorial pugnou pelo mesmo princípio [...] se, pois, a imprensa sustentasse a necessidade, seria fácil obtermos uma lei da próxima sessão da assembleia⁹.

Na *Actualidade*:

Urge pois uma promulgação de uma lei que, separando, para os indivíduos de seita diversa,

6 Em Coimbra, publicou-se *O "Casamento civil e seus adversários"*, de Augusto S. N. Carneiro, cujos textos foram publicados, em parte, pelo *Jornal do Commercio*; em Lisboa, as *Dois palavras sobre o casamento*, do Visconde de Seabra, e os *Estudos sobre o casamento civil, de por ocasião do opúsculo do Visconde de Seabra sobre esse assumpto*, de Alexandre Herculano, tiveram suas repercussões no Rio.

7 FERREIRA, Tânia Maria Tavares Bessone da Cruz. "Os livros na imprensa: as resenhas e a divulgação do conhecimento no Brasil na segunda metade do século XIX". In: CARVALHO, José Murilo de. *Nação e cidadania no Império: novos horizontes*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009. p. 187. Palácios de destinos cruzados: bibliotecas, homens e livros no Rio de Janeiro, 1870-1920. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1999.

8 O *Correio da Tarde*, por exemplo, publicou uma série de textos na Seção "A pedidos, intitulados "O casamento civil", "Casamentos protestantes: resposta imparcial de um catholico romano sobre o valor dos casamentos protestantes celebrados no Brasil", "Reflexões de um catholico romano acerca do casamento civil" "O casamento civil determinado pelo poder competente não será nunca um concubinato" "Casamento civil e questão romana."

9 BIBLIOTECA NACIONAL. *O Diário do Rio de Janeiro*, n. 50, 1857.

o casamento civil do sacramento, o legitime, ligue-lhe todos os efeitos, ponha-o no pé da mais perfeita igualdade com o matrimônio feito segundo o rito católico. O casamento misto, celebrado entre católico e individuo de diversa comunhão, não pode continuar por mais tempo entregue ao vago confuso das opiniões teológicas a respeito. É preciso que seja de um modo seguro e regulado.¹⁰

No *Correio Mercantil*, encontra-se um grande número de ocorrências divididas entre textos, transcrições de atas e, sobretudo, anúncios de livros relacionados à questão. Como exemplo, publicou a série de textos do daguerreotipista e jurista húngaro Carlos Kornis de Totvárád, exilado no Brasil após 1848. Contratado por legações estrangeiras para a emissão de pareceres sobre querelas relacionadas a heranças, entre outros, atingiu grande ressonância nas páginas do jornal, em sua defesa do casamento como um contrato, razão pela qual travou alterações, naquele momento, com Augusto Teixeira de Freitas, designado para a redação do Código Civil. Publicado posteriormente pela Typografia Universal dos irmãos Laemmert, sob o nome “*O casamento civil ou o Direito do Poder Temporal em negócios de casamentos*” como se verá a seguir, a obra era anunciada como necessária ao “ilustrado público brasileiro, porque a decisão da questão acha-se ainda pendente, e em discussão na tribuna da legislação”.¹¹ No mesmo ano, *O casamento civil e o casamento religioso*, de Braz Florentino Henriques de Souza, foi publicado em Recife, defendendo a preeminência católica sobre os registros de casamento. As respostas de Totvárád à obra de Braz Florentino Henriques de Souza podem ser vistas no periódico *O Diário do Rio de Janeiro*, então sob a chefia de Saldanha Marinho, e “vieram à luz” pela mesma tipografia Laemmert.

Os escritos de Totvárád foram criticados e reproduzidos em outros jornais. Em 1859, a Garnier notabilizou-se pela publicação da mencionada *Revista Popular*¹², quinzenal, ilustrada, impressa inicialmente pela Pinheiro & Cia, e posteriormente em Paris, sob o nome de *Jornal das Famílias*. Em sua extensa lista de redatores e colaboradores, encontram-se Alexandre Herculano (autor de opúsculos sobre o casamento civil em Portugal), Flavio Farnèse, Lafayette Rodrigues Pereira, Pedro Luiz Pereira de Souza (redatores do liberal *A Actualidade* e do jornal *Le Brésil*), Francisco de Bittencourt Sampaio (jornalista que figurou entre as primeiras associações espíritas no Brasil) e, novamente, Saldanha Marinho. Totvárád e Braz Florentino tiveram seus textos criticados pela *Revista Popular*.

O casamento civil, ou o Direito do Poder Temporal em Negócios de Casamentos, pelo Sr. Dr. Carlos Kornis de Totvárád, dois volumes em 8º - Rio de Janeiro, 1858-1859.

Sabem os leitores que foi o ano último apresentada ao corpo legislativo uma proposta do governo, regulando a forma da celebração dos matrimônios entre os sectários dos cultos divergentes do nosso. Na hora nascera essa proposta do poder executivo, desagradando a gregos e troianos, e um dos mais proeminentes membros da comissão dos negócios eclesiásticos da câmara temporária elaborou um extenso voto publicado no *Jornal do Commercio*, sob a sua própria responsabilidade. A esse voto respondeu, comentando-o o Sr. Kornis (distinto húngaro, e naturalizado brasileiro) em dois folhetos, cujo título acima indicamos. Divergindo em muitos pontos das opiniões emitidas pelo ilustrado jurisconsulto quando pretende subordinar ao poder civil os negócios matrimoniais [...] *a questão dos casamentos mistos e puramente civis, celebrados entre pessoas que professam diversas religiões, liga-se às bases fundamentais da sociedade brasileira, pois que os interesses da colonização reclamam que seja alterada a legislação, que até hoje tem regulado este importantíssimo assunto.*

10 BIBLIOTECA NACIONAL. *A Actualidade*. n. 18, maio de 1859.

11 BIBLIOTECA NACIONAL. *Correio Mercantil*, setembro de 1861.

12 A *Revista Popular*, quanto à questão, necessita de maiores investigações, em virtude de seu grande cômputo de colaboradores.

Constituíra-se, como acabava de dizer, o Sr. Dr. Kornis campeão do poder civil nos negócios matrimoniais, abraçando opiniões, que os autores denominam regalista: cumpria, que o lado contrário também fosse representado, para que o público, com o seu admirável bom senso, decidisse o pleito. [...] concordando em grande parte com as teorias do douto professor, tão luminosamente expostas, parece-nos, todavia, *não haver bem encarado a questão, arrastando-o a sua mui louvável religiosidade além dos limites, em que, a nosso ver, deverá pagar*¹³.

No hebdomadário francês *Courrier du Brésil*, notável sua maior duração em relação às demais folhas francesas no Rio de Janeiro e por sua redação composta por exilados da Revolução de 1848, adotava-se, em grande medida, um discurso amplamente anticlerical. Acusado de “insultar e denegrir a religião católica”¹⁴, o jornal “heterodoxo” posicionava-se no que se considerava uma “guerra moral contra os jesuítas”, e debatia questões religiosas europeias tecendo críticas a Pio IX na seção destinada ao Rio de Janeiro, e não nas crônicas estrangeiras. Além da tradução de discursos proferidos na Câmara (encontrados também junto ao inglês *The Anglo Brazilian Times*) demonstram-se os usos da imprensa como meios de tornar cientes tais estrangeiros a respeito da condução brasileira às questões relativas à abertura religiosa. O *Courrier* possuía extratos índices e textos completos reproduzidos em periódicos brasileiros como *O Correio Mercantil*, *A Actualidade*, jornal Liberal, e n’*O Diário do Rio de Janeiro*. Sobre a obra de Kornis, menciona-se:

O senhor Carlos Kornis de Totvárada, no Rio de Janeiro, um dos jurisconsultos reconhecidos como dos mais instruídos e eruditos, autor de diversos escritos (editores Laemmert) sobre a questão do casamento civil, e que durante a sessão atual das câmaras, quanto ao assunto do casamento civil, *coroou dignamente suas obras precedentes, publicando nos principais jornais um escrito*, que do ponto de vista atual desta importante questão, *mereceu a estima e o reconhecimento geral*.¹⁵

Os exemplos apresentados são apenas exemplos pontuais para uma reflexão a ser realizada, de maneira aprofundada, sobre o cotidiano das práticas políticas imperiais. Entretanto, pode-se afirmar que, atentando-se para as especificidades quanto à seleção da notícia, publicação de anúncios e cartas de leitores, considerando-se os processos de edição, tradução e anúncio de obras, descortina-se a ampliação dos debates em torno da liberdade para além das esferas institucionais, permitindo-se analisar um importante campo de produção de discursos que, se não se encontrava diretamente ligado ao Estado, com ele dialogava diariamente.

Nesta sequência, retoma-se igualmente o papel das tipografias como agentes neste processo de difusão de saber, tendo seu vínculo político confirmado, em alguns exemplos, pela concomitante publicação de jornais e revistas. Dentre os inúmeros livreiros e editores na Corte Imperial, destacam-se, com efeito, Baptiste-Louis Garnier e os irmãos Édouard e Heinrich Laemmert, da Typographia Universal.

Segundo Lawrence Hallewell, após a imigração de Baptiste Louis Garnier ao Brasil, estabeleceu-se, na rua do Ouvidor, a *Garnier e Irmãos*, até o ano de 1852, quando, ainda que não totalmente independente de seus irmãos em Paris (a separação ocorreu apenas entre os anos de 1864-5), passou a comerciar sob a firma *B. L. Garnier*. Ocupando-se da venda de livros e outros artigos (a exemplo de charutos e artigos de papelaria), a princípio terceirizava a impressão dos primeiros, tanto em tipografias brasileiras quanto

13 BIBLIOTECA NACIONAL. *Revista Popular* (Tomo III).

14 BIBLIOTECA NACIONAL. *Correio da Tarde*, n. 9, 1861.

15 BIBLIOTECA NACIONAL. *COURRIER DU BRÉSIL*, setembro de 1861

parisienses¹⁶. Se seu mercado se distinguiu, em certas nuances, dos produtos apresentados pela Laemmert, por exemplo, tornou-se a responsável pela inserção das obras de Allan Kardec no Brasil, traduzidas por Casimir Lieutaud, colaborador do *Courrier du Brésil*.¹⁷

Os irmãos Édouard e Heinrich Laemmert talvez sejam figuras fundamentais. Nascidos em Rosemberg, no Grão-Ducado de Baden, filhos de um pastor protestante, constituíram o que viria ser uma das maiores tipografias brasileiras. Distribuíam, além de livros de natureza diversa, as célebres “folhinhas de Laemmert”, despertando reações de jornais católicos. Heinrich, considerado “protestante ardente e devoto”, aproveitava, segundo as narrativas, de suas condições econômicas para “desacreditar a religião” através da propaganda protestante¹⁸. Enquanto cônsul, membro da Igreja Evangélica alemã, apresentava-se como parte importante destas engrenagens, e ainda não considerada. De fato, a tipografia dos irmãos Laemmert era responsável pela publicação do periódico *A Imprensa Evangélica, primeiro jornal protestante da América Latina*, e tendo igualmente editado as “Doze proposições sobre a legitimidade religiosa da verdadeira tolerância dos cultos por Ephraim” do pernambucano Ignácio de Barros Barreto, em 1864, causou polêmicas quanto à publicação de suas famosas folhinhas diversas. Tais publicações não eram novas, porém é pertinente supor que seus conteúdos tenham despertado hesitações:

*Já há muito que das oficinas dos Srs. Laemmert saem livros do quilate das folhinhas, que buscam desacreditar entre nós a religião que professamos. Este ano porém a ousadia foi levada ao excesso, e as mais ridículas blasfêmias são jogadas contra os milagres.*¹⁹

H. Laemmert atuava em distintas frentes no que se refere à mobilização em direção à ampliação dos direitos civis no Brasil. Em crítica à referida obra do jurista Carlos Kornis de Totvárád em extrato do *Courrier du Brésil*, é possível levantar indícios de suas ações. Após os elogios feitos à obra, no referido texto, encontra-se:

Os protestantes do Rio de Janeiro lhe endereçaram uma carta de agradecimentos, e a reproduzindo aqui, *fazemos um apelo a todos os protestantes do Brasil, e seus simpatizantes, a apoiá-los com suas assinaturas*. Ela se encontra depositada no escritório do jornal Brasília de Petrópolis, e em casa de todos os correspondentes nas províncias do Império. No Rio, nas casas dos senhores Ahrens e Bladh, *na praia dos Mineiros e em casa de Edouard e Henrique Laemmert, na rua da Quitanda número 77*.²⁰

Percebem-se, no dito trecho, algumas questões fundamentais: o extrato da carta dos protestantes de Petrópolis (cuja reprodução não atende aos objetivos deste texto) demonstra não apenas a circularidade de escritos na província do Rio de Janeiro, bem como fora dela, nas demais províncias, bem como a leitura de periódicos e obras produzidas no Brasil pela comunidade francesa. Entretanto, o apelo realizado pelo periódico demonstrado pela presença física da carta e do abaixo-assinado junto aos correspondentes do hebdomadário, e na sede da Typographia Universal assinala, pois, que a importância de tais agentes no quanto ao instigar da organização dos protestantes em prol dos direitos civis transcendia, assim, a prática

16 Segundo Hallelwell, a preferência de Baptiste Louis pelas tipografias francesas se dava pela própria origem da firma, aliada a questões econômicas – a publicação francesa era, geralmente, mais barata e de melhor qualidade, mesmo com os custos do transporte - e ao apelo por tudo que fosse de procedência francesa, como se pode concluir pelos anúncios de suas obras, destacando frequentemente seu local de impressão.

17 Casimir Lieutaud, professor de língua francesa, escrevia textos políticos para o *Courrier* e era colaborador d’*O Repúblico*. Ver CANELAS, *Letícia Gregório*. Franceses “quarante-huitards” no Império dos Trópicos. (1848-1862). Dissertação defendida como requisito para a obtenção do grau de Mestre junto à Universidade de Campinas, 2007.

18 Lê-se no Almanach Brasileiro Ilustrado: “O S. Laemmert é um protestante ardente e devoto que sabe aproveitar as ocasiões para os seus fins. Dispondo de grandes cabedais, ganhos no Brasil, imprime folhinhas para corromper o Brasil e faz delas um meio de propaganda do seu protestantismo”. BIBLIOTECA NACIONAL. *Almanach brasileiro ilustrado*, edição 2, 1864.

19 BIBLIOTECA NACIONAL. *A Cruz*, n. 113, 1864.

20 BIBLIOTECA NACIONAL. *Courrier du Brésil*, setembro de 1861. Tradução minha.

editorial.

Em suma, a partir destas suposições, tal abordagem dos debates em torno da liberdade religiosa no Brasil pode vir a proporcionar uma reflexão dinâmica, considerando as diversas possibilidades de atuação de agentes até então tomados de maneira isolada. Importa, pois, compreender que as redes travadas entre jornalistas, imigrantes ou não, correspondentes, autores de opúsculos, figuras notórias do campo político oitocentista, e que a circularidade de impressos naquele contexto envolvia, mais do que vínculos econômicos, trajetórias que, num ponto de vista amplo, refletem uma parcela importante da própria experiência moderna, em sua contradição e multiplicidade.

Referências

ALONSO, Ângela. **Idéias em movimento: a Geração de 1870 na crise do Brasil Império**. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

BOURDIEU, Pierre. **Les conditions sociales de la circulation internationale des idées**. Actes de la recherche en sciences sociales. Numéro 145, Volume 145, année 2002, p. 3-8.

BOTREL, Jean-François. Impressos sem fronteiras no século XIX (França/Espanha/América Latina). In: Valéria Guimarães. (org). **Transferências culturais: o exemplo da imprensa na França e no Brasil**. Campinas: Mercado de Letras; São Paulo: Edusp, 2012.

CANELAS, Letícia Gregório. “O Courrier du Bresil e o conflito entre associações francesas no Rio e Janeiro”. IN: VIDAL, Laurent. LUCA, Tania Regina de (orgs). **Os Franceses no Brasil – séculos XIX e XX**. São Paulo: UNESP, 2009

CANELAS, Letícia Gregório. **Franceses “quarante-huitards” no Império dos Trópicos**. (1848-1862) Dissertação defendida como requisito para a otebção do grau de Mestre junto à Universidade de Campinas, 2007.

CHARTIER, Roger. “Texto, impressão, leituras”. In: HUNT, Lynn. **A Nova História Cultural**. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

COOPER-RICHET D. et MOLLIER, J-Y. **Le Commerce Transatlantique de Librairie, um des fondaments de la mondialisation culturelle (France, Portugal, Brésil, XVIII- XX siècle)**. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Estudos da Linguagem _ Campinas, SP: UNICAMP/ Publicações IEL, 2012.

FERREIRA, Tânia Maria Tavares Bessone da Cruz. **Palácios de destinos cruzados: bibliotecas, homens e livros no Rio de Janeiro, 1870-1920**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1999.

GUMBRECHT, Hans Ulrich. **Modernização dos Sentidos**. São Paulo: Editora 34, 1998.

HALLEWELL, Laurence. **O Livro no Brasil: Sua História**. São Paulo: Edusp, 2012.

MOLLIER, Jean-Yves. “Quando o impresso se torna uma arma no combate político: a França do século XV ao século XX”. In: MOLLIER, Jean-Yves; DUTRA, Eliana de Freitas. **Política, nação e edição**: o lugar dos impressos na construção da vida política. São Paulo: Annablume, 2006.

MOLLIER, Jean-Yves. **A leitura e seu público no mundo contemporâneo**: ensaios de história cultural. Trad. Elisa Nazarian. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008. (Coleção História & Historiografia).

HABERMAS, Jürgen. **Mudança estrutural da esfera pública**. São Paulo: Unesp, 2014.

HABERMAS, Jürgen. **Fé e saber**. São Paulo: Unesp, 2013.

NEDER, Gizlene; CERQUEIRA FILHO, Gisálio. ‘O Atlântico como pátria: livros e idéias entre Portugal e Brasil’. In: **Idéias jurídicas e autoridade da família**. Rio de Janeiro: Revan, 2007. Pp. 35-36.

SILVA, Rafaela de Albuquerque. **No labirinto das liberdades: Conselho de Estado, direitos civis e associativismo religioso não-católico no Brasil Imperial (1850-1883)** Dissertação apresentada ao Curso de Pós-Graduação em História Política da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, como requisito parcial para obtenção do Grau de Mestre, sob a orientação de Lúcia Maria Bastos Pereira das Neves, no ano de 2012.

WERNER, Michael; ZIMMERMANN, Bénédicte. **Penser l’histoire croisée : entre empirie et reflexivité** . Annales. Histoire, Sciences Sociales, 2003/1 58^e année, p. 7-36.

PERIÓDICOS

Biblioteca Nacional

A Actualidade

A Cruz

Almanach Brasileiro Illustrado

O Correio Mercantil

Diário do Rio de Janeiro

Revista Popular

Le Courier du Brésil

LIVROS, PANFLETOS, FOLHETOS

BARRETO, Inácio de Barros. **Doze proposições sobre a legitimidade religiosa da verdadeira tolerância de cultos**. Rio: Tipografia Universal de Laemmert, 1864

TOTVÁRAD, Carlos Kornis de. **O casamento civil; ou, O direito do poder temporal em negócios de casamentos; discussão jurídico-histórico-teológica**. Rio de Janeiro: Livraria Universal de E. & H. Laemmert, 1858.

ENTRE HELENOS E FILELENOS: A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE CULTURAL DE IMIGRANTES GREGOS E DESCENDENTES DA COMUNIDADE HELÊNICA DO ESPÍRITO SANTO

Raul Felix Barbosa¹

Resumo: O objetivo desse estudo é analisar o imaginário da identidade grega entre os descendentes de imigrantes gregos na diáspora, especificamente entre os membros da Comunidade Helênica do Espírito Santo (CHES). Busca-se responder questões como: o que faz com que um descendente de segunda ou terceira geração se autodenomine grego, sem nunca ter ido à Grécia ou nem mesmo falar a língua grega. A partir de que é formada essa identidade? Baseado nos conceitos de identidade e comunidades, de Hall (2002 e 2009) e Anderson (2008), utilizando a observação participante como ferramenta metodológica, se analisará a Celebração do Dia do *Oxi* como ponto de coesão cultural entre os membros da CHES. Conclui-se que toda identidade, nesse estudo, a grega, ultrapassa fronteiras sejam espaciais ou temporais.

Palavras-chave: Imigração; Helenismo; Identidade; cultura.

Introdução

Durante todo o século XIX e início do século XX, o Brasil se encontrou entre os países que mais receberam imigrantes na América Latina. A imigração em massa tem seu auge nos Oitocentos, mas o Brasil se forma como um país multicultural desde as primeiras décadas do século XVI. Com o decorrer dos anos, mas precisamente a partir de 1880, chegam ao Brasil novos grupos de diferentes nacionalidades, credos e etnias, que ajudaram a compor o “calidoscópio cultural” que é o país na atualidade.

O objetivo desse trabalho é analisar a formação da identidade grega entre os descendentes de segunda e terceira geração na Diáspora, mais precisamente entre os descendentes de gregos membros da Comunidade Helênica do Espírito Santo (CHES), que apesar de contar com um número reduzido de integrantes, possui rituais e práticas culturais idênticas a outras comunidades gregas na diáspora.

Muitas comunidades de imigrantes, das mais diversas etnias se formaram modelando-se sob as diversas condições sociais, culturais e políticas, há mais de cem anos, até a atualidade e em todo território brasileiro. A pergunta é então, por que a Grécia, ou melhor, dizendo, porque nos determos na comunidade helênica capixaba como objeto de estudo? A resposta ao mesmo tempo é simples e complexa.

Os gregos da diáspora e seus descendentes preservam no seio de suas comunidades a cultura assim como ela é na Grécia, sem sincretismos com a cultura do país receptor e essa cultura não remete apenas a Grécia como República Helênica moderna, que hoje passa por graves crises econômicas, mas remete também a Grécia que há 4 mil anos antes de Cristo se desenvolveu e com ela foram desenvolvidos os primeiros conceitos de democracia, política, literatura, teatro, filosofia (Constantinidou, 2009).

É por isso que a Grécia não é um país a mais, mas representa o fundador, origem da civilização ocidental. O que este trabalho se propõe a investigar é o ponto de união cultural, de sutura da identidade, que faz com que os descendentes de gregos, se autodenominem como um. Para isso buscou-se analisar a celebração

¹ Graduado em Relações Internacionais pela Universidade Vila Velha (UVV), mestrando em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Espírito Santo (UFES), membro do Laboratório de Estudos do Movimento Migratório (LEMM – UFES) e do Núcleo de Apoio ao Refugiado do Espírito Santo (NUARES). raul.felix1@yahoo.com.ar.

do Dia do *Oxi*, realizada na Grécia e nas comunidades gregas da diáspora.

Para realizar essa pesquisa se propõe como eixo central a dimensão da identidade, de como a identidade grega é construída pelos descendentes na Comunidade Helênica do Espírito Santo. Para isso, usaremos como ferramenta metodológica a observação participante na Comunidade Helênica do Espírito Santo, não apenas na celebração do *Oxi*, mas também em eventos e atividades em geral. Faremos o proposto por Geertz (1989) quando dito pelo autor que “devemos estudar nas aldeias e não as aldeias”

Historicizando: A imigração grega no Brasil

Cerca de 30 mil gregos chegaram ao Brasil nos últimos 170 anos. Esse fluxo migratório pode ser dividido em três períodos que acompanham as situações políticas e econômicas vividas pela Grécia. O primeiro período (1880-1917) é composto por marinheiros, expatriados, aventureiros e principalmente imigrantes vítimas da grande reviravolta política e econômica vivida pelo país europeu². Esses imigrantes gozaram de grande mobilidade dentro do território brasileiro (Fernandes, 2009).

Segundo a historiadora Vassiliki Constandinidou (2009), os primeiros registros oficiais de gregos vivendo no Brasil datam da época do Império de Dom Pedro II, sendo o mais antigo dos registros, um de 1841, quando desembarcou no Rio de Janeiro a família Calógeras. De 1849, tem-se registro da chegada das famílias de comerciantes Ralli e Rondocanáki, ambas se instalaram também na então capital imperial.

O segundo período da imigração grega para o Brasil (1918-1940), fez com que chegassem ao país cerca de 1500 imigrantes, provenientes principalmente das Ilhas do Mar Egeu. Esses estrangeiros se dedicavam principalmente a atividades comerciais em Porto Alegre, Florianópolis, Curitiba, São Paulo e Rio de Janeiro. Essa fase antecedeu o mais importante dos períodos da imigração helênica no Brasil. O terceiro período de imigração de nacionais helênicos para o Brasil (1952-1965) foi marcado pela chegada de aproximadamente 13 mil gregos ao país, em sua maioria trabalhadores não qualificados, que se instalaram no Brasil buscando novas oportunidades de vida, fugindo de uma Grécia devastada pela guerra (Fernandes, 2009).

Tamis (2009) revela que a maior parte dos imigrantes que chegaram ao Brasil percorreu várias cidades antes de se fixarem em uma em específico, buscando o que o autor chama de coesão social, ou seja, se instalar junto a uma comunidade grega já existente. O mesmo autor argumenta, ainda, que a imigração grega no Brasil não pode ser considerada bem sucedida em termos de constituição social e integração econômica, pois, segundo ele, uma parte pequena dos imigrantes foi capaz de se consolidar, se estabelecendo no Brasil e iniciando negócios e comércio, enquanto uma parcela importante dos gregos imigrou para outros países da região ou foram repatriados.

Segundo Fernandes de Oliveira (2006) a imigração grega para o Brasil recebeu subsídios do governo imperial brasileiro para que os imigrantes trabalhassem nas lavouras de café, contudo em um segundo momento, esses trabalhadores buscavam ocupações e atividades marítimas. Ainda segundo a autora, a

² A Grécia do século XIX se caracterizou economicamente por ser um país agrário e dependente das exportações agrícolas. Devido a várias intempéries e períodos de guerras, a economia grega sofreu consideravelmente, enfrentando uma pobreza generalizada. No campo político, a segunda metade do referido século, foi especialmente complicada, devido a disputas bélicas com os turcos que anexaram importantes provinciais como a Macedônia e a Trácia (Koliopoulos, 1987).

pouca necessidade de mão de obra nessa área fez com que a imigração grega no Brasil fosse pouco expressiva.

“No Brasil, a pouca expressividade dessas atividades foram determinantes para que não houvesse afluxo tão intenso de imigrantes gregos no período compreendido entre o último quartel do século XIX e os dois primeiros do século XX, quando afluíram ao Brasil grandes levas de imigrantes de outras nacionalidades, como italianos, alemães, portugueses, espanhóis, etc”. (Oliveira, 2006, p. 273)

Para Costa (2012) não houve para o imigrante grego grande dificuldade de adaptação no Brasil, o maior empecilho parece ter sido o idioma, uma vez que a língua materna era normalmente usada na comunidade entre os heleno-brasileiros em seu dia-dia, o que dificultou o aprendizado do português.

A vasta extensão territorial brasileira, unida ao grande número de portos de entrada e a falta de registros oficiais, dificulta o trabalho em definir a época exata em que os primeiros imigrantes gregos chegaram ao país, bem como o seu número. Atualmente, de acordo com estimativas realizadas por associações gregas, existem no Brasil, cerca de 40 mil gregos étnicos, ou seja, imigrantes e seus descendentes.

Gregos no Espírito Santo: a formação da comunidade heleno-capixaba

Existem registros na Comunidade Helênica do Espírito Santo, a presença de cidadãos gregos no Estado desde 1920, contudo, foi no pós-guerra, nas décadas de 1950 e 1960 que ocorreu a maior movimentação no fluxo de imigrantes helênicos no Estado Capixaba. Os primeiros gregos que chegaram ao Espírito Santo vieram por iniciativa própria. Ao chegar ao Estado eram contratados pelo governo para trabalhar nos portos ou na indústria siderúrgica (Loureiro e Frattini, 1999).

Segundo a historiadora Vassiliki Constandinidou (2009) algumas famílias gregas saíram da Ilha de Florianópolis e participaram na fundação da colônia grega em terras capixabas, atraídas pela crescente importância das atividades portuárias da capital do Estado.

Siqueira (2009) argumenta que entre as décadas de 1920 e 1950, o Porto de Vitória sofreu uma grande projeção, sendo o principal responsável pelo desenvolvimento econômico do Estado, uma vez que era o ponto de escoamento da produção cafeeira e do mineiro da CVRD.

“O porto de Vitória cada vez mais se projetava enquanto um grande exportador de café e da produção cafeeira do estado capixaba e mineiro, ampliando seu movimento comercial com a exportação de minério de ferro. O porto de Vitória passou a ser o escoadouro natural do minério (...) pela CVRD (Companhia Vale do Rio Doce). A exportação do minério foi um fator decisivo para a expansão inicial do porto de Vitória e para que, o mesmo, atingisse maior repercussão como porto internacional, embora fosse considerado internacionalmente como simples porto cafeeiro. (...) O crescimento das atividades de exportação de minério de ferro promoveu a ampliação do porto, em função da diversificação do seu movimento comercial”. (Siqueira, 2009, p.5)

Loureiro e Frattini (1999) revelam que em um segundo momento, o Espírito Santo recebeu imigrantes gregos qualificados, por meio de iniciativa do governo Vargas, que visava à implantação de indústrias no Estado. As autoras revelam ainda que a maior parte dos imigrantes que chegaram a terras capixabas não veio diretamente da Grécia, chegaram primeiramente a outros portos como Santos, Rio de Janeiro e Florianópolis, estabelecendo-se posteriormente no Espírito Santo.

Seguindo o exemplo de outras comunidades gregas da diáspora, os gregos e descendentes que residem no Espírito Santo buscaram se organizar a partir da década de 1960, contudo, foi somente na década de 1980 que a comunidade se organizou juridicamente fundando a Comunidade Helênica do Espírito Santo (CHES), datando da mesma época a fundação do Consulado da Grécia na cidade de Vitória.

“Na capital capixaba, as poucas famílias gregas buscaram se organizar desde a década de 60, mas somente em 1981 conseguiram formalizar a fundação da Comunidade Helênica do Espírito Santo. O primeiro presidente da associação foi Constantino Vazeos, que doou os terrenos para construção da Igreja Ortodoxa de São Jorge. Assim que a sede ficou pronta, destinaram uma sala para as aulas de grego. (...) A inauguração da Igreja foi realizada em 26 de abril de 1987.” (Constantinidou, 2009, p.225)

Segundo o Cônsul da Grécia em Vitória, o grego-brasileiro, Roberto Garófalo, existem registrados no Estado do Espírito Santo em 2015, cerca de 300 indivíduos com cidadania grega. Nesse grupo englobam-se os imigrantes gregos e seus descendentes de segunda e terceira geração. Porém, o Cônsul admitiu a presença de cidadãos gregos que vivem no interior do Estado, mas não se encontram registrados no consulado.

Cabe esclarecer que nesse estudo, que utilizaremos o termo comunidade, no sentido de grupos étnicos, como sugerido por Barth (2000), ou seja, um grupo de membros que se identifica e é identificado por outros como constituinte de uma categoria distinguível de outras categorias da mesma ordem. Isto é, uma unidade portadora e organizadora da cultura comum os seus membros.

Apesar do pequeno número de membros (como dito anteriormente a CHES conta com cerca de trezentos membros) a comunidade heleno-capixaba é bastante ativa. Com subsídios recebidos do governo grego, a comunidade oferece aulas do idioma grego, ministradas por um professor vindo da Grécia. Esse programa faz parte de uma série de outros desenvolvidos pelo governo grego para a manutenção da cultura helênica entre os imigrantes e seus descendentes na diáspora. Esse mesmo professor é responsável por outras atividades culturais, como a criação de um coral de música bizantina³, a criação da “Semana Cultural Grega”⁴ e a também anual celebração do Dia do *Oxí*, a qual iremos analisar em um momento posterior. Todos que visam promover a continuidade da cultura, dos costumes e das tradições helênicas no exterior.

A comunidade mantém a Igreja Ortodoxa de São Jorge, inaugurada em abril de 1987, que é um importante ponto de reunião e prática da cultura grega. Local que marca momentos importantes das vidas dos helenos e heleno-brasileiros, como o batizado, o casamento ou cerimônias fúnebres. Na atualidade a Igreja não conta com o pároco definitivo, dependendo de sacerdotes que veem do Rio de Janeiro ou São Paulo uma vez por mês para a celebração das divinas liturgias, mesmo sem a presença fixa de um padre, os membros são assíduos às celebrações religiosas como a páscoa ortodoxa ou dias de santos populares entre os gregos.

A Comunidade Helênica do Espírito Santo, como instituição, surgiu da necessidade de direcionar os gregos do Espírito Santo, a uma aproximação com o país de origem, seja por meio do idioma, do contato com outros nacionais gregos, hábitos e outras atividades peculiares. Representando o resgate de sua

3 O coral de música bizantina “KostantinoVazeos” foi criado em 2009, é regido pelo Professor KosmasPoulianitis e conta com a participação de gregos, gregos-brasileiros e brasileiros em geral.

4 A Semana Cultural Grega ocorre anualmente na Sede da Comunidade Helênica do Espírito Santo, na capital do Estado, sendo um evento aberto a toda comunidade, oferece danças e comidas típicas além de atividades culturais.

identidade cultural em meio a outro ambiente. Segundo Costa (2012) o fato de preservar e resgatar as práticas culturais oriundas da Grécia não significa resistência à cultura brasileira.

“Em momento algum os imigrantes se opuseram à aprendizagem dos novos costumes. Todavia, fizeram questão de preservar as tradições gregas e, para isso, incentivaram e participaram ativamente da instituição da Comunidade Helênica no estado do Espírito Santo, sendo que a dedicação, o empenho e o envolvimento ocorreram sob diferentes intensidades”. (Costa, 2012, p. 188)

A construção da Comunidade Helênica e a participação dos gregos e descendentes nessa instituição evidencia a emergência comum a outras comunidades estrangeiras, de buscar e reforçar sua identidade cultural quando presentes em uma pátria que não a sua. Dessa forma a identidade cultural apresenta-se como um processo dinâmico e de continua construção (Hall, 2009).

Cultura, Identidade e Imaginário entre os Helenos-Capixabas.

Cabe a nós esclarecer que nesse trabalho utilizaremos o termo cultura para nos referir a algumas práticas, para isso iremos utilizar o conceito semiótico de cultura desenhado por Clifford Geertz (1989). Para o autor, a cultura é formada por teias de significados.

“Acreditando, como Marx Weber, que o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias e a sua análise; portanto, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura do significado. É justamente uma explicação que eu procuro, ao construir expressões sociais, enigmáticas na sua superfície”. (Geertz, 1989, p.4)

Podemos pensar que este conceito de cultura, no nosso caso, a cultura grega, é criado pelo imaginário social. Este imaginário atuaria como o que Geertz chama de “código estabelecido” por uma sociedade, o que é composto por significados. Sendo assim, dentro da Comunidade Helênica do Espírito Santo, nas práticas concretizadas por seus integrantes, em seus discursos, em seus significados, se estabelece o que para eles é a cultura grega, que é uma peça fundamental na construção da identidade grega, do ser grego.

Nessa pesquisa, seguindo a Geertz (1989), toma-se como sinônimos cultura e costumes, referindo-se às teias de significados, isto é, que tanto um discurso, ou um ritual, seja uma música ou uma dança, serão considerados como cultura. A cultura grega será construída a partir dos discursos, das práticas, das crenças, de seus próprios protagonistas e a observação por parte do investigador, aplicando de certo modo o que Geertz denominou de “descrição densa”, método pelo qual a partir de análises de certas práticas e discursos se desvendam as estruturas significativas.

Um desses rituais desenvolvidos pelos gregos é a celebração do Dia do *Oxi*. *Oxi*, que na língua grega significa não, é uma celebração nacional da Grécia desde o ano de 1940, quando no dia 28 de outubro daquele ano, o então Primeiro Ministro da Grécia, Ioannis Metaxas, disse “não” ao ultimato feito pelo ditador italiano Benito Mussolini, que exigia que a Grécia permitisse que as forças italianas ocupassem posições estratégicas em seu território durante a segunda-guerra (koliopulos, 1987).

Embora não existam provas documentais que o Ministro Metaxas respondeu simplesmente “não”, ou “*oxi*”, a palavra sintetiza perfeitamente a frase dita por Metaxas em francês “*Alors, c’est la guerre*” – então é guerra. Naquele dia os cidadãos gregos saíram pelas ruas gritando “*oxi*” como um aviso para que todos

se armassem. Em questão de duas horas, as tropas italianas que se encontravam na Albânia, atacaram a fronteira grega (Woodhouse, 2000).

O exército grego, com o auxílio de tropas britânicas, resistiu bravamente a seis meses de combates com tropas italianas e alemãs. Os gregos representaram o maior obstáculo contra os planos nazistas de enfrentar as tropas soviéticas. A resistência grega foi fundamental para a derrota das tropas alemãs, que se atrasaram e chegaram a Rússia em pleno inverno, o que causou baixas consideráveis ao exército nazista (Koliopoulos, 1987).

Para muitos a celebração do Dia do *Oxi* é mais do que o aniversário de uma data pátria com desfile de crianças nas principais cidades da Grécia, do que a exibição do poderio militar grego em um desfile em Atenas, ou ainda, é maior do que por a bandeira grega na janela de suas casas. É um dia para lembrar os valores helênicos, a paixão pela Grécia e por tudo o que os ancestrais gregos fizeram por essa terra. É um dia para se espelhar nas virtudes do passado, pensando no futuro.

A partir da observação participante foi possível presenciar esta celebração junto a Comunidade Helênica do Espírito Santo, onde as cerimônias de comemoração do Dia do *Oxi* ocorrem anualmente no dia 28 de outubro. As celebrações começam pela manhã, com uma liturgia no rito bizantino, próprio da Igreja Ortodoxa, onde após cerimônia é lido um comunicado do Patriarca⁵ exaltando a coragem do povo grego durante a segunda guerra. A divina liturgia é seguida de um almoço com pratos típicos da culinária grega. À noite, acontece um baile ao som de músicas tradicionais gregas, com direito a quebra de pratos, comemoração tradicionalmente helênica. A celebração do Dia do *Oxi* conjuga elementos fundamentais da cultura grega: a língua, a religião, as danças e a culinária.

O que era uma festa pátria na Grécia se tornou uma festa étnica entre os gregos da diáspora, não sendo diferente entre os membros da Comunidade Helênica do Espírito Santo. Isso é possível graças ao o que Benedict Anderson (2008) chama de comunidades imaginárias. Anderson entende a nação como uma comunidade imaginada, que representa o sentimento de pertencimento de uma comunidade, na que seus membros não se conhecem entre si, porém se sentem parte de um mesmo coletivo.

Anderson (2008) argumenta que o apego das pessoas a nação é fruto da imaginação que logo se materializa e se vivência na prática cotidiana. A identidade nacional é o nexó simbólico e afetivo entre o sujeito e a nação e imprime no sujeito o sentimento de pertencimento a uma dada comunidade. Isso permite que os descendentes de gregos na Comunidade Helênica do Espírito Santo, celebrem a data patriótica mais importante do calendário grego, como se morassem na Grécia, e de fato fossem gregos.

O mesmo autor define nação como "(...) uma comunidade política imaginada, inerentemente limitada e soberana. É imaginada porque seus membros jamais se conhecem (...), porém na mente de cada um vive a imagem de sua comunhão". Além de imaginadas, agrega que cada nação se imagina como limitada, logo que suas fronteiras são finitas, são ainda soberanas, atributo que herdou da ilustração e são ainda comunidades, apesar das desigualdades se percebe como horizontal (Anderson, 2008, p. 6-7).

⁵ O Patriarca Ecumênico de Constantinopla é o líder supremo da Igreja Ortodoxa, apesar de não possuir primazia como o Bispo de Roma.

É complementar ao conceito de nação como comunidade imaginada, a noção de diáspora, entendida como uma parte imaginária da população desse país de origem, porém que está localizada em outro lugar. Portanto, mesmo sem nunca terem ido à Grécia, ou falar o idioma grego, o fato de imaginar a nação grega como sendo pertencente a ela, torna possível que um descendente de segunda ou terceira geração se defina como helênico, como seus pais ou avôs. Além do imaginário, deve-se considerar também a construção da identidade (Hall, 2009).

Stuart Hall (2014) faz uso do termo identidade para se referir a um ponto de encontro. Para o autor a identidade é construída por sentimento de pertencimento, o qual ele denomina “sutura a história”, sendo expressa no reconhecimento de um passado comum, transmitido através de cerimônias, festas, danças, músicas, etc.

“(…) o ponto de encontro, o ponto de sutura, entre, por um lado os discursos e as práticas que tentam nos “interpelar”, nos falar ou nos convocar para que assumamos nossos lugares como os sujeitos sociais de discursos particulares e, por outro lado, os processos que produzem subjetividade que nos constroem como sujeitos”. (Hall, 2014, p.111-112)

Hall (2002) estabelece a ideia de identidade como representação, esse entendimento, levanta como primeira condição que as identidades se constroem dentro do discurso, pelo qual a partir da análise de distintos discursos, que variam de discursos linguísticos dos gregos, de falas emitidas pela Comunidade Helênica do Espírito Santo, da observação de práticas e rituais diversos, pode se reconstruir a identidade construída por essa comunidade, isto é, o que é ser grego para eles.

“As identidades parecem invocar uma origem que residiria em um passado histórico com o qual elas continuariam a manter uma certa correspondência. Elas têm a ver, entretanto, com a questão da utilização dos recursos da história, da linguagem e da cultura para a produção não daquilo que nós somos, mas daquilo no qual nos tornamos. Têm a ver não tanto com as questões “quem nós somos” ou “de onde nós viemos”, mas muito mais com as questões “quem nós podemos nos tornar”, “como nós temos sido representados” e “como essa representação afeta a forma como nós podemos representar a nós próprios”.(Hall, 2002, p.109)

Em um segundo momento, Hall (2002) define a identidade como relacional, “as identidades se constroem através da diferença, e não a margem dela”, convergindo com que diz Barth (2000) que argumenta que identidade e alteridade se relacionam, ou seja, que só podem erigir-se em relação com o outro. Identidade e alteridade são duas dimensões inseparáveis. Dessa forma, o descendente, se intitula grego, ao marcar sua diferença com o fileleno⁶.

Os filelenos podem, por exemplo, participarem da Celebração do Dia do *Oxi*, através da dança, da música ou da comida, mas não serão vistos como “nós” por estarem além da fronteira identitária estabelecida pelos helênicos e seus descendentes. Os filelenos serão sempre os “outros”.

À guisa de conclusão

Toda identidade, nesse caso a grega, transcende as fronteiras, tanto as espaciais como as temporais. O *ser grego*, muda de lugar, da Grécia ao Brasil, de Atenas à Vitória, se reconstrói, se impregna e é impregnado pelo contexto. Também desafia o tempo nessa recriação. Porém essa identidade é funcional ao contexto capixaba e brasileiro. São gregos no Brasil, condição diferente de ser grego na Grécia. Podemos pensar que esse caráter, grego-brasileiro, é o que realmente os identifica. Essa nostalgia patriótica, o desejo de

⁶ A palavra fileleno significa em português “amor pelos helenos”, mas é usada como todo aquele que não é grego ou descendente.

voltar às raízes gregas é o que os mantém unidos aqui, no Brasil, na diáspora, e isso os faz com que se reconheçam como grego-brasileiros, condição que perderiam se voltassem realmente as raízes.

Por outro lado, em cada prática, em cada texto, nesse “fazer” dos descendentes na Comunidade Helênica do Espírito Santo é produzido um recorte, onde diversos sentidos são tomados e outros descartados. Nessa seleção se evidenciam distintos crivos tanto os institucionais, como os da Igreja Ortodoxa, por exemplo, como os não institucionais, vinculados as práticas cotidianas, aos saberes comuns, ou ao domínio de um artifício – seja uma língua, uma dança, um ritual. Um recorte que manifesta um “nós” gregos e implica uma diferença, uma desigualdade, com o outro não grego, que é a razão do seu ser.

Os gregos da Comunidade Helênica do Espírito Santo, na verdade não são gregos, são brasileiros assim que nascem, o que faz com eles se digam gregos é o imaginário, é justamente a criação dessa comunidade imagina como descrita por Benedict Anderson que torna possível essa relação de pertencimento a Grécia, ao menos etnicamente. No que se refere à identidade, o ponto de sutura, como proposto por Hall, pode ser identificado nesse estudo na celebração do Dia do *Oxi*, que unem a todos os gregos – e descendentes – da diáspora. Além disso, identidade e alteridade estão ligadas. A identidade grega dos integrantes da CHES surge de suas diferenças com os filelenos.

Por fim, as culturas não morrem. Elas emigram, mudam de idioma, de lugares ou de costumes. Entrecruzam-se, discutem e dialogam, resultando em novas identidades, e dessa forma se reconstroem, resistem e são uma ponte entre o passado e o futuro, a partir do qual, ainda que manifestem algum paradoxo, a recordação se recria, (re)vive. É nesse sentido que os descendentes na Comunidade Helênica do Espírito Santo se permitem intitular como gregos.

Referências

ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas**: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo. São Paulo: Cia das letras, 2008.

BARTH, Fredrik. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra capa, 2000.

CONSTANTINIDOU, Vassiliki Thomas. **Os guardiões das lembranças**. São Paulo: Vida e Consciência, 2009.

COSTA, Lorena Queiroz Merizio. **Amizades interculturais**: Um estudo com os gregos no Espírito Santo. 2012. 249 f. Tese (Doutorado) - Curso de Psicologia, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2012.

FERNANDES DE OLIVEIRA, Maria da Graça. **Historiografia do processo imigratório brasileiro**: um olhar sobre comunidades helênicas no Brasil. 2006. Disponível em: <dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/1962777.pdf>. Acesso em: 04 abr. 2015.

FERNANDES, Maria das Graças. **Gregos no Brasil**. Porto Alegre: Letra e Vida, 2009.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

HALL, Stuart. **A identidade cultural da pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Dp&a, 2002.

HALL, Stuart. **Da diáspora: identidade e mediações culturais**. Belo Horizonte: Ufmg, 2009.

HALL, Stuart. Quem precisa de identidade? In: SILVA, Tadeu Thomaz da. **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis: Vozes, 2014.

KOLIOPOULOS, John. **Brigands with a Cause: brigandage and Irredentism in Modern Greece 1821-1912**. Oxford: Clarendon Press, 1987.

LOUREIRO, Regina Menezes; FATTINI, Carmem Déa Gonçalves. **A imigração grega no Espírito Santo**. Revista do IHGES, Vitória, v. 1, n. 51, p.74-81, dez. 1999.

SIQUEIRA, Maria da Penha Smarzaró. A questão regional e a dinâmica econômica do Espírito Santo - 1950/1990. **Revista de História e Estudos Culturais: Fênix**, Uberlândia, v. 6, n. 4, p.1-16, out. 2009.

TAMIS, Anastasios M.. Greek Migration and Settlement in South America. In: LOUKERIS, Kostantino; PETRAKIS, Kostantino (Org.). **The roads of the Greeks**. Atenas: Polaris Publishing, 2009. p. 78-161.

WOODHOUSE, C.M. **Modern Greece: a shorty history**. Londres: Faber & Faber, 2000.

REPRESENTAÇÕES E METARREPRESENTAÇÕES SOCIAIS ENTRE IMIGRANTES BRASILEIROS NA EUROPA: DOS TERRITÓRIOS AOS GRUPOS SOCIAIS

*Roberta Rangel Batista - Doutoranda em Psicologia (UFES);
Mariana Bonomo – Professora do Programa de Pós Graduação em Psicologia (UFES)*

Resumo: A Europa tornou-se atrativa para brasileiros emigrantes desde a década de 1980. Países como Reino Unido, Portugal e Espanha receberam grande contingente de compatriotas, em função da imagem de referência de progresso econômico/social. Contudo, em função dos altos fluxos migratórios e da crise econômica, a população migrante passou a ser um ônus para a sociedade europeia e hegemônica. A conjuntura social, na qual os imigrantes são tidos como minoritários, implica maior influência do modelo hegemônico no pensamento social. Com base no aporte da Teoria das Representações Sociais, o presente estudo objetivou conhecer as representações sociais de *Brasil, Europa, brasileiros, europeus e imigrantes*, além das metarrepresentações de *brasileiros e imigrantes* para 180 brasileiros residentes em seis territórios europeus (Reino Unido, Portugal, Espanha, Alemanha, Itália e França). Para tanto, foi utilizado um roteiro semi-estruturado, conforme técnica de associação livre. Os resultados mostraram que as representações sociais dos brasileiros a respeito do Brasil e da Europa, positivam o território europeu em detrimento do brasileiro, correspondendo à função de justificar e orientar o propósito da migração. Sobre os grupos, as representações sociais permitem a discussão de sua função identitária, pois demonstram que os brasileiros positivam seus grupos sociais de pertença (*brasileiros e imigrantes*) pela via do afeto e elevação de seu *status* social. As *metarrepresentações* de *imigrantes* apresentam a imagem de indesejabilidade e percepção de incômodo à sociedade de destino. As *metarrepresentações* de *brasileiros* apontam para significados que objetificam as mulheres brasileiras a partir da imagem do sexo e da prostituição, além de salientar as festas e o carnaval. Conclui-se que as representações sociais a respeito dos territórios e dos grupos sociais em análise favorecem a discussão da justificativa para migração e da função identitária das representações por apresentarem conteúdo polêmico sobre os grupos sociais que atuam como minoritários frente à sociedade hegemônica europeia.

Palavras chave: *Representações sociais, Teoria do Núcleo Central, imigrantes, brasileiros, Europa*

Introdução

O Ministério das Relações Exteriores do Brasil (MRE), em 2011, estimava que o número de brasileiros migrantes no mundo encontrava-se em, aproximadamente, 3 milhões de pessoas, estando a maioria residindo nos Estados Unidos (cerca de 1 milhão) e na Europa (cerca de 900 mil brasileiros) (MRE, 2011). Apesar da crise econômica que se instaurou na Europa a partir de 2007 e 2008, esses dados indicam que os brasileiros ainda permanecem em número significativo em território europeu (BRUM; BEDIN; PEDROSO, 2012; MOTA, 2013). Dentre as razões para permanência, pode-se mencionar a vantagem econômica que apresentava a moeda europeia frente ao real e a dificuldade de entrada nos Estados Unidos, depois dos atentados em Washington e Nova York no ano de 2001 (TORRESAN, 2013). Além disso, o fortalecimento econômico da União Europeia, desde a década de 1990, contribuiu para que os imigrantes de países emergentes tivessem este território como um referencial desenvolvimentista (MARTINS; SILVA, 2011).

No entanto, a referenciação ao europeu cooperou para a necessidade de se demarcarem, cada vez mais, as fronteiras identitárias, por parte dos imigrantes e da sociedade europeia local, frente à crescente multietnicidade de povos dentro de uma mesma nação (COGO, 2001; MARTINS; SILVA, 2011). As sociedades com grande contingente de imigrantes passaram a atribuir a imagem de criminalidade e desordem a este grupo (MATOS; BARBOSA; SALGUEIRO; MACHADO, 2013). Com o advento da crise, em 2007, a disputa por empregos e bem estar social tornou-se justificativa ainda maior para que a população migrante fosse considerada como empecilho à ordem social e econômica da Europa (BRUM; BEDIN; PEDROSO, 2012).

Nos países europeus citados pelo MRE (2011), como sendo aqueles que mais possuem brasileiros na Europa (Reino Unido, Portugal, Espanha, Alemanha, França e Itália), é observado que a imagem do brasileiro e das brasileiras é associada a trabalhos de mão de obra desqualificada e também à prostituição (PISCITELLI, 2008; MEIHY, 2013; TORRESAN, 2013). Notícias de jornais e televisão associam a imagem

da mulher brasileira ao retrato da prostituição e da liberalidade, em função da chamada *procura por maridos europeus* (PISCITELLI, 2008).

Além disso, a imagem do carnaval brasileiro e da malandragem como típicos do povo (DAMATTA, 1997) pode aludir ao fato de que todo brasileiro, em especial os imigrantes, são descompromissados e oportunistas nas sociedades estrangeiras (MONTEIRO, 2010). Entretanto, há um esforço para que a imagem do Brasil e do brasileiro seja diferenciada no sentido de se evidenciar as potencialidades do território e a capacidade de trabalho do povo (BERNARDINO-COSTA, 2012). Tendo em vista esta conjuntura, o imigrante brasileiro passa a ser influenciado por uma lógica que alimenta a busca por um referencial de progresso, como os países europeus (CARVALHO, 2011), ao mesmo tempo em que tenta preservar e favorecer sua identidade.

O processo migratório como fenômeno psicológico tem sido estudado com base nas relações sociais que se estabelecem entre o migrante e o grupo nacional do país de destino e suas consequências para o indivíduo (BERRY, 2004; COUTINHO; OLIVEIRA, 2010; FRANKEN; COUTINHO; RAMOS, 2012). A relação intergrupar entre culturas diferentes e os aspectos psicossociais resultantes desta (como o sofrimento psíquico, as mudanças atitudinais, valorativas e de afetos decorrentes do contato) são discutidos por serem fundamentais na reordenação de hierarquias sociais e processos individuais de identificação que se contrapõem a um sentimento de ameaça vivenciado pelo grupo em país estrangeiro (CASTELLÁ SARRIERA; PIZZINATO; MENESES, 2005).

A discussão a respeito dos processos psicossociais decorridos da ação de migrar, pode ser favorecida pelo aporte teórico-conceitual da Teoria das Representações Sociais, proposta por Moscovici (1978, 2003, 2011).

Teoria das Representações Sociais: a abordagem estrutural

A Teoria das Representações Sociais (TRS) tem como proposta a valorização do senso comum a partir da análise daquilo que é relevante e compartilhado entre um grupo (MOSCOVICI, 1978, 2003). Com base na TRS, as representações sociais são um conjunto de elementos a respeito de objetos sociais que são compartilhados por grupos e que são produzidas de maneira coletiva em um processo comunicativo (RATEAU; MOLINER; GUIMELLI; ABRIC, 2011).

Abric (1998) discute que as representações sociais, por possuírem papel importante nas dinâmicas sociais, possuem quatro funções, quais sejam: 1) *função de saber*: pois permitem que os atores sociais possuam conhecimento a respeito dos objetos sociais; 2) *função identitária*: as representações sociais possuem o papel de situar os indivíduos dentro dos grupos sociais, a partir da categorização social, ou seja, permitem que os indivíduos comparem seu *status* demarcando os limites intergrupais; 3) *função de orientação*: as representações guiam práticas sociais a partir do momento em que determinam um sistema de expectativas e antecipações - são chamadas também de prescritivas, porque definem o tipo de estratégia que será adotada, determinando comportamentos; e 4) *função justificadora*: a função de justificação das representações permite preservar e justificar a diferenciação intergrupar dentre os grupos sociais, pois remete à estereotipia que ocorre nas relações entre os grupos mantendo a discriminação e a distância entre eles.

As representações sociais podem também ser classificadas de três maneiras, de acordo com sua tipologia: 1) as *representações hegemônicas* são aquelas que designam formas de conhecimento largamente compartilhadas, sendo coercitivas, de cunho dominante; 2) as *representações polêmicas*, em contrapartida, são aquelas que refletem o posicionamento de grupos minoritários frente a conflitos intergrupais; e 3) já as *representações emancipadas* indicam a solidariedade e cooperação, uma vez que se trata de um conhecimento que atravessa diferentes grupos e ancora-se em uma memória compartilhada (MOSCOVICI, 1978; VALA, 1997; BRAGA, 2011; BONOMO; SOUZA, 2013).

A chamada *grande teoria* das representações sociais de Moscovici (1978) possui diversas vertentes ou abordagens, as quais apresentam especificidades de acordo com seu propositor. A abordagem proposta por Jean-Claude Abric (1993), conhecida como Teoria do Núcleo Central (TNC), é uma delas e constitui-se na proposição de um modelo estrutural em que se organizam os elementos das representações sociais.

O modelo sugerido pela TNC apoia-se na proposição de que as representações sociais estão organizadas em uma estrutura que é composta por elementos qualificados de acordo com suas relações uns com os outros (LAHLOU; ABRIC, 2011). Esta abordagem complementar considera que as representações sociais estão organizadas em um *núcleo central* constituído por um ou mais elementos significativos para a representação e que são estáveis, ou seja, são elementos que oferecem significados fundamentais e inflexíveis (WACHELKE; WOLTER, 2011). Além do núcleo central, a estrutura das representações sociais também se constitui a partir de um *sistema periférico*, que comporta elementos mais flexíveis ao contexto de sua composição.

Ressalta-se que, partindo do princípio de que as representações sociais têm por função contribuir na formação das identidades sociais (ABRIC, 1998), parece ser relevante compreender de que maneira as metarrepresentações influenciam o pensamento dos grupos sociais. As metarrepresentações estão relacionadas às *crenças acerca das crenças do outro* sobre o sujeito da representação (TEXEIRA, 2006), ou seja, são questões que se referem à maneira pela qual este indivíduo concebe as representações sociais dos outros grupos relacionados ao seu. Bonomo e Souza (2013) argumentam que as metarrepresentações oferecem um panorama do lugar que os membros de um grupo acreditam ocupar no imaginário de outro grupo social. Em se tratando de um grupo social minoritário em sua etnicidade, cultura, hábitos e costumes (CASTELLÁ SARRIERA; PIZZINATO; MENESES, 2005), é possível que se verifique metarrepresentações de valoração negativa a respeito dos imigrantes.

Tendo em vista o aporte teórico de referência, o presente estudo se propôs a conhecer as representações sociais de *Brasil, Europa, brasileiros, europeus e imigrantes*, bem como as metarrepresentações de *brasileiros e imigrantes* para brasileiros imigrantes na Europa (Reino Unido, Portugal, Espanha, Alemanha, Itália e França).

Método

Participantes

Participaram do estudo 180 brasileiros imigrantes, sendo 30 de cada um dos seis países no continente europeu (Reino Unido, Portugal, Espanha, Alemanha, Itália e França). Todos estes brasileiros encontravam-se em situação

de imigração, por pelo menos três meses, excluindo-se os intercambistas e estudantes dos mais diversos programas de internacionalização de ensino.

Procedimentos de coleta de dados

Os brasileiros participantes do estudo foram contatados de maneira *online* por meio de divulgação da pesquisa em redes sociais, sites dedicados aos brasileiros no exterior e fóruns com a mesma finalidade. Através do método bola de neve (TURATO, 2003), conseguiu-se contatar os participantes que responderam a um questionário *online*.

Em um primeiro momento, o brasileiro que se dispunha a responder ao questionário visualizava um Termo de Consentimento Livre e Esclarecido no qual havia explicações sobre os objetivos e proveniência da pesquisa, bem como garantia o uso das informações apenas para fins científicos, resguardando o anonimato dos indivíduos. Para a coleta dos dados referentes às representações sociais dos objetos em análise, utilizou-se a Técnica de Evocação livre de Palavras (TEP). Esta técnica consiste em solicitar ao participante entrevistado que associe livremente as primeiras cinco palavras que venham à sua cabeça ao ouvir o termo indutor referente ao objeto social em estudo (SANTOS; TURA; ARRUDA, 2011).

Instrumento

Para realização da coleta dos dados, criou-se um instrumento *online* na plataforma *Googledocs* com perguntas semiestruturadas, contendo 23 questões.

Na primeira parte do instrumento havia cinco questões de evocação referentes aos termos indutores *Europa, Brasil, brasileiros, europeus e imigrantes*, e duas questões sobre *metarrepresentações*, que faziam referência ao que os brasileiros pensavam sobre as opiniões dos europeus a respeito dos *brasileiros* e sobre as opiniões dos europeus acerca dos *imigrantes*. As questões que se seguiam correspondiam a dados sócio-demográficos.

Tratamento dos dados

Foi realizada uma limpeza dos dados coletados para que fossem, em seguida, tratados pelo *software* EVOC - *Ensemble de programmes permettant l'analyse des evocations* (VERGÈS, 2000). Este programa processa os termos evocados a partir de sua importância na hierarquia das evocações e de sua frequência, o que possibilita o agrupamento dos termos em quatro quadrantes que constituem a estrutura da representação (FLAMENT; GUIMELLI; ABRIC, 2006).

RESULTADOS

Análise do campo representacional

Através do processamento de dados, foi possível construir os quadrantes referentes às estruturas representacionais de cada um dos sete objetos. Suas descrições foram feitas a partir da lógica expressa nos termos evocados. Foram incluídos para montagem das estruturas apenas os elementos que tiveram frequência de evocação maior ou igual a 10.

Representações sociais de Brasil e Europa

A estrutura gerada para o termo *Brasil* (Ver Tabela 1) possui ordem média de evocações de 3,0 e frequência mínima de 17. Nota-se que os elementos evocados comungam de um campo que se polariza por aspectos positivos e

negativos em função de seus significados.

		Média da ordem média de evocação				
Freq.		< 3.0		≥ 3.0		
≥ 17	Família	70	2.5	Corrupção	38	3.2
	Alegria	42	2.9	Amigos	37	3.1
	Saudade	40	2.3			
	Violência	36	2.9			
	Calor	26	3.0			
	Insegurança	21	2.6			
	Desorganização	20	2.8			
	Casa	18	2.0			
	Amor	17	2.6			
< 17	Sol	14	2.3	Praia	13	3.8
	Potencial	14	2.0	Falta de educação	11	3.9
	Pobreza	12	2.3	Raízes	11	3.0
	Desigualdade	10	2.3	Medo	10	3.4

Tabela 1. Análise hierarquizada das associações livres para o termo indutor Brasil

A indicação de uma rede de apoio pode ser identificada nos termos *família*, *casa* (presentes no núcleo central), *amigos* (presente na primeira periferia) e *raízes* (presente na periferia distante). Os brasileiros compartilham de sentimentos positivos quando evocam elementos como *alegria*, *amor* e *saudade* (presentes no núcleo central), que podem sugerir uma possível relação de afeto com o Brasil. Por outro lado, verifica-se a existência de elementos que se contradizem à lógica anteriormente descrita. Termos como *insegurança*, *violência*, *desorganização* (presente no núcleo central), *corrupção* (na primeira periferia), *desigualdade* e *pobreza* (na zona de contraste), bem como *medo* e *falta de educação* (presente na periferia distante), elucidam um pensamento de insatisfação com o território, compondo um campo de significados formado por ambiguidades.

A respeito do território de destino *Europa*, apresenta-se na Tabela 2 sua estrutura referente aos termos evocados, que tiveram frequência mínima de 19 e ordem média de evocação de 2,8. Dos termos verificados na estrutura de *Brasil*, manteve-se *casa*, o que pode indicar a construção de famílias e de um lar em um novo país. Observa-se, ainda, na estrutura de *Europa* um campo semântico que assinala sentimentos positivos em relação ao território, como *segurança* (no núcleo central), *tranquilidade* e *liberdade* (na zona de contraste). Elementos com esta qualificação não aparecem na estrutura de *Brasil*.

		Média da ordem média de evocação				
Freq.		< 2.8		≥ 2.8		
≥ 19	Cultura	45	2.8	História	28	2.9
	Segurança	40	2.5	Beleza	19	3.1
	Frio	33	2.6	Crise Econômica	19	2.9
	Velho Mundo	28	2.4			
	Qualidade de vida	22	2.5			
	Dinheiro	20	2.7			
	Educação	20	2.6			
	Oportunidade	19	2.3			
	Organização	14	2.1	Trabalho	16	2.9
	Tranquilidade	11	2.4	Diversidade	13	2.9
< 19	Casa	11	1.5	Viajar	12	3.3
	Liberdade	10	2.6	Respeito	10	3.2
	Desenvolvimento	10	1.6	Recomeço	10	2.9

Tabela 2. Análise hierarquizada das associações livres para o termo indutor Europa

A caracterização positiva do território pode ser indicada ainda com base nos elementos *cultura*, *velho mundo*, *qualidade de vida*, *dinheiro*, *educação* e *oportunidade* (no núcleo central), *história* e *beleza* (na primeira periferia),

organização, desenvolvimento (na zona de contraste) e *trabalho, diversidade, viajar, respeito e recomeço* (na periferia distante). Os únicos termos que fazem alusão à desvantagem em se estar na *Europa* é *crise econômica* (na primeira periferia) e *frio* (no núcleo central), pois opõem ao *calor* e *potencial* indicados pelos participantes nas evocações de *Brasil*.

Representações sociais de brasileiros e europeus

A estrutura do termo *brasileiros* (Ver Tabela 3) apresentou frequência mínima de 20 e ordem média das evocações de 2,8. Os elementos apresentados nas representações sociais deste grupo compõem um panorama semântico que pode indicar sociabilidade e amabilidade.

Freq.	Média da ordem média de evocação					
	< 2.8		≥ 2.8			
≥ 20	Alegres	87	2.0			
	Jeitinho	30	2.8			
	Amigos	23	2.4			
	Calorosos	20	2.3			
< 20	Trabalhadores	17	2.8	Otimistas	10	3.2
	Receptivos	17	2.6	Esforçados	10	2.8
	Festeiros	15	2.7	Miscigenados	10	2.8
	Família	11	2.6			
	Solidários	10	2.6			
	Batalhadores	10	2.3			

Tabela 3. Análise hierarquizada das associações livres para o termo indutor Brasileiros

No núcleo central, por exemplo, encontram-se elementos como *amigos* e *calorosos*. Já na periferia, elementos como *receptivos* e *solidários* ilustram esta representação. Além disso, os participantes também enfatizam os brasileiros como *alegres* (núcleo central) e *festeiros* (zona de contraste). Por outro lado, as evocações também destacam características de um povo que luta. Um exemplo desta suposição encontra-se na zona de contraste com os elementos *trabalhadores* e *batalhadores*. O elemento *família* (na zona de contraste) aparece assim como na estrutura do termo *Brasil* e permite a compreensão de um campo afetivo despendido a este grupo.

Freq.	Média da ordem média de evocação					
	< 2.5		≥ 2.5			
≥ 22	Reservados	67	2.1			
	Educados	46	1.8			
	Diferentes	22	1.7			
< 22	Cultos	13	2.4	Organizados	13	2.9
	Inteligentes	12	2.0	Preconceituosos	13	2.5
	Conservadores	11	2.3	Respeitosos	11	2.7
	Branco	11	2.0			

Tabela 4. Análise hierarquizada das associações livres para o termo indutor Europeus

A estrutura das representações de *europeus* teve uma frequência mínima de 22 e ordem média das evocações de 2,5. Esta estrutura apresenta características que podem assinalar algumas disparidades em relação ao grupo *brasileiro*. No núcleo central, por exemplo, a presença do elemento *reservados* aparece em evidência e pode ser

associado ao elemento *conservadores* (na zona de contraste), ao denotarem uma lógica de que o europeu é mais fechado ao contato. Em contraposição ao grupo *brasileiro*, que é representado como *caloroso* e *receptivo*, estes significados podem indicar uma lógica de comparação entre os grupos sociais. Os europeus também são representados como sendo *educados* (no núcleo central), *cultos*, *inteligentes* (na zona de contraste) e *organizados* (na periferia distante). O elemento *preconceituosos* também aparece (na periferia distante) na estrutura da representação social de *europeus* e pode indicar uma ambiguidade, dado que o elemento *respeitosos* também aparece em sua estrutura e o termo *respeito* é verificado nas representações de *Europa*.

A estrutura da representação social do grupo *imigrante* (Ver Tabela 5) possui frequência mínima de 20 e ordem média de evocações de 2,7.

Média da ordem média de evocação						
Freq.	< 2.7			≥ 2.7		
≥ 20	Oportunidade	40	2.0	Trabalhadores	24	3.1
	Dificuldade	26	2.2	Adaptação	20	3.0
	Corajosos	23	2.3			
	Preconceito	23	2.1			
	Batalhadores	22	2.5			
< 20	Esperançosos	18	2.4			
	Mudança	14	1.7			
	Saudade	11	2.2			
	Ilegais	11	1.5			
	Aventura	10	2.1			
	Sofridos	10	1.7			

Tabela 5. Análise hierarquizada das associações livres para o termo indutor Imigrante

O imigrante representado pelos brasileiros participantes é *batalhador* e *corajoso* (núcleo central), *trabalhador* (na primeira periferia) e, possivelmente, foi em busca de *oportunidade* (núcleo central). Estas características indicam um raciocínio semelhante ao verificado nas representações sociais de brasileiros, que são caracterizados como *trabalhadores* e *batalhadores*. Os termos *dificuldade*, *preconceitos* (núcleo central), *sofrido* e *ilegal* (zona de contraste), entretanto, indicam problemas enfrentados. Os brasileiros entrevistados também associam ao imigrante uma imagem de *esperançoso* (zona de contraste). Este elemento pode ser associado ao elemento *aventura* (zona de contraste) e ao elemento *mudança* (zona de contraste), pois compõem um sentido de aposta na ação de emigrar.

Por fim, foram construídas as estruturas referentes aos termos indutores da *metarrepresentação dos europeus* a respeito dos *imigrantes* (Ver Tabela 6) e da *metarrepresentação dos europeus* acerca dos *brasileiros* (Ver Tabela 7).

Média da ordem média de evocação						
Freq.	< 2.5			≥ 2.5		
≥ 17	Roubam empregos	38	1.8	Indesejado	17	2.6
	Depende do imigrante	24	1.5			
	Oportunistas	19	2.4			
	Preconceito	16	1.8			
< 17	Inferiores	15	2.3	Mão de obra	15	2.6
	Trabalhadores	15	2.0	Criminalidade	12	3.2
	Pobreza	15	1.9	Subemprego	11	2.9
	Não gostam	15	1.5			

Tabela 6. Análise hierarquizada das associações livres para as metarrepresentações de imigrantes

A metarrepresentação de *imigrante* pode indicar que os brasileiros entrevistados possuem a crença de que os europeus pensam que os imigrantes *roubam empregos* (núcleo central), mas que, ao mesmo tempo, esta imagem *depende do imigrante* (núcleo central). As *metarrepresentações* podem traduzir, ainda, a ideia de que, para os brasileiros, os europeus pensam que os imigrantes são *indesejados* (primeira periferia), pois afirmam que *não gostam*

e, por isso, manifesta-se o *preconceito* (zona de contraste). Ressalta-se que as *metarrepresentações* podem apontar que, para os brasileiros, os europeus associam os imigrantes à *criminalidade* (periferia distante), fato este observado nos resultados de Matos, Barbosa, Salgueiro e Machado (2013), quando discutem a necessidade de suplantação destes estereótipos em países da Europa.

Freq.	Média da ordem média de evocação					
	< 2.9			≥ 2.9		
≥ 22	Alegres	58	2.1	Futebol	60	2.9
	Samba	42	2.3	Festeiros	32	2.9
	Carnaval	32	2.6	Mulheres	29	3.2
	Prostituição	22	2.5	Trabalhadores	22	3.0
	Simpáticos	14	1.7	Sexo	16	3.3
< 22	Divertidos	13	2.4	Mulatos	15	3.0
	Bunda	10	2.7	Praia	13	4.3
				Dançarinos	12	3.6
				Preguiçosos	11	3.5

Tabela 7. Análise hierarquizada das associações livres para as metarrepresentações de brasileiros

Com relação às *metarrepresentações* de *brasileiros*, os participantes evidenciam que o europeu considera o brasileiro como aquele que gosta de *samba* e *carnaval* (núcleo central), que joga *futebol* (primeira periferia) e que vive na *praia* (periferia distante). As metarrepresentações também destacam a *prostituição* (núcleo central), as *mulheres* (primeira periferia), a *bunda* (zona de contraste) e o *sexo* (periferia distante), o que expressa, possivelmente, o entendimento de um contexto que deprecia e objetifica a mulher brasileira (Piscitelli, 2008).

Discussão

As representações sociais apresentadas nos resultados elucidam a percepção que os brasileiros possuem dos territórios e grupos do país de destino e do país de origem, bem como da condição intermediária, o *ser imigrante*. Ao se fazer uma comparação entre os núcleos centrais das duas representações a respeito dos territórios, percebe-se uma dinâmica de posituação da Europa (CARVALHO, 2011), que indica a existência de uma noção de modelos referenciais sustentados por políticas globalizantes e hegemônicas (BONOMO; SOUZA, 2013).

Pode-se depreender da análise dos resultados que o brasileiro, sujeito da representação, reproduz o que a TRS chama de pressão à hegemonia (MOSCOVICI, 1978) quando se refere à apropriação das representações de caráter mais dominante, largamente compartilhadas e mais coercitivas, que possivelmente são difundidas em favorecimento das nações que são modelos ideológicos (MOSCOVICI, 1978; VALA, 1997; BRAGA, 2011; BONOMO; SOUZA, 2013).

A análise das estruturas a respeito dos territórios associa-se às funções das representações que são descritas por Abric (1998). Observa-se a *função justificadora* das representações sociais, posto que o brasileiro necessita justificar a sua migração, em termos logicamente positivados, apesar do afeto despendido ao Brasil e ao grupo social de origem. As características de cunho favorável encontradas nos elementos referentes ao território europeu e a negatividade dos mesmos referentes ao território brasileiro possuem também a *função de orientar* a prática migratória, determinando um sistema de expectativas (ABRIC, 1998).

As representações sociais de *brasileiros* e *europeus* favorece a discussão da *função identitária* das representações. Observa-se que no núcleo central de *brasileiros* apresentam-se elementos que caracterizam o grupo de origem como acolhedor e sociável em contraposição ao europeu, que é representado como educado, mas distante afetivamente.

Este contraste indica que, em termos identitários, na caracterização do grupo social de pertença, o indivíduo enfatiza o que há de mais positivo (ABRIC, 1998), de maneira que sua identidade se mantenha também positiva.

O brasileiro justifica sua migração no *território europeu* pelas vantagens sociais e econômicas com as quais o continente é representado hegemonicamente (COGO, 2001; CARVALHO, 2011), mas resguarda o que é mais positivo, em termos identitários, para o brasileiro. Ao se perceber esta dinâmica identitária, é possível afirmar a existência de uma representação a respeito do grupo social *brasileiro* de tipologia polêmica, no sentido de que estas representações refletem um processo de resistência de um grupo minoritário dentro da relação social estabelecida no continente europeu (VALA, 1997; BONOMO; SOUZA, 2013).

O núcleo central da representação social de *imigrante* (Ver Tabela 3), por sua vez, possui elementos que caracterizam a resistência de outro grupo minoritário (CASTELLÁ SARRIERA; PIZZINATO; MENESES, 2005) frente ao *preconceito* e à *dificuldade*. Observa-se que o núcleo central da *metarrepresentação*, do mesmo grupo social, é concebido pelos indivíduos como contendo características estritamente negativas. Estas características sugerem a necessidade de uma contraposição dos membros dos grupos imigrante e brasileiro ao se autorrepresentarem, reordenando suas concepções individuais e valorativas em função das hierarquias e contextos sociais em que vivem atualmente (COUTINHO; OLIVEIRA, 2010).

Já a estrutura das *metarrepresentações de brasileiro* (Ver Tabela 7) apresenta um discurso de tipologia hegemônica em função do que é difundido sobre o grupo como sendo aquele que vive do carnaval e da sexualidade de suas mulheres (DAMATTA, 1997; PISCITELLI, 2008; MEIHY, 2013; TORRESAN, 2013). A presença dos elementos *alegres, samba, carnaval e prostituição*, no núcleo central, acentua a estabilidade de concepções a respeito da prostituição e o corpo das mulheres brasileiras (PISCITELLI, 2008; MEIHY, 2013).

Considerações Finais

O presente trabalho possibilitou o conhecimento das representações sociais dos brasileiros imigrantes na Europa frente aos grupos sociais e territórios de destino. Concebe-se que a discussão destas representações favorece o entendimento da *ação de migrar* para um continente ainda em crise, e ainda considerado como preconceituoso com os grupos estrangeiros. Entende-se que estas representações desempenham uma função de superação dos estereótipos de caráter negativo vinculados aos grupos de pertença dos brasileiros, uma vez que estes expressam elementos que polemizam e contestam o difundido hegemonicamente.

Referências

- ABRIC, J. C. Central system, peripheral system: Their functions and roles in the dynamics of social representations. **Papers on Social Representations**, v. 2, n. 2, p. 75-78. 1993.
- ABRIC, J. C. A abordagem estrutural das representações sociais. In: A. S. P. MOREIRA, A. S. P.; OLIVEIRA, D. C. **Estudos interdisciplinares de representação social**. Goiânia: AB, 1998. p. 27 – 38.
- BERNARDINO-COSTA, J. Migração, trabalho doméstico e afeto. **Cadernos Pagu**, n. 39, p. 447- 459. 2012.
- BERRY, J. Migração, aculturação e adaptação. In: DEBIAGGI, S; PAIVA, G. J. **Psicologia, e/imigração e cultura**. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2004. p. 29 – 45.
- BONOMO, M; SOUZA, L. Representações hegemônicas e polêmicas no contexto identitário rural. **Avances en Psicología Latinoamericana**, v. 31, n. 2, p. 402-418. 2013
- BRAGA, C. F. A tipologia das representações sociais e os atos comunicativos: o caso da reserva indígena Raposa

- Serra do Sol (2005-2009). **Ciberteologia - Revista de Teologia & Cultura**, v. 7, n. 35, p. 57-69. 2011.
- BRUM, A. L.; BEDIN, G. A.; PEDROSO, M. N. C. A globalização, o declínio da soberania do estado e a crise econômica de 2007/2008: a necessidade de criação de um sistema de governança econômica global. **Conexão Política**, v.1, n. 1, p. 31-47. 2012.
- CARVALHO, J. G. S. Em terra de papagaio dragão não se cria: uma abordagem psicossocial da relação entre brasileiros e chineses. **Contemporânea**, v. 2, n. 1, p. 165 – 182. 2011.
- CASTELLÁ SARRIERA, J.; PIZZINATO, A.; MENESES, M. P. R. Aspectos psicossociais da imigração familiar na Grande Porto Alegre. **Estudos de Psicologia**, v. 10, n. 1, p. 5-13. 2005.
- COGO, D. Mídia, imigração e interculturalidade: mapeando as estratégias de midiaticização dos processos migratórios e das falas imigrantes no contexto brasileiro. **Revista eletrônica de comunicação e informação**, v. 4, n. 1/2, p. 11-32. 2001.
- COUTINHO, M. P. L.; OLIVEIRA, M. X. Tendências comportamentais frente à saúde de imigrantes brasileiros em Portugal. **Psicologia & Sociedade**, v. 22, n. 3, p. 548-557. 2010.
- DAMATTA, R. **Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro**. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.
- FLAMENT, C.; GUIMELLI, C.; ABRIC, J. C. Effets de masquage dans l'expression d'une représentation sociale. **Cahiers Internationaux de Psychologie Sociale**, n. 69, p. 15-31. 2006.
- FRANKEN, I.; COUTINHO, M. P. L.; RAMOS, M. N. P. Representações sociais, saúde mental e imigração internacional. **Psicologia: Ciência e Profissão**, v. 32, n. 1, p. 202-219. 2012.
- LAHLOU, S.; ABRIC, J. C. What are the “elements” of a representation? **Papers on Social Representations**, n. 20, p. 20.1-20.10. 2011.
- MARTINS, L. M.; SILVA, J. M. As Representações sociais de portugueses sobre os imigrantes brasileiros no Youtube. **Terr@Plural**, v. 5, n. 1, p. 51-64. 2011.
- MATOS, R.; BARBOSA, M.; SALGUEIRO, G.; MACHADO, C. Cidadãos estrangeiros em Portugal: migrações, crime e reclusão. **Psicologia**, v. 27, n. 1, p. 33-45. 2013.
- MEIHY, J. C. S. B. Vidas putas: globalização e prostituição de mulheres brasileiras na Europa. **Revista Diversitas**, v. 1, n. 1, p. 90-100. 2013.
- MINISTÉRIO DAS RELAÇÕES EXTERIORES. **Brasileiros no Mundo – Estimativas**. 2011. Disponível em: <http://sistemas.mre.gov.br/kitweb/datafiles/BRMundo/pt-br/file/Brasileiros%20no%20Mundo%202011%20-%20Estimativas%20-%20Terceira%20Edi%C3%A7%C3%A3o%20-%20v2.pdf>. Acesso em 29 de jun. 2014.
- MONTEIRO, R. L. T. **A construção da imagem do brasileiro em Portugal e as estratégias de afirmação identitária**. (Mestrado em Letras) - Universidade de Lisboa, Faculdade de Letras. Lisboa, Portugal. 2010.
- MOSCOVICI, S. **A representação social da psicanálise**. Tradução de A. Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- MOSCOVICI, S. **Representações Sociais: investigações em psicologia social**. Tradução de Guareschi, P. A. 4 ed. Petrópolis: Vozes, 2003.
- MOSCOVICI, S. **A Psicologia das minorias ativas**. Tradução Grupo de leitura “Ideologia, Comunicação e Representações Sociais. Petrópolis: Vozes, 2011.
- MOTA, L. A. Capitalismo contemporâneo, desigualdades sociais e a crise de 2008. **Revista brasileira de desenvolvimento regional de Blumenau**, v. 1., n. 1, p. 51-64. 2013.
- PADILLA, B.; ORTIZ, A. Fluxos migratórios em Portugal: do boom migratório à desaceleração no contexto de crise. Balanços e desafios. **REMHU: Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana**, v. 20, n. 39, p. 159-184. 2012.

- PISCITELLI, A. Transits: Brazilian women migration in the context of the transnationalization of the sex and marriage markets. **Horizontes Antropológicos**, v. 4, n.1, p. 101-136. 2008.
- RATEAU, P.; MOLINER, P.; GUIMELLI, C.; ABRIC, J. C. Social representations theory. In: Van Lange, P. A. M.; Kruglanski, A. W.; Higgins, E. T. **Handbook of theories of social psychology**. Thousand Oaks: Sage, 2011. p. 477-497.
- SANTOS, V. B.; TURA, L. F. R.; Arruda, A. M. S. As representações sociais de pessoa velha construídas por adolescentes. **Revista Brasileira de Geriatria e Gerontologia**, v. 14, n. 3, p. 497-509. 2011.
- TORRESAN, A. Outros destinos: Europa continental, Inglaterra e República da Irlanda. In: Margolis, M. L. **Goodbye, Brazil. Emigrantes brasileiros no mundo**. São Paulo: Editora Contexto, 2013. p. 52-74.
- TURATO, E. R. **Tratado da metodologia da pesquisa clínico-qualitativa**. Petrópolis: Vozes, 2003.
- VALA, J. Representações sociais e percepções intergrupais. **Análise Social**, v. 32, n. 140, p. 07-29. 1997.
- VERGES, P. **Ensemble de programmes permettant l'analyse des évocations: Manuel Version 2.00**. Aix-en-Provence: Laboratoire Méditerranéen de Sociologie, 2000.
- WACHELKE, J.; WOLTER, R. Critérios de construção e relato da análise prototípica para representações sociais. **Psicologia: Teoria e Pesquisa**, v. 27, n. 4, p. 521-526. 2011.
- ZANINI, M. C. C.; ASSIS, G. O.; BENEDUZI, L. F. Ítalo-Brasileiros na Itália no século XXI: "retorno" à terra dos antepassados, impasses e expectativas. **Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana**, v. 21, n. 41, p. 139-162. 2013.

SEM PONTE E SEM BARRACO: A SITUAÇÃO VIVIDA PELOS MORADORES DA “BAIXADA” PERPÉTUO SOCORRO, DE MACAPÁ, ANALISADA COMO DRAMA SOCIAL¹

Roberta Scheibe²

Resumo: Este artigo analisa a situação vivida pelos moradores da “Baixada” Perpétuo Socorro, de Macapá/AP, vítimas de um incêndio em outubro de 2013. “Baixada” é um termo popular para referir-se a áreas de proteção ambiental, úmidas e alagadas, espécies de mangues, que se localizam nas partes baixas da cidade e que são utilizadas como moradia por parte da população. Na capital Macapá há 24 áreas de ressaca e 22 destas áreas são habitadas por migrantes desde o final dos anos 1960, totalizando uma população de mais de 53 mil pessoas de acordo com o censo de 2000. No censo de 2010 o IBGE não encontrou a localização de 10 destas áreas porque as mesmas escondem-se pela arquitetura da capital do Amapá. As redes de pessoas que ocupam estes lugares impróprios para moradia, sem saneamento básico e infraestrutura, construíram pontes e casas sobre a água, residindo sobre palafitas. Neste artigo apresento como era a “Baixada” Perpétuo Socorro, localizada no bairro de mesmo nome, um dos mais tradicionais de Macapá, em função de um pequeno porto que leva e traz peixes e alimentos às populações de ambos os lados do Rio Amazonas, com mais de 8 mil quilômetros de extensão. Na “Baixada”, até o dia do incêndio que devastou totalmente o lugar, havia uma circulação diária de 2 mil pessoas. O artigo evidencia também a sequência dos acontecimentos deste dia até os embates posteriores dos moradores com o governo, na luta por um novo lugar de moradia e pertencimento social; bem como pelo período de instabilidade até o recebimento das casas ofertadas pelo poder público. A sistematização dos dados é alicerçada no modelo metodológico e analítico de dramas sociais, uma vez que os eventos ocorridos fizeram emergir conflitos, disputas e, mais tarde, negociações entre moradores e o governo municipal e estadual.

Palavras-chave: Baixada; Macapá-AP; Drama Social; Habitação.

Introdução

*E lavavam a minha esperança perdida,
De crescer lá no Igarapé
E lavavam o medo que tinha da vida
E agora o meu medo o que é?*
(Igarapé das Mulheres – Osmar Junior)

Victor Turner, que idealizou a metodologia de dramas sociais, a avalia como um procedimento distinto de análise porque se fundamenta em uma zona de cristalinidade em oposição ao *modus operandi* da vida cotidiana. De acordo com este autor, os dramas sociais podem acontecer entre grupos e pessoas, e se principiam quando o habitual da vida social é atravessado por um rompimento das cláusulas que conduzem as relações sociais entre este grupo ou estas pessoas. Esta quebra do dia-a-dia desencadeia um estado de crise, que, se não for resolvido, pode induzir a uma divergência irreparável (RODRIGUES, 2011). Mas para que isso não aconteça representantes da comunidade ou de instituições envolvidas no processo precisam esforçar-se para resolver o conflito e reintegrar estas pessoas ou grupos.

Para que um fato que cruza o cotidiano de um grupo ou de pessoas se configure como drama social, é necessário a clareza quanto ao seu caráter processual. Para isso Turner, de acordo com Rodrigues, formulou quatro fases de desenvolvimento do processo, que são: “a) quebra de normas regulares que governam as regras sociais; b) fase de conformação da crise; c) utilização de mecanismos de ajustamento e d) reintegração ou ruptura irreparável entre as partes do conflito” (RODRIGUES, 2011, p.22). Desta forma, se utilizará o método do drama social para entender e analisar os fatos que se desencadeiam entre os moradores da Baixada Perpétuo Socorro desde o dia do incêndio, no local, até fevereiro de 2014.

¹ Artigo escrito para o I Colóquio Internacional de Mobilidade Humana e Circularidade de Ideias.

² Jornalista, mestre em Letras – Estudos Literários e doutoranda em Sociologia pela UFC/UNIFAP. É professora do curso de Jornalismo da Unifap. E-mail: robertascheibe@gmail.com.

A Baixada Perpétuo Socorro: O cenário e os atores

O Bairro Perpétuo Socorro foi um dos primeiros da cidade. Ele margeia o rio Amazonas e localiza-se num local famoso chamado “Igarapé das Mulheres”, onde no início da cidade as mulheres lavavam suas roupas no rio enquanto olhavam seus maridos irem e virem com os barquinhos que sustentavam a família. Ali se intensificava a chegada e saída de alimentos e materiais que nutririam a população amapaense.

O pequeno porto comercial da cidade³ é localizado no bairro, que tem muitas feiras de peixes, verduras e legumes; batedeiras de açaí⁴ e churrasquinhos vendidos na rua. Também há um farto comércio popular, com lojas de confecções que expõem as roupas na calçada do estabelecimento. O bairro igualmente tem muitas lojas que vendem materiais de construção.

Quem vai do centro ao bairro, vê que à esquerda da José Tupinambá se encontram as ruas Ana Nery, Cândido Mendes, Marcílio Dias e Pedro Américo, todas na direção dos bairros Jesus de Nazaré para parte da orla do Rio Amazonas. No meio destas ruas, em fronteira com a famosa feirinha de alimentos do bairro e a Baixada Santa Marta, localiza-se a área da Baixada Perpétuo Socorro, um local de aproximadamente três quarteirões, numa área de 26.580m² (G1, 2013).

Da rua se vê apenas casas, comércios de roupas, churrasquinhos, lojas de materiais de construção. Mas, num determinado momento, entre um estabelecimento e outro, há um vão de aproximadamente um metro de largura. Há um corredor de chão batido de mais ou menos três metros de comprimento. Depois que se passa por esse corredor, cujas encostas são as laterais dos prédios comerciais, se desenham estradinhas de madeira em cima da água. Ao mergulhar o olhar para baixo das pontes, além de água suja, sobressai-se barro, papéis, vidros, plásticos, detritos. E enquanto o transeunte se preocupa em manter-se equilibrado nas passarelas danificadas, um cenário de casinhas de madeira – e algumas poucas de alvenaria – se ergue. Quanto mais se adentra neste lugar, mais imerso no labirinto se fica. Casas, igreja, panificadora, bar, mais casas, bifurcações, ponte à esquerda, à direita, ao norte, sul, leste, oeste. A frente de uma casa é grudada nas costas de outra. Para se acessar a casa de trás, ou se atravessa a casa do vizinho ou se caminha até a ponte de trás. Em resumo: olhando da rua nem se pode imaginar a cidade invisível camuflada no meio do Bairro Perpétuo Socorro. Assim como essa baixada, existem muitas outras na cidade de Macapá.

Na Baixada Perpétuo Socorro havia disputa de valores e as leis do local eram próprias. Ali, muitos moradores se faziam de “cegos, surdos e mudos”, e outros eram lideranças entre boa parte dos moradores. Sejam eles líderes comunitários ou traficantes temidos. O espaço se fixa, pelos próprios moradores, em “parte da frente” e “parte de trás”. A disputa por poder inicia na “parte da frente”, considerada a mais “evoluída”, mais bem desenvolvida, adaptada por um grupo de umas trinta a quarenta pessoas, ou 15 casas que tinham pelo menos um membro da família empregado no mercado formal. Estas se localizavam no trecho da rua Ana Nery até a Marcílio Dias. Ali as residências eram bem acabadas, pintadas e instaladas, inclusive com praticamente todos os eletrodomésticos e móveis, como guarda-louças, guarda-roupas, camas, televisores,

³ No outro lado da orla, no Bairro Santa Inês, há o porto para passageiros e na cidade vizinha de Santana está fixado o maior porto do Estado do Amapá, que se detém, essencialmente, em exportações de madeira e, desde os últimos anos, de soja para o exterior.

⁴ Nome do local onde é batido e vendido o Açaí, fruto consumido pela maioria dos amapaenses nas principais refeições. Os amapaenses tomam o caldo grosso com peixe, ou carne, ou frango. Geralmente com farinha.

condicionadores de ar, entre outros. Eles ainda detinham um bem simbólico de muito valor: um banheiro dentro de casa. O poder era maior ainda caso o banheiro tivesse vaso sanitário, pia e azulejos. E havia ainda os moradores da “parte de trás” da baixada, situada no trecho que vai da rua Pedro Américo até a rua e que dividia a baixada Perpétuo Socorro com a Santa Marta, que ia da entrada Maestro Miguel até o Comercial Estrela. Era onde a maioria dos moradores vivia. Nesta “parte” alguns habitantes praticamente não tinham móveis e muito menos eletrodomésticos; mas praticamente todos tinham televisão. Os moradores também não possuíam banheiros, e usavam as populares “retretes”, cujos dejetos ficavam ao lado da casa. A Baixada Perpétuo Socorro, em muitas situações, se assemelhava a Winston Parva, cidade referida por Norbert Elias e John Scotson (2000), com uma rede de sujeitos estabelecidos e outra rede de indivíduos outsiders⁵.

Neste espaço viviam Maria de Jesus⁶, parteira aposentada; Ramiro e Roberto, trabalhadores de serviços gerais; Ronaldo, técnico em enfermagem; Isidora, agente comunitária; Diomira, professora; Cecília, vendedora de produtos da Avon; Fernandes, aposentada; Zirma, cozinheira; Zaíra e Maurília, desempregadas; Abraão, trabalhador na empresa de energia do Estado; Loiro, biscateiro; Isaura, parteira aposentada; entre tantos outros homens e mulheres. Alguns trabalhadores estão desempregados, outros aposentados. Crentes e descrentes, solteiros, casados e separados, com maior e menor renda... Todos em busca de uma “vida melhor para a família”.

A Baixada Perpétuo Socorro se transforma em cinzas: A ruptura com o modo de vida

Quarta-feira, 23 de outubro de 2013, dia em que iniciou a primeira fase de um processo que expressa o drama social pensado por Turner (1972). Eram 17h quando vi uma gigantesca fuligem negra borrando o céu muito azul de Macapá que anunciava o fim da Baixada Perpétuo Socorro.

As cenas pareciam de filme. O corpo de bombeiros – que por sinal acionou todos os bombeiros da cidade de Macapá, inclusive os que estavam de folga foram chamados de emergência – tentava impedir a passagem das pessoas que não estavam diretamente envolvidas no incêndio. Consegui estacionar o carro nas redondezas das ruas São José (uma rua anterior ao quarteirão da baixada) com a Ana Nery. Ouviam-se sirenes, caminhões de bombeiros, carros de polícia, cidadãos apavorados que tentavam salvar a sua vida e os seus pertences. Quem não conseguia descer a rua Ana Nery, após a São José, permanecia naquela esquina, um ponto alto, um pequeno morro e aguardava para ver se havia alguma pessoa que pudesse ajudar. Outras centenas gravavam tudo com os mais variados tipos de telefone celular. Quem registrava as imagens com a câmera ou com os olhos, via um mar de gente tentando subir a rua Ana Nery com objetos pessoais. Pessoas carregando aparelhos de televisão, sacolas de roupas, botijões de gás nas costas e até geladeira. Animais de estimação perdidos, olhando para os lados; pessoas tentando manobrar carros sem conseguir movê-los, de tanto que tremiam. Muitos se abancavam no meio-fio da rua, punham as mãos na face e narravam que haviam saído com a roupa do corpo.

Às 17h35 as labaredas se intensificaram. Assim que os residentes intuíram o incêndio, começaram a

5 Referência ao livro de Norbert Elias e John Scotson, *Estabelecidos e Outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma comunidade* (2000) em que haviam grupos distintos, porém os Estabelecidos se consideravam em situações superiores aos outsiders.

6 O nome de todos os interlocutores e todas as interlocutoras da pesquisa, para maior segurança, foram substituídos pelos nomes das cidades invisíveis e seus coadjuvantes da obra de Ítalo Calvino (1990), e também por pseudônimos que alguns interlocutores escolheram.

retirar seus pertences do local. Mas como o fogo começou na parte do antigo Onoratto, bem no final da Baixada, ou seja, na “parte de trás”, os moradores da “parte da frente” acreditavam que o fogo não chegaria em seus lares, como foi o caso de dona Maria de Jesus, que detinha uma das primeiras casas situadas na parte da frente. Ela estava muito confiante de que não seria necessário retirar suas coisas. No entanto, o fogo chegou rápido e dona Maria de Jesus foi levada pelos Bombeiros para fora de sua casa, sem conseguir salvar quase nada. Mais tarde, um vizinho dela, Loiro, me disse que “os bombeiros tiraram a dona Maria de Jesus à força. O fogo encostando na casa dela e ela não queria sair. Eu dizia: ‘Sai daí dona Maria de Jesus, a senhora vai morrer!’”. Quando encontrei com a senhora de 73 anos, no outro dia, ela exclamou: “Eu não queria sair, me tiraram de lá. E quase tudo o que eu consegui tirar da minha casa me roubaram!”⁷. Aliás, com imensa tristeza, lá da rua São José, eu vi a casa de dona Maria de Jesus queimar. Pelos comentários dos populares, o fogo por ali alcançava em torno de 40 metros de altura.

Por volta das 18h o vento aumentou, em função do movimento da maré que vinha do Rio Amazonas, há um quilômetro do local. E o fogo que apenas triscava os açazeiros da área entre Marcílio Dias e Ana Nery os tomaram com força. Nesta hora os bombeiros começaram a derrubar as árvores para tentar amenizar o fogo. Quando a noite caiu, por uns três segundos as sirenes de polícia, bombeiros e pronto-socorro pararam de soar e então se escutavam pessoas e animais gritando e chorando desesperadamente. Eu tentava ligar para todas as pessoas que conhecia para verificar se precisavam de ajuda. Mas, em razão do ocorrido, a energia foi desligada no local e nenhum telefone ou internet funcionava. A pane foi geral. Quando o fogo foi diminuindo atravessei o bairro. Parei ao lado do supermercado Fortaleza. A noite já estava totalmente escura e não tinha luz.

Neste dia 250 casas, de acordo com a Defesa Civil (G1, 2013), foram queimadas. No entanto, os próprios moradores estimam o dobro, uma vez que a maioria das casas possuía os “puxadinhos” para cima, ou para trás. Em cada um destes locais morava uma grande família. Mas ao visitante desconhecido, parecia ser apenas uma casa. Segundo o laudo dos Bombeiros, em informação amplamente divulgada pela mídia – e julgada pela imprensa marrom -, alguns meninos que estavam consumindo drogas brincavam com palitos de fósforos em uma das casas da “parte de trás”, “lá pra banda do Onorato”. Mas nem todos os moradores acreditam nesta versão ou duvidam dos nomes dos culpados. Como a grande maioria das residências era estruturada em madeira, e à tarde o vento perto da orla sopra forte, o fogo consumiu os mais de 26 mil metros quadrados em torno de 2h30. No entanto os bombeiros lutaram contra o fogo até mais de 23h. No outro dia visitei o local e a fumaça ainda saía das cinzas.

Em torno de 22h as pessoas que perderam suas casas e suas roupas, e que não tinham parentes próximos que os acolhessem, começaram a ser encaminhados para abrigos, que de forma muito rápida foram agilizados. Havia um central, no Ginásio Avertino Ramos, o maior de todos, localizado no centro e bem próximo ao local do incêndio; uma escola próxima ao ginásio apenas recebia donativos; e havia duas escolas grandes no Bairro, que pararam com as aulas para transformar as salas em quartos coletivos: A Maestro Miguel e a Mario Andreazzi.

Como afirma Turner (1974, p.161), os dramas sociais podem abranger tanto sujeitos de um grupo como

⁷ Depois se descobriu que a maioria dos moradores foram saqueados ao retirar seus pertences de casa. Os saques eram feitos, segundo eles, por alguns moradores do mesmo lugar. Ambas as falas estão registradas no diário de campo de 28 de outubro de 2013.

peças com posição mais ou menos relevante e que podem estar vinculadas a questões de parentesco, como foi o caso na Baixada, em que se afetaram moradores da “parte da frente”, formada em torno de cinco famílias grandes e da “parte de trás”, constituída de muitas famílias. As cláusulas seguidas por uma comunidade mantém o grupo, porque seguem regras de interesses que se equivalem e proporcionam um equilíbrio, mesmo que aparente, entre eles. Mas quando há uma ruptura todos se esforçam para restabelecer a suposta harmonia do grupo.

No caso da Baixada Perpétuo Socorro a ruptura é causada pela fatalidade do incêndio, resultado das escassas condições do lugar; mas que se forem refletidas de modo profundo e histórico, se chegará à ocupação de terras da união, à omissão do Estado em permitir habitação em terras de preservação ambiental e em não observar as condições de vida nestas áreas habitadas. Governos estadual e municipal apenas faziam reparos em pontes e pisavam em ovos com a população desses locais para não perder a imensa quantidade de votos que todos os moradores lhes proporcionavam nas eleições.

“Vamos voltar a invadir”: A crise e a sua conformação

Ainda na noite do incêndio os moradores foram levados para os abrigos. Eles permaneciam estupefatos, pareciam perdidos, assustados. Pegavam uma roupa doada, deitavam em colchões do exército, tentavam falar com parentes. Mas no outro dia se iniciou um período de expectativas, medos, revoltas, boatos e preocupações.

Todas as pessoas com quem eu conversava me diziam a mesma coisa: “agora vamos esperar o que vai acontecer”, “estamos aguardando para ver o que o governo vai dizer”, “tomara que o governo nos dê uma casinha”, “a senhora é do governo??”, “Vamos escutar! Agora eles vão falar no microfone!”. Todas as pessoas afetadas foram dispersas pelos abrigos na cidade, de forma aleatória; logo não necessariamente os grupos que eram próximos na baixada estavam em contato nos abrigos. Todas tinham uma expectativa muito grande em receber uma ajuda do governo. E enquanto o governo não trazia informações concretas, as fofocas se intensificavam, como a que ocorreu em torno dos culpados – e na busca para encontrá-los - do incêndio. Diz o laudo da Polícia Civil e dos Bombeiros do Estado do Amapá que havia quatro jovens consumindo drogas e que um dos fósforos teria iniciado o fogo. Alguns moradores discordavam desta versão. A fofoca agitou os abrigos. Os da “parte da frente” não sabiam direito como havia começado o fogo, mas concordavam com o laudo. Estes comentários fizeram com que os da “parte de trás” – que são em número muito maior - divergissem sobre os culpados, o que causou uma desunião neste grupo.

Neste período inicial da crise ocorreram várias outras fofocas e boatos, originando o que Turner chama de período de “liminaridade” (1972 e 1974b), de mudança entre o local e o estilo de vida dos moradores e o processo transitório ao futuro próximo. É um momento propício a condutas e atitudes conflitantes, de tensões que no dia a dia ficam encobertas. As fofocas e boatos, além dos culpados do incêndio, giravam em torno de como “tem gente que não está aqui, mas está com nome na lista das casas”, “Olha ali.... até ontem andava de shortinho, agora tá aí, andando de saião”, se referindo às doações que chegavam nas escolas. Mas também havia boatos maiores, como: “o governo tá querendo mandar a gente lá pro Bairro Ipê e Açai.... mas a gente não quer ir pra longe não. Queremos ficar aqui no bairro, no centro”, “não vou morar longe não. Vamos voltar a invadir aqui”, “tão querendo fazer uma praça no lugar da baixada, mas vai servir só pra malandro fumar droga”, “aqui nós estamos no centro! Vamos ficar aqui!”, “se continuar com

essa história, vou ligar para os meninos do presídio e eles vão tocar o terror”.

No final da semana os governos municipal e estadual acordaram que os moradores receberiam um aluguel social no valor de R\$350,00 até receberem as moradias populares que ficariam prontas até fevereiro ou março de 2014 nos bairros Açaí e Ipê, localizados na saída da cidade pela Zona Norte, ou seja, para eles muito longe do bairro em que eles estavam. Após esta definição, os moradores esperaram a liberação do dinheiro do aluguel, procuraram casas neste valor e mudaram-se com a família. Poucas famílias conseguiram permanecer no bairro. A maioria que alugou imóveis nas redondezas pertencia à antiga “parte da frente”, e os demais conseguiram alugar pequenas casas em outros locais da cidade, sobretudo outras áreas de ressaca (os aluguéis dos imóveis estão muito caros em Macapá. A maioria das famílias, com os R\$350,00 conseguiram alugar casas em outras Baixadas, uma vez que foi proibido que as famílias juntassem os alugueis sociais para alugar um imóvel maior que coubesse a 10, 15 pessoas. Então pequenos núcleos precisavam alugar casas exatamente no valor recebido pelo governo).

Para Turner, a crise esmiúça os comportamentos e as lutas dentro do mesmo grupo, e tem disposição a elevar-se durante o processo. É exatamente o que ainda acontece entre as pessoas que residiam na Baixada Perpétuo Socorro. A crise deste processo perdura desde o dia 24 de outubro de 2013 e tinha o prazo para terminar em junho de 2014, no entanto, a crise não findou para todos, porque algumas famílias ainda não receberam as suas casas oriundas do governo e os aluguéis sociais geralmente atrasam. Neste caso há uma variação para a intensidade da crise, mas até agora seu ápice foi em fevereiro de 2014 quando mudanças foram anunciadas. Foi neste momento que parte do grupo se uniu para protagonizar as alianças e negociações. O ocorrido foi que, logo após o incêndio, prefeitura e governo fizeram algumas promessas àquele grupo: Lhes dariam um aluguel social no valor de R\$350,00 e uma cesta básica no Natal e sempre que fosse possível. E em fevereiro de 2014 a Prefeitura Municipal e o governo do estado lhes entregariam os apartamentos populares prontos para moradia. A prefeitura ficou responsável pelo término da construção dos apartamentos no bairro Ipê (100 moradias) e governo do estado terminaria os imóveis no Bairro Açaí. Ambos os bairros estão localizados no final norte da cidade e os dois empreendimentos, no momento do incêndio, já estavam sendo construídos a todo o vapor. Tinham a finalidade de serem sorteados entre a população de baixa renda do município.

A crise aumentou porque os aluguéis sociais começaram a atrasar para algumas famílias, em até dois meses. A cesta básica de Natal foi concedida a pouquíssimas famílias, e somente aquelas “de certas condições”, como diz dona Maria de Jesus. Outras cestas básicas jamais foram entregues. Fevereiro de 2014 chegou e somente os apartamentos no Bairro Ipê foram finalizados. No dia 12 de fevereiro aconteceria o sorteio das casas na Caixa Econômica, no entanto o mesmo foi cancelado. Diomira, uma das ex-moradoras, me mandou uma mensagem: “Não teve o sorteio! Nos mentiram de novo!”. Os moradores, através de seu porta-voz, seu Barreto, iniciaram uma pressão sobre os órgãos públicos. O grupo estava preocupado com relação ao sorteio dos nomes que iriam para o empreendimento finalizado e temendo ter que esperar o empreendimento do governo, sem o auxílio do aluguel social – este com data para terminar em abril – e sem as cestas básicas.

Para isso foi realizada uma reunião no dia 24 de fevereiro de 2014, terça-feira, na Associação dos Pescadores no Bairro Perpétuo Socorro em frente à Orla do Rio Amazonas. A reunião, que estava marcada para às 15h iniciou depois de 16h. Na mesa de negociações, como as principais unidades envolvidas no acontecimento,

estavam presentes o seu Barreto, representante dos moradores, e representantes do governo do Estado e da Defesa Civil. Entre o grupo de ex-moradores a participação se consolidava em torno de duzentas pessoas. Os representantes da prefeitura ficaram isentos porque haviam cumprido a sua tarefa de finalizar o conjunto habitacional (faltava o sorteio das casas). O Ministério Público não compareceu. Na análise da situação social fica claro o embate político. Num período pré-eleições, em que a prefeitura cumpriu sua promessa, o governo do Estado precisava participar da mesa de negociações. Os representantes do governo sabiam que teriam uma tarde muito difícil na reunião, por conta do problema em si, da dificuldade e interesse em resolvê-los e sobretudo por avistar um período eleitoral nos próximos meses. O governo, como poder dominante, autoridade máxima de subsídio e sobretudo de força e superioridade, que pode nutrir, paralisar ou apaziguar conflitos, pela primeira vez não se sentia confiante nem no poder. Porque não estavam em seu território.

Quando o representante da Defesa Civil iniciou a sua fala no microfone, não dava para o entender, porque a acústica do lugar era terrível e havia muita conversa paralela. Os moradores conversavam entre eles, se abanavam com panos e folhetos para tentar dissipar o calor. O engenheiro, que era o representante da defesa Civil, dizia querer ajudar o grupo, mas sempre que falava era muito vaiado. Por inúmeras vezes os representantes batiam em um sininho em cima da mesa para pedir “ordem”. Um ato de ingenuidade dos representantes governamentais, pois ali eles não estavam no comando. A ordem da hierarquia, pelo menos por uma tarde, havia mudado.

A grande indagação entre os moradores – que não estavam organizados para se manifestar – era de que não teriam onde morar nem o que comer, já que um conjunto habitacional não ficou pronto e estavam atrasados os aluguéis sociais e as cestas básicas. Então, um grupo de moradores queria voltar a ocupar a área da baixada, que está completamente isolada pela defesa civil. Durante a reunião, o engenheiro – cujo nome não foi dito e nem se teve acesso a ele para perguntar – explicou que a área de ressaca em que eles moravam está isolada porque além de ser local de proteção ambiental neste momento se ratifica em uma área de risco. Afirmava enfaticamente que os moradores não poderiam voltar àquele lugar. E os moradores o vaiavam e algumas pessoas gritavam.

Os moradores questionavam quanto tempo as casas levariam para ser finalizadas. No momento da reunião os representantes do Governo diziam que assim que tivessem a informação lhes repassariam. Esta incerteza gerou uma tensão muito grande na reunião, as pessoas afetadas pelo o incêndio já estavam sem paciência para as indefinições governamentais. Estavam tensas porque estavam humilhadas, abandonadas, sem casa, sem comida, sem dinheiro. Não lhes restava mais nada a não ser brigar pela casa. Por isso as vaias e a falta de paciência. Todos, ali, estavam no limite do sofrimento. As mães sustentavam um estado de agonia pelos seus filhos, não sabiam a hora que poderiam dar-lhes comida e uma cama. Muitos homens bebiam arrasados, com a noção de pertencimento dilacerada. No outro dia lhes foi dito que o conjunto habitacional seria entregue em junho de 2014. Outro questionamento era se eles continuariam a receber, de forma regular e sem atrasos, os aluguéis sociais e as cestas básicas até que lhes fossem entregues os apartamentos. Em todos os momentos, exceto o representante da defesa civil, todos os demais representantes saíram pela tangente – obviamente já pensando nas eleições para o governo do estado que acontecem em outubro de 2014. O povo ria, escarnecia e determinadas mulheres gritavam. Foi um momento de união do grupo que compartilhou uma experiência que os dilacerou, e exigiam a resolução dos conflitos. Fazer a reunião em sua própria sede, na Associação dos Pescadores

do bairro Perpétuo Socorro, reverteu a hierarquia. Ali, quem mandava era eles. Eles sabiam que os representantes do governo estavam ali para uma obrigação, acuados porque sabiam se suas falhas. E com medo de cada palavra que dissessem, pensando nas eleições de outubro. Era este, portanto, o momento das pessoas que viviam a fase da liminaridade transpor as dificuldades e fortalecer o grupo. A coletividade ganhou força, assumiu o controle do assunto em pauta, no sentido de tornar possível a retomada da casa, do lar, do seu espaço e lugar, de seu pertencimento de moradia.

Enquanto eu assistia aos acontecimentos, chegou uma equipe do programa policial Rota 16. O repórter e o cinegrafista foram muito observados. As pessoas iam conversar com eles, os chamavam pelo nome, queriam dar entrevistas e se sentiam muito valorizadas quando isto acontecia. Depois das explicações das autoridades, muitos moradores fizeram fila para fazer perguntas aos representantes dos governos e se irritavam com a demora das respostas, revirando os olhos para cima, rindo e dizendo para as autoridades que queriam falar. É preciso enfatizar que a estrutura organizacional da Baixada Perpétuo Socorro, vigente até o dia do incêndio – e obviamente sem generalizações –, era fundamentada na informalidade, da vida nas fronteiras entre legal/ilegal, ocupação/emprego/desemprego, no consumo de alimentos baratos e no estilo de vida “sumano”⁸ de ser. Desta forma, a população das áreas de Baixada não se prende a horários, hierarquias governamentais e não se submete a regras.

No final da reunião se apresentaram mais oito moradores voluntários para fazer parte da comissão dos moradores até então formada por seu Barreto e mais duas pessoas. A missão do grupo, de acordo com as orientações do engenheiro da Defesa Civil, era apresentar um pedido ao Ministério Público Federal para uma audiência. Eles foram instruídos a agendar um encontro com a secretaria de assuntos Institucionais, através de seu secretário para verificar a situação dos moradores. Caso contrário ocorreria uma ação judiciária. No final da reunião menos da metade dos moradores permanecia no local.

É necessário enfatizar que a natureza e o momento dos atores envolvidos no processo, no que diz respeito ao ápice da crise, pode variar de pessoa para pessoa. Para algumas, a crise maior foi ficar em abrigos e ter de comer sempre as mesmas comidas entregues pelo governo; para outros foi a falta do aluguel social e das cestas básicas; e para outras tantas pessoas o auge foi não ter sido sorteado para receber a moradia. Já as estratégias dos ex-moradores para agilizar a situação é criticar políticos na mídia na iminência das eleições, ameaçar invasões e também “colocar o governo na justiça”. Já os órgãos governamentais usavam a estratégia de divulgar amplamente em todos os meios de comunicação a doação dos conjuntos habitacionais para a população e de auxiliar a todos através de cestas básicas e aluguel social.

A chegada do lar: Ação reparadora e espera do desfecho

Na sexta-feira, 28 de fevereiro de 2014, se iniciou a terceira fase do drama social elaborado por Turner, no que se relaciona aos mecanismos de ajustes e reparações que buscam diminuir os efeitos da ruptura. Para isso, foram acionados mecanismos de natureza informal, como os rituais públicos das reuniões e protestos; e da natureza formal, como o auxílio do Ministério Público Estadual para o acompanhamento dos ex-moradores no sentido de atenuar a crise e a revolta; e o trabalho da Caixa Econômica Federal

⁸ Canção amapaense “Vida Boa”, escrita por Zé Miguel e Joãozinho Gomes, que fala do estilo “sumano” do amapaense, que é levar a vida “assim devagar/ precisa mais nada não para atrapalhar/ basta o céu, o sol, o rio e o ar./ E um pirão de açaí com tamuatá”. Na estrofe principal da música, conhecidíssima no Amapá, Zé Miguel, o intérprete principal da música, canta: “Que vida ao sumano/ nós não tem nem que fazer planos/ e assim vão passando os anos/ Eita! Que vida boa”.

que sorteou os nomes das pessoas que receberiam as suas casas no loteamento do Bairro Ipê, finalizados pela Prefeitura Municipal de Macapá. E assim que apresentaram os papéis, esses moradores já puderam se mudar para as suas novas casas. A família de dona Maria de Jesus foi uma das contempladas. Eles conseguiram três casas no local, uma vez que cada filho tem uma família formada (e cada um deles tinha a sua casa na Baixada). A mudança de parte deles ocorreu no dia 13 de março de 2014. Uma média de 100 famílias foram contempladas pelos imóveis e até o dia 17 de março de 2014 ainda estavam em processo de mudança. Das outras 150 famílias mais da metade delas entrou no conjunto Macapaba até dezembro de 2014, o restante das famílias ainda aguarda a sua residência (são 150 famílias mas a oferta foi de 262 casas, justamente porque na Baixada, em uma casa, moravam de 10 a 16 pessoas que totalizavam até 3 famílias, e as casas dos conjuntos são muito pequenas. Logo, foram disponibilizadas mais casas para cada núcleo familiar). Os aluguéis sociais atrasados foram pagos num primeiro momento, depois voltaram a atrasar.

Nesta terceira fase, de certa forma, os mecanismos reparadores manipulam a crise, numa falsa sensação de reestabelecimento da paz e da tranquilidade, uma vez que não se resolveu a situação para mais de 80 famílias, nem houve ação reparadora definitiva, que era para ter acontecido em junho de 2014, de acordo com a promessa do governo Estadual. No entanto, a finalização das obras no conjunto atrasaram e uma nova data foi marcada, para agosto de 2015.

Para que em agosto de 2015 possa haver um desfecho para os acontecimentos em torno à essa situação é necessário que o governo Estadual execute a entrega das habitações, num sentido de resgatar um sentimento de dignidade, tranquilidade, e, futuramente de pertencimento; já que o de identidade de “morador da Baixada Perpétuo Socorro” é impossível recuperar. No entanto, se as habitações não forem entregues, ou a ação reparadora continuará travada ou poderá ocorrer uma ruptura irreversível.

A situação dos ex-moradores continua a ser de inconstância e tensão. As famílias que ainda não foram para os conjuntos habitacionais estão desestruturadas e divididas em habitações distintas, e estão sem orçamento financeiro e trabalho. Irreversível é o sentimento de comunidade, já que as pessoas foram e serão encaminhadas para dois grandes loteamentos diferentes, porém não é irreversível a situação de habitação e territorialidade. A tendência, num caso como esse, de acordo com Turner (1974) é abandonar aquele grupo fechado, no caso da “parte da frente” e “parte de trás” para a formação de um novo e fechado grupo após a distribuição de todos os apartamentos; construindo um novo modo de vida inserido num sistema de regras e relações criadas por eles.

As várias extensões que compõem este drama social em questão são reveladas nas relações de ocupação e habitação, num sentido de fragilização da moradia e do *modus operandi* da vida cotidiana. O incêndio, apesar de ser um grande acidente, expõe o grave problema de habitação para a população de baixa renda em Macapá e exhibe a precariedade das políticas públicas para a diminuição dessas desigualdades⁹, que visivelmente privilegiam interesses políticos de um grupo distinto e pequeno de milionários¹⁰.

9 De acordo com o IBGE, censo de 2010, 45% da população de Macapá não tem nenhum tipo de rendimento. 40,2% tem renda de até dois salários mínimos, 19,54% da população tem renda de até um salário mínimo, 9,5% recebe de dois a cinco salários mínimos, 3,83% recebe de cinco a dez salários mínimos, 0,93% recebem mais de dez salários mínimos e 0,3% recebe acima de vinte salários mínimos.

10 De acordo com o jornal Diário do Amapá, de 11 de janeiro de 2014, o Estado do Amapá possui 182 milionários. Numa economia pautada no contracheque do funcionalismo público, o jornal estima que os milionários lucraram através de agiotagem ou corrupção do dinheiro público.

Considerações finais

A opção metodológica da noção de drama social, proposta por Victor Turner, possibilitou a reflexão dos acontecimentos envolvendo os moradores da Baixada Perpétuo Socorro e comportou a natureza dos liames edificados entre os moradores da “parte da frente” e da “parte de trás” da Baixada e das relações e dos conflitos destes com os próprios representantes dos governos estadual e municipal. Por meio de uma observação com intenções etnográficas, aliado ao método do drama social, se pode compreender interesses, estratégias e ações empreendidas pelos dois lados interessados nos acontecimentos. Também é preciso entender que para haver um desfecho é necessário que os ex-moradores da Baixada Perpétuo Socorro readquiram um espaço que possam chamar de “seu”, para que possam embrenhar num novo lar que crave na memória afetiva, para que além das feições políticas e territoriais possam considerar um ambiente de socialização, onde as famílias se sintam seguras e livres, protegidas e à vontade, como era o caso da “Baixada”. A ratificação da retomada pela terra e pela casa – que ainda falta para muitas famílias – será o fim do estado de liminaridade (Turner, 1974) e, possivelmente, resultará em compartilhamento de experiências e buscas de objetivos em comum.

O drama social apresentado revelou um momento de extrema tensão e tristeza para os moradores afetados pelo incêndio, porque, em razão de sua fragilidade econômica e social as pessoas passaram por um momento sem ter para onde ir, sem dinheiro, roupas, comida, casa e móveis. A incerteza do recomeço, para eles, era imensa e ainda é para mais de 80 famílias que ainda não foram direcionadas para os conjuntos habitacionais. Percebe-se uma morosidade por parte do governo Estadual, que ainda não finalizou os apartamentos e muitas vezes atrasou o aluguel social. A situação deste drama se intensificou quando o governador Camilo Capiberibe perdeu as eleições no Amapá para a oposição de Waldez Góes. Isto atrasou os trabalhos de finalização do empreendimento Macapaba nos seus últimos meses de governo e que agora também levam um certo tempo para reiniciar neste nova gestão. Enquanto isso os moradores sofrem sem conseguir pagar aluguel, moram em lugares alugados insalubres, sem saneamento básico, estão desempregados, sem sentimento de pertencimento de moradia, e na agonia da sobrevivência diária. Estão esquecidos pelas políticas públicas e sofrem com estigmatizações.

O drama social se intensifica neste caso porque a vontade dos moradores era permanecer no Bairro Perpétuo Socorro, seu lugar de pertencimento social e de moradia. Lá para eles era o lugar “do coração”, onde tudo ficava perto: posto de saúde, supermercado, escola, restaurante, feira do pescado, e os lugares para fazer um trabalho informal também era perto. Tudo era possível fazer a pé. Agora, para os moradores que já estão alocados nos conjuntos habitacionais, a dificuldade é se adaptar a distância de tudo. Eles moram num lugar que, comparado ao tempo e espaço da Baixada, é tudo distante. Para sair de casa é necessário andar de ônibus e ter o dinheiro da condução. Os demais moradores que ainda esperam suas casas também estão em bairros afastados, morando em baixadas com alugueis de R\$350,00.

Macapá ainda é uma cidade sem grandes divisões de classe no que diz respeito ao seu espaço. Não há bairros de elite ou de pobres. Mas futuramente esta situação ficará muito visível. É necessário enfatizar que os governos Municipal e Estadual, amparados pela vontade da classe média, começam a fazer conjuntos habitacionais há 20, 30 quilômetros do centro, como é o caso dos conjuntos habitacionais Macapaba e Mestre Oscar Santos, na lógica de que “lugar de rico, ou de gente decente é no centro” e “lugar de gente pobre, ou lugar de bandido é longe do centro”. Há uma polêmica grande em torno disso, embora as pessoas

neguem perante os meios de comunicação. Na perspectiva dos ex-habitantes, hoje, a volta da moradia na Baixada Perpétuo Socorro é uma utopia, pretendida em sua maioria por aqueles que viviam da ilegalidade como o tráfico de drogas. Estes não se cadastraram na Caixa Econômica Federal para a aquisição da casa própria e os vizinhos nunca mais os viram. Logo, a casa no conjunto habitacional é uma realidade e um direito, mas com um mínimo de certeza, respeito e reconhecimento.

Por enquanto, depois de um período de liminaridade (TURNER, 1974) – que para muitas famílias ainda continua -, ocorre a formação de novas redes de moradores em outras territorialidades que tomam como referência a memória do deslocamento forçado, onde se aprende a “se acostumar com o novo lugar”, “com o tempo vamos ter tudo aqui perto de novo”, “moramos lá há 30 anos, temos muita saudade daquele lugar, mas era uma bomba que podia estourar a qualquer momento”, “aqui a casa é nossa, podemos fazer um puxado”, “Esta casa tem escritura” e “eu acordo todo dia e olho para esta vista maravilhosa”. Segundo a maioria, “aqui agora é a nossa casa”. No entanto, estas famílias fazem parte de um grupo que continua a se movimentar e a se mobilizar na luta por melhores direitos básicos em suas formas de vivências.

Referências

CALVINO, Italo. **Cidades Invisíveis**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

ELIAS, Norbert; e SCOTSON, John. L.; **Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma comunidade**; tradução Vera Ribeiro; tradução do posfácio à edição alemã, Pedro Sússekind – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000, 224 p.

G1. **Bombeiros iniciam perícia para saber causas do incêndio no Amapá**. (www.g1.com.br/amapa) – Acesso em 24 de outubro de 2013, às 13h27.

RODRIGUES, Lea Carvalho. Dramas sociais como ferramenta metodológica e analítica no estudo de processos de mudanças contemporâneas. In: **Rituais, Dramas e Performance**. Fortaleza: Edições UFC, 2011.

TURNER, Victor. **Schism and continuity in na African Society**. Manchester University Press, 1972.

TURNER, Victor. **Dramas, fields and metaphors** – symbolic action in human society. EUA: Cornell University, 1974^a.

TURNER, Victor. **O processo ritual**. Petrópolis – Rio de Janeiro: Vozes, 1974b

TURNER, Victor. **By Means of Performance: intercultural studies of theatre and ritual**. Cambridge University Press: Richard Schechner and Willa Appel Edições, 1990.

OS BONS USOS DO PROFANO E O SAGRADO ECLESIÁSTICO: CONSIDERAÇÕES SOBRE AS PRÁTICAS MÁGICAS NA IGREJA MEDIEVAL.

Roni Tomazelli, UFES¹

Resumo: A suposta “vitória” do Cristianismo frente às crenças e tradições das antigas religiões politeístas, as quais nomeamos, grosso modo, *paganismo* não se mostrou tão efetiva quanto se objetivava. A continuidade de ritos e elementos de culto e adoração às deidades da natureza estiveram presentes ao longo de toda a Idade Média, em especial junto às populações iletradas do campo – em um ambiente hostil no qual as autoridades religiosas enfrentaram grandes dificuldades em exercer sua influência e domínio. Ademais, no cerne da própria hierarquia eclesiástica manifestavam-se díspares concepções sobre as reminiscências pagãs, visto que entre o alto e o baixo clero eram exercidos diferentes usos das práticas mágicas de acordo com as necessidades de interação com as populações recém (ou ainda a serem) cristianizadas. Na conjuntura de uma sociedade ainda profundamente marcada pela crença e temor do sobrenatural, como se apresentava o medieval cristão ocidental, a Igreja buscou adequar aspectos das antigas tradições pagãs à sua ortodoxia, ao passo que os elementos impassíveis de assimilação eram transportados à esfera de malignidade. A presente comunicação tem por objetivo evidenciar como tal confluência de representações entre o profano e o sagrado e sua adequação à doutrina eclesiástica propiciou a continuidade de uma série de elementos característicos das chamadas *superstições*, que ao fim do medieval seriam convertidos na perfídia da bruxaria.

Palavras-chave: Igreja, Idade Média, Práticas Mágicas, Profano e Sagrado.

Introdução

A Igreja medieval continuou a “dialogar” com as práticas mágicas, embora sempre buscando impor-se de alguma forma a elas, até os séculos XII e XIII. A afirmação do Cristianismo no ocidente foi acompanhada pelas tentativas de superação das tradições e crenças oriundas do paganismo, com variável intensidade e sucesso.²

Os múltiplos deuses do paganismo se contrapunham ao Deus único da religião revelada, o que incitava os apologistas e heresiarcas cristãos desde os primeiros séculos do Cristianismo a buscar demonstrar incessantemente sua origem sobrenatural e superior, e ao mesmo tempo formular explicações acerca das origens dos deuses pagãos, sobretudo, justificando as semelhanças entre as religiões. Ademais, no período medieval, os confrontos com os judeus e o Islã – autores de importantes obras sobre as religiões pagãs – viria a fomentar ainda mais o interesse e, por conseguinte, o conflito com os cultos politeístas.

Porém, como compreender o homem situado em um mundo carregado de valores religiosos? O período medieval é profundamente marcado pelo sentimento religioso em suas mais diversas acepções. Seja nas investidas cristãs contra o paganismo ou nas permanências deste junto à religião oficial, mesmo que sob a forma de sincretismos, o homem medieval permanece em constante interação com o plano mágico e sobrenatural.

Nesta perspectiva sobressaem dois elementos de grande relevância para o entendimento das relações estabelecidas e, por vezes, impostas entre as práticas mágicas e a Igreja medieval. São eles, as noções de *sagrado* e *profano*, cuja constante oposição revela-se como eixo central dos mecanismos de apropriação levados a cabo pelas autoridades eclesiásticas no intuito de ordenar a sociedade medieval segundo os preceitos doutrinários de sua ortodoxia.

1 Mestrando no Programa de Pós-Graduação em História Social das Relações Políticas da Universidade Federal do Espírito Santo, sob orientação do Prof. Dr. Sergio Alberto Feldman e fomento da CAPES. Contato: tomazelli.roni@hotmail.com.

2 Justificamos a utilização do termo “paganismo” e suas derivações devido à ausência de uma terminologia mais adequada e precisa aos referidos conteúdos. Os termos expressos não portam quaisquer sentidos pejorativos ou de inferioridade cultural.

Para fins de uma breve apreciação inicial dos conceitos supracitados, tomamos como base os argumentos do historiador das religiões Mircea Eliade (1992) em sua obra “*O profano e o sagrado*”, no intuito de compreender, ainda que superficialmente, os contornos gerais destes dois elementos basilares ao entendimento do fenômeno religioso no medievo cristão ocidental.

O profano e o sagrado

O mundo profano “dessacralizado” é algo muito recente na história das civilizações, haja vista que nas sociedades pré-modernas, o sagrado equivale ao poder. Diferente do homem moderno, para o homem “primitivo” um ato nunca é apenas fisiológico ou social. Constitui, antes de tudo, algo que é – ou pode vir a ser – sacramentado. O homem das sociedades tradicionais é o *homo religiosus*. Porém, seu comportamento se enquadra na esfera de comportamento geral do homem e pode ser estudado pelas mais diversas abordagens – sejam elas, antropológicas, filosóficas, fenomenológicas, psicológicas, históricas, sociológicas ou etnológicas.

Uma das formas de compreender a manifestação do sagrado seria considerar que ela se exprime sempre como uma realidade integralmente diferente das ditas realidades naturais. No entanto, para Mircea Eliade (1992), a complexidade do fenômeno do sagrado não está meramente relacionada a seus caracteres irracionais. No intuito de apreender sua totalidade, propõe, assim, uma primeira definição: o sagrado se opõe ao profano. É a partir dessa oposição que o homem toma conhecimento do sagrado. Para Eliade (1992), as hierofanias – a saber, as manifestações das realidades sagradas – podem ser *elementares*, como a sacralização de coisas e objetos, ou *supremas*, no caso a sacralização de indivíduos. Tais situações implicariam, pois, na manifestação de um elemento ou característica de “ordem superior” em componentes do mundo “natural”, “profano”.

Através da hierofania, a realidade imediata é transmutada em uma realidade sobrenatural e estes objetos acabam por revelar aspectos que transcendem sua natureza, apesar de continuarem a ser eles mesmos. Em outras palavras, Eliade (1992) considera que qualquer Natureza, por meio da experiência religiosa, está sujeita a desvelar uma sacralidade.

O próprio espaço, para o homem religioso, não constitui uma dimensão homogênea. Existem espaços sagrados e não sagrados. Em contrapartida, para a experiência profana, o espaço é homogêneo e neutro – sem qualquer diferenciação qualitativa. Neste sentido, a revelação do espaço sagrado permitiria a orientação e organização da vida entorno a um “ponto fixo” e, por consequência, anularia sua homogeneidade – em suma, fixa-se limites e estabelece-se a ordem. A consagração de um espaço equivale ao seu ordenamento. Ademais, os recintos sagrados são demarcados por inúmeros símbolos (e sinais) que fundamentam sua transcendência em detrimento dos lugares profanos. É o limiar desses espaços que efetuam a transição do mundo profano ao mundo sagrado. São as cidades santas, os santuários e os templos exemplos de espaços privilegiados de fixação da realidade e ligação com os planos superiores, segundo a experiência religiosa.

Tal como o espaço, como nos apresenta Eliade (1992), para o homem religioso, o tempo também não se apresenta como algo homogêneo e contínuo. Há o *tempo sagrado*, das festas sagradas – cujo caráter periódico (circular, reversível e recuperável) renova e enfatiza o sentimento religioso – e o *tempo profano*,

de duração temporal ordinária que, por sua fluidez, não pode ser retomado.

Magia e a Igreja medieval

Como observa britânico Keith Thomas (1991), em sua célebre obra *Religião e o Declínio da Magia*, as religiões ditas “primitivas” são, frequentemente, consideradas por seus adeptos como um meio sobrenatural de se obter controle sobre a vida material do homem. Inicialmente, o Cristianismo não constituía exceção. Em especial, as conversões eram, muitas vezes, acompanhadas pela ideia de que os conversos, para além da salvação, aderiam a uma espécie de “magia” – pois muito se acreditava nas práticas mágicas – mais potente. Os próprios apóstolos da Igreja em seus primórdios, relatava-se, operavam milagres e curas sobrenaturais. No entanto, as autoridades eclesiásticas medievais competiam com uma vasta gama de deidades pagãs cujos poderes sobrenaturais manifestavam-se em todas as esferas da vida cotidiana. Eram deuses da natureza que prestavam ao homem comum o auxílio necessário.

As crenças e práticas mágicas procedentes das antigas tradições pagãs, as quais a ortodoxia estabelecida pelo Cristianismo buscou obliterar, permaneceram justapostas à religião cristã de forma marginal. Todavia, não comportavam um sistema de crenças e ritos em oposição direta à doutrina oficial. Constituíam-se como conjunto de costumes e tradições características de um sentimento religioso diverso ao monoteísmo cristão. Ao longo do período medieval, estas mesmas manifestações de adoração aos elementos cósmicos e deuses da natureza foram gradualmente incorporadas, transformadas e dotadas de nova significação.

Os esforços da Igreja, cuja ortodoxia encontrava-se em pleno fortalecimento e expansão, em se impor sobre as reminiscências das religiões politeístas que subsistiam justapostas à religião oficial demonstravam o ideal de necessidade de sacralização de elementos do meio social a serem utilizados para pautar as condutas e comportamentos da coletividade. Como observa Eliade (1992),

Quando se trata de arrotear uma terra inculca ou de conquistas e ocupar um território já habitado por “outros” seres humanos, a tomada de posse ritual deve, de qualquer modo, repetir a cosmogonia. Porque, da perspectiva das sociedades arcaicas, tudo o que não é “o nosso mundo” não é ainda um “mundo”. Não se faz “nosso” um território senão “criando-o” de novo, quer dizer, consagrando-o (ELIADE, 1992, p. 22).

No contexto de difusão do Cristianismo, tal consagração não se restringia a meras acepções territoriais, como também abarcava as dimensões sociais/morais, culturais e religiosas. Era preciso delimitar espaços e cercear atitudes afim de ordenar e sacralizar a realidade à luz da verdadeira fé. Somente assim, os desígnios divinos poderiam ser disseminados efetivamente no seio da Crístandade. E na medida em que a supressão do paganismo não pudesse ser concretizada, fazia-se necessária sua assimilação e adequação ao sagrado eclesiástico.

O universo mágico sempre exerceu fascínio sobre a curiosidade natural do homem em desvendar o desconhecido, o maravilhoso.³ A sociedade medieval, ainda profundamente estruturada no estágio mágico, apresentava forte atração pelo extraordinário, pela tênue fronteira entre o natural e o sobrenatural que, segundo Jacques Le Goff (1989), o homem do medievo não distinguia efetivamente. Destarte, o maravilhoso

3 Segundo Jacques Le Goff (2006), podemos definir o “maravilhoso” como uma categoria, um tipo de realidade, no sentido de que “a Idade Média latina vê um conjunto, uma coleção de seres, fenômenos, objetos, possuindo todos a característica de serem surpreendentes, [...] e que podem estar associados quer ao domínio propriamente divino, [...] quer ao domínio natural, [...] quer ao domínio mágico, diabólico [...]” (LE GOFF, 2006, p. 106).

medieval também apresentava contradições inerentes a sua natureza. Engendrava as relações do homem com o divino e também com o maligno. Era difícil distinguir as maravilhas diabólicas das criações e obras de Deus, haja vista que os elementos que transcendiam ao natural podiam tratar-se de ilusões produzidas pelo Diabo a fim de confundir os homens (LE GOFF, 2006).

Nesta sociedade onde o visível e o invisível estavam em constante interação, o homem expressa a necessidade de ater-se àquilo que lhe oferecia conforto ao inexplicável. Aproximando-se do universo mágico, buscaram nas práticas mágicas respostas imediatas e saídas emergenciais às duras condições que lhe afligiam. Submerso um complexo conjunto de crenças e tradições reais ou imaginadas, tentava decifrar ambiente hostil que o cercava. O medo à morte e as tentativas de superação de sua realidade o levou a temer e, ao mesmo tempo, se utilizar das artes mágicas. “O sentimento religioso cristão e a magia convivem de perto em um espaço de adaptação dos sentimentos, especialmente o medo, e por vezes se confundem enquanto padrão de comportamento ou visão de mundo” (PORTELA, 2010, p. 2).

A “vitória” e expansão do Cristianismo no Ocidente e a destruição de templos e lugares pagãos não fez desaparecer, repentinamente, os ritos e tradições que caracterizavam o paganismo. Muitos foram incorporados sob formas sincréticas à tradição cristã, ao passo que outros impassíveis de assimilação foram transportados à esfera da malignidade. Muitas dessas crenças e tradições, em essência, relacionadas aos cultos de fertilidade e abundância das colheitas, estavam em constante transformação, deslocamento e recomposição, em função do ordenamento estabelecido pela Igreja (BASCHET, 2006). Em verdade, “a religiosidade popular, tal como se praticava nas sociedades ocidentais, apresentava muitos aspectos que já existiam no paganismo antigo, um paganismo que havia deixado marcas numerosas e profundas” (PÉREZ, 2010, p. 14, *tradução nossa*).⁴

É válido ressaltar que na Europa cristã medieval os praticantes das diferentes formas de magia também eram variados. Dentre eles encontramos monges, clérigos, médicos, parteiras, curandeiros populares e adivinhos sem preparação formal – indivíduos de diferentes esferas culturais e cujo nível de acesso ao conhecimento legado da Antiguidade manifestava-se de forma relativamente desigual. Kieckhefer (1992) argumenta que certas categorias mágicas não eram praticadas de forma universal, e que as mesmas sofreram inúmeras mudanças ao longo dos séculos. Todavia, isso não impedia a constante interação entre estes grupos.

Imersa na conjuntura da experiência religiosa, a existência humana encontra-se condicionada à comunicação permanente com a esfera do sagrado – um plano espiritual ou divino. Para a ortodoxia cristã medieval, essa comunicação do homem com o divino exigia, por excelência, a presença ou, em certos casos, ao menos aprovação das autoridades eclesiásticas. Estas eram encarregadas do papel de mediadores da relação do homem com Deus.

A Igreja medieval soube utilizar os milagres e curas “sobrenaturais” como eficazes instrumentos de conversão, uma vez que reforçavam a crença dos novos convertidos, ainda pouco integrados a sua doutrina, em seu poder de salvação. Nos séculos XII e XIII, as hagiografias abundavam de relatos dos feitos prodigiosos que eram atribuídos aos santos – os milagres, a predição do futuro, o controle e proteção

⁴ La religiosidad popular, tal como se practicaba en las sociedades occidentales, presentaba muchos aspectos que ya existían en el paganismo antiguo, un paganismo que había dejado huellas numerosas y profundas” (PÉREZ, 2010, p. 14).

contra calamidades naturais e alívio dos enfermos. Os santos eram considerados intercessores dos homens junto a Deus. Ademais, os lugares santos convertiam-se em centros de peregrinação. Às relíquias sagradas eram atribuídos os poderes de cura e proteção. E mesmo as imagens e representações dos santos eram consideradas dotadas de poderes miraculosos (THOMAS, 1991). Muitos destes santos e santas portavam características e atribuições que normalmente correspondiam a divindades pagãs.

Na mesma medida, a adoração dos santos integrava a própria estrutura social do medievo, tal como a influenciava. Não era incomum o fato de que os santos carregassem consigo o nome de um determinado lugar de culto ou de origem. As peregrinações traziam dinheiro às comunidades e os habitantes passavam, muitas vezes, a depender delas.

Como salienta Thomas (1991), os poderes atribuídos aos santos compunham apenas uma parcela do poder que a Igreja medieval dizia ser capaz de exercer na administração da graça divina. Na Alta Idade Média, desenvolvera inúmeras fórmulas de difusão das bênçãos de Deus sobre a esfera secular: o benzimento do corpo, da casa, do gado, da colheita, das embarcações, das ferramentas e de outros aspectos da vida cotidiana; bênçãos para duelos, viagens, batalhas e mudanças de residência; métodos de abençoar os doentes e animais, afastar tempestades e trazer a fecundidade.

Amuletos e talismãs, bênçãos, orações e exorcismos, para fins de cura e proteção, eram práticas frequentes e aconselhadas pela Igreja, desde que se adequassem ao sagrado eclesiástico. “Os teólogos sustentavam que não era superstição portar um pedaço de papel ou uma medalha com versículos dos evangelhos ou o sinal da cruz, desde que não se empregassem símbolos não cristãos” (THOMAS, 1991, p. 39). Observamos assim, que a estratégia utilizada pela Igreja na apropriação de determinados ritos e tradições das antigas religiões politeístas, acompanhava sempre a tentativa de separação entre as práticas lícitas e permitidas pela doutrina cristã das chamadas superstições, que deveriam ser evitadas a qualquer custo.

Considerações finais

O profano e o sagrado são duas modalidades de ser que se justapõem na realidade existencial dos homens, não constituindo apenas objetos de estudos históricos, sociológicos e etnológicos. Suas manifestações – as hierofanias – integram os campos material e imaterial, haja vista que compõem o conjunto dos usos e interesses das representações coletivas.

No contexto medieval, ambos os elementos foram utilizados pela Igreja como forma de superação ou, ao menos, adequação das reminiscências pagãs no seio da Cristandade. Deuses eram convertidos em santos, templos eram destruídos e sobre eles se erigiam igrejas e lugares de culto. As práticas mágicas das antigas religiões politeístas eram, na medida do possível, sincretizadas e incorporadas ao sagrado eclesiástico.

REFERÊNCIAS

- BASCHET, Jérôme. **A civilização feudal**: do ano mil à colonização da América. São Paulo: Globo, 2006.
- ELIADE, Mircea. **O profano e o sagrado**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

KIECKHEFER, Richard. La tradición común de la magia medieval. In: ___. **La magia en la Edad Media**. Barcelona: Crítica, 1992, p. 65-91.

LE GOFF, Jacques. Maravilhoso. In: LE GOFF, Jacques; SCHIMITT, Jean-Claude (Org.). **Dicionário temático do ocidente medieval** (volume 2). Bauru, SP: EDUSC, 2006, p. 105-120.

LE GOFF, Jacques. O homem medieval. In: LE GOFF, Jacques (dir.). **O homem medieval**. Lisboa: Editorial Presença, 1989, p. 9-30.

PÉREZ, Joseph. **Historia de la brujería en España**. Madrid: Espasa, 2010.

PORTELA, Ludimila N. S. Bruxas e feiticeiras: os limites entre religião e magia no ocidente europeu medieval. In: *Anais eletrônicos do VIII Encontro Regional de História da Anpuh/ES - História Política em Debate: Linguagens, conceitos, ideologias*. Vitória: UFES, 2010.

THOMAS, Keith. A magia na igreja medieval. In: ___. **Religião e o declínio da magia**: crenças populares na Inglaterra, séculos XVI e XVII. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 35-54.

Em terras brasileiras: famílias de imigrantes italianos territorializam no Espírito Santo e reterritorializam em Minas Gerais

Sandra Nicoli, UNIVALE¹

Resumo: Caracterizada por ser uma imigração familiar com a maior procedência vinda da região do Vêneto na Itália, a presença de imigrantes italianos no território brasileiro ocorreu em várias regiões. O atual Estado do Espírito Santo teve fundamental importância em relação à vinda de imigrantes para o Brasil, com destaque para os italianos. O projeto imigrantista para esse território geográfico era fundamentado na pequena propriedade familiar. Minas Gerais foi destino secundário dos imigrantes italianos. Este estudo analisa a territorialização das famílias de imigrantes italianos no Espírito Santo e a reterritorialização dessas e/ou de seus descendentes em Minas Gerais numa dimensão de mobilidade populacional. Colonizadas e povoadas por famílias de imigrantes italianos, as localidades de Alfredo Chaves e Castelo no Espírito Santo no final do século XIX e de Itueta e Santa Rita do Itueto em Minas Gerais no início do século XX, através das territorialidades estabelecidas por esses agentes sociais se transformaram em territórios “italianizados” a partir das relações sociais. Ao territorializarem-se ocorreu o movimento de reprodução das relações sociais originais e, ao se reterritorializarem houve uma reprodução de elementos. Para uma melhor compreensão desse fenômeno e a formação de territórios “italianizados”, trabalhamos com a memória dos descendentes dessas famílias de imigrantes italianos a partir dos relatos orais e da análise dos referenciais bibliográficos que abordam a temática. Nesse sentido, o estudo conclui que ao chegar às terras brasileiras, os imigrantes italianos buscavam manter sua italianidade através da reconstrução de hábitos e costumes, das festas e da ideia transmitida para os descendentes de que ser italiano/descendente é ser diferente dos brasileiros. Sendo assim, as famílias de imigrantes italianos, no processo de territorialização e reterritorialização, imprimiram marcas e deixaram vestígios no tempo e no espaço construindo “territórios italianizados” apropriados e dominados a partir das relações sociais estabelecidas.

Palavras-Chave: Imigração Italiana, Territorialização, Reterritorialização, Espírito Santo, Minas Gerais.

Introdução

Como mobilidade populacional, o fenômeno migratório não é um fenômeno recente. Os deslocamentos de populações sempre existiram na história da humanidade. As migrações internas e internacionais se constituem num elemento essencial, para compreensão da formação das sociedades e das identidades culturais. O Brasil, desde o século XVI, se estabeleceu como um importante cenário onde se processou de forma intensa o fenômeno das migrações internacionais.

No processo de colonização, visando à apropriação militar e econômica da terra, os portugueses tiveram destaque e exerceram sua territorialidade com mais vigor que outros grupos que se encontravam no novo território do Império português de além-mar. A história da imigração no Brasil inicia-se com esses europeus.

O início da produção agrícola em grande escala no Brasil deu origem à imigração forçada dos africanos. Com o tráfico negreiro, cerca de três milhões de africanos foram introduzidos no país no período entre 1550 e 1850. Essa migração esteve presente no desenvolvimento econômico brasileiro, tanto na agricultura praticada no período quanto na mineração do ouro, diamantes e outras pedras preciosas. Os africanos eram a força que movia as lavouras e as minas (CAMARGO, 1981).

¹ Mestre em Gestão Integrada do Território pela Universidade Vale do Rio Doce. Graduada em História na mesma Universidade. Correio Eletrônico: nicolinicoli@hotmail.com

A política imigratória², no Brasil, voltada para a colonização de terras públicas começou a ser delineada antes da Independência, quando foi assinado por D. João VI um decreto que viabilizou o acesso à terra para estrangeiros no regime de sesmarias³. O projeto imigrantista de colonização⁴ era baseado na pequena propriedade familiar (SEYFERTH, 2000). Afirma que *“tratava-se, portanto, de um sistema de povoamento de territórios considerados ‘vazios demográficos’, com o objetivo de promover uma agricultura baseada na pequena propriedade familiar”* (SEYFERTH, 2000, p. 309).

Nesse contexto, na segunda metade do século XIX, inicia-se em grande escala a imigração europeia, principalmente a italiana. As Províncias⁵ onde se situavam as grandes lavouras de café passaram a financiar a imigração da força de trabalho.

Santos (2010) destaca que a imigração transoceânica trouxe, para o continente americano, milhares de europeus de origem camponesa. A imigração europeia significou muito para o Brasil e, nesse sentido, a imigração italiana foi particularmente relevante (BONI, 1990).

Este estudo tem como objetivo analisar a territorialização das famílias de imigrantes italianos no Espírito Santo e a reterritorialização dessas e/ou de seus descendentes em Minas Gerais numa dimensão de mobilidade populacional.

Para uma melhor compreensão desse fenômeno e a formação de territórios “italianizados”, trabalhamos com a memória dos descendentes dessas famílias de imigrantes italianos a partir dos relatos orais⁶ e da análise dos referenciais bibliográficos que abordam a temática.

Destaca-se que as narrativas efetuadas por meio da metodologia da História Oral⁷ foram de fundamental importância. Tal metodologia permite o registro de práticas, costumes, identidades e tradições referentes à origem. Contribuindo assim, na compreensão do processo de adaptação e de integração das famílias de imigrantes italianos no novo ambiente (NICOLI, GENOVEZ e SIQUEIRA, 2013)

A imigração italiana no Brasil/Espírito Santo - Minas Gerais

2 Entende-se por política migratória toda política que, de forma direta e explícita, gera avaliações, objetivos e práticas relativas à contenção, geração, estímulo, direcionamento, ordenamento e acompanhamento de deslocamentos espaciais de população (VAINER, 2000).

3 O regime de Sesmarias foi um instituto jurídico português que normatizava a distribuição de terras destinadas à produção. No Brasil, o Estado português decidiu utilizar o sistema sesmarial no além-mar, com algumas adaptações. É na distribuição das terras que está a origem do sistema, ou seja, uma política de povoamento estendida nas colônias portuguesas. Sua principal função era estimular a produção. O proprietário deveria, como principal dever fertilizar a terra para a produção (SEYFERTH, 2000).

4 O governo imperial criou, em 1876, a Inspectoria Geral de Terras e Colonização, responsável pela definição de uma orientação unitária à introdução de imigrantes europeus no Brasil (DADALTO, 2009).

5 Destaca-se que até 1889 o regime governamental do Brasil era a Monarquia, assim, os atuais Estados brasileiros eram tidos como Províncias, com divisões diferentes das atuais. Somente a partir do regime republicano é que se pode falar Estado. A grande imigração iniciou-se ainda no período imperial e continuou nos primeiros anos da República.

6 Este estudo faz parte da pesquisa de mestrado intitulada: *“//Emigração em Itueta e Santa Rita do Itueto – A chegada dos nonos e a partida de seus descendentes para o norte da Itália”*. Assim, o campo de trabalho foi em Minas Gerais e, portanto, os relatos foram colhidos em Minas. Destaca-se que as lembranças se entrecruzam entre o cotidiano em Minas e Espírito Santo, pois as narrativas intercalam as memórias dos descendentes, dos pais, avós e bisavôs.

7 Esta é uma metodologia de pesquisa de constituição de fontes para o estudo da história contemporânea surgida em meados do século XX e consiste na realização de entrevistas gravadas com indivíduos que participaram de, ou testemunharam, acontecimentos e conjunturas do passado e do presente. Ressaltamos que a fonte oral, além de coletada, deve ser interpretada e analisada cuidadosamente e que, em função de sua natureza diversificada e estreitamente vinculada ao cotidiano, favorece uma pesquisa com espaço para falas de sujeitos, em geral, anônimos (SILVEIRA, 2007, p. 03).

A imigração italiana para o Brasil, segundo Trento (1989), teve início a partir dos anos de 1870, transformando-se em um fenômeno de massa anos depois. Os italianos que chegaram ao Brasil deixaram para trás a paisagem do Vêneto, da Lombardia, da Toscana, do Trentino e de outras regiões da Itália junto com suas lembranças e suas raízes, para iniciar uma nova vida em terras brasileiras. Segundo Bassanezi (1995) a corrente imigratória italiana, no Brasil, revelou as seguintes especificidades: houve o predomínio da imigração familiar e a região do Vêneto foi a que mais forneceu imigrantes.

Confirmando que a origem dos italianos que chegaram ao Brasil era principalmente da região do Vêneto, Alvim (2000) assinala que foi da Itália setentrional o ponto de partida da maioria deles.

A região vêneta forneceu, entre 1870 e 1920, 30% do total de emigrados italianos para o Brasil, transformando o País em praticamente o único da América a receber vênets nesse período [...] o tipo de imigrante que aqui aportou [...] saem, sobretudo do Vêneto, famílias que pertenciam ao universo dos meeiros, dos pequenos proprietários e arrendatários. [...]. Essas famílias eram formadas por 12 ou até 15 elementos ao todo, normalmente com dois ou três homens e suas respectivas mulheres e filhos. Traziam como hábito, [...] o de trabalhar juntos a terra que lhes pertencia; [...]. A saída ocorreu somente quando suas propriedades não ofereceram mais recursos para a sobrevivência do grupo (ALVIM, 2000, p. 386).

Os camponeses vênets viam na “América” a grande oportunidade para possuírem suas terras, produzirem e melhorarem suas condições de vida.

Para os vênets, o principal fator de atração do Brasil era a possibilidade de serem proprietários de seu pedaço de terra. A posse da terra era um sonho que representava o prêmio dos esforços de todo o trabalho executado, de possibilidade de ascensão social ou até de segurança econômica (DADALTO, 2009, p. 30).

A presença de imigrantes italianos no território brasileiro ocorreu em várias regiões, contudo as regiões brasileiras Sul e Sudeste contaram com uma intensa presença de imigrantes europeus, em especial os italianos. No Sul, a corrente migratória foi notória devido à concentração em colônias cuja produção agrícola foi importante fonte de abastecimento do mercado brasileiro. A região Sudeste também teve um grande destaque em relação à imigração italiana e foi a que recebeu a maioria dos imigrantes.

O atual Estado do Espírito Santo teve fundamental importância em relação à vinda de imigrantes para o Brasil, em especial os italianos. Levas expressivas de imigrantes italianos desembarcaram no porto de Vitória, capital do Espírito Santo, no final do século XIX e início do século XX, sendo direcionadas ao interior do Estado, que abriga uma das maiores colônias italianas do Brasil. Segundo Busatto (1990) a quantidade de imigrantes europeus que ingressou no Estado foi pequena, se comparada aos demais Estados brasileiros receptores. Porém, a introdução do imigrante europeu, em especial os italianos, se deu de forma marcante.

Busatto (1990) realça que a imigração italiana para o Espírito Santo, num primeiro momento, foi um acontecimento insignificante, mas rapidamente tomou tal expressão que ignorar qualquer um dos seus aspectos é ignorar o destino coletivo do território espírito-santense. Afirma ainda que “*nenhum outro Estado teve seu território tão densamente ocupado por colonos de origem italiana como o Espírito Santo*” (BUSATTO, 1990, p. 241).

A imigração para o território espírito-santense era peça da estratégia governamental para promover o povoamento e expandir a fronteira agrícola, por meio da produção de riquezas. Assim, o projeto imigrantista

era baseado na pequena propriedade familiar (DADALTO, 2009). Nesse propósito, as famílias de imigrantes italianos que chegaram ao Estado eram, em sua maioria, camponeses provenientes da região do Vêneto. Bussola (1990, p. 270) informa que *“os primeiros imigrantes italianos chegaram ao Estado na segunda metade do século XIX e foram logo enviados para o interior a fim de desbravá-lo e colonizá-lo”*.

Diferentemente de seus Estados vizinhos (São Paulo, Espírito Santo e Rio de Janeiro) que receberam os italianos em seus portos marítimos, Minas Gerais foi destino secundário dos imigrantes. Os italianos, que se destinaram para Minas, em sua maioria, já possuíam experiência imigratória em um dos outros três Estados da região sudeste do Brasil (NICOLI, GENOVEZ e SIQUEIRA, 2013).

Segundo Monteiro (1994), o fluxo de estrangeiros de maior intensidade em Minas Gerais⁸ foi dos italianos. Mesmo que o Estado de Minas não tenha tido grande destaque em relação à imigração europeia – os italianos se sobressaíram nesse Estado. A autora explica que apesar da presença de estrangeiros, Minas Gerais ainda tinha preferência pelo trabalhador nacional.

Anastásia (1990) chama a atenção para a política de introdução de imigrantes em Minas Gerais destinados à lavoura particular, ao povoamento de terras devolutas ou aos núcleos coloniais. Segundo a autora, essa política imigratória, tímida e retraída, não se restringia apenas ao imigrante estrangeiro, pois Minas Gerais não podia, tendo em vista o pequeno fluxo de imigrantes estrangeiros, abstrair-se do trabalhador nacional. Em relação a outras nacionalidades, justifica-se, segundo a autora, ser a imigração italiana a que oferecia mais facilidade ao pronto suprimento de trabalhadores que o Estado demandava. Destaca-se que, embora preponderante, a imigração italiana em Minas se fez com números modestos.

Pode-se perceber que há dois perfis de imigrantes italianos em Minas. Num primeiro perfil, podemos destacar os comerciantes e profissionais especializados direcionados para os centros urbanos; no segundo, os colonos agricultores direcionados para as zonas rurais (NICOLI, GENOVEZ e SIQUEIRA, 2013).

Nesse sentido, analisaremos a territorialização e a reterritorialização das famílias de imigrantes italianos em terras brasileiras, mais especificamente em Alfredo Chaves e Castelo no Espírito Santo no final do século XIX e, Itueta e Santa Rita do Itueto em Minas Gerais no início do século XX. Tais localidades contaram com a presença de origem italiana em seu território geográfico e se transformaram em “territórios italianizados” a partir das relações estabelecidas.

Revelando as localidades em estudo

Para uma melhor compreensão do campo em estudo, a seguir, de forma sucinta, serão apresentadas as localidades que foram pontos de chegada de famílias de imigrantes italianos, provenientes da região do Vêneto, na Itália, a partir da segunda metade do século XIX e início do século XX. Destaca-se que as localidades são tipicamente rurais, prevalecendo propriedades de caráter familiar. A base econômica está fundamentada na agricultura. A produção cafeeira e a pecuária leiteira constituem as principais atividades econômicas dessas localidades. Enfatiza-se que a configuração social do território foi marcada pela

⁸ Indiscutivelmente, foi a corrente italiana preponderante na imigração para Minas Gerais. Entre 1894 e 1901, dos 52.582 imigrantes que entraram no Estado, 47.096 (89,5%) eram italianos (ANASTÁSIA, 1990).

pequena propriedade rural e pela cultura cafeeira conforme enfatizou Nicoli (2014).

A título de localização, pode-se visualizar, na figura 01, as localidades de Alfredo Chaves e Castelo no sul Espírito Santo e, de Itueta e Santa Rita do Itueto no leste de Minas Gerais. Destaca-se, no entanto, que no momento histórico analisado, a delimitação geográfica não possuía os contornos atuais.

A região⁹ de Alfredo Chaves teve seu território ocupado por famílias de imigrantes italianos vindas da região do vêneto, no norte da Itália, a partir de 1878. A partir da chegada desses imigrantes, a região foi tomando novos contornos com a ocupação e cultivo do solo pelas novas famílias.

Nesse contexto, os imigrantes italianos que foram direcionados para a região de Alfredo Chaves colonizaram e povoaram a região. Após um período de crescimento populacional e desenvolvimento econômico nessas terras, ocorreu a necessidade de aumentar a produção agrícola e o desenvolvimento da pequena propriedade familiar. Muitas famílias de imigrantes italianos e descendentes optaram por migrar para outras localidades, diante de um cenário que impossibilitava-os de garantir o sustento das novas famílias, constituídas com os casamentos dos filhos, a partir da pequena propriedade familiar (NICOLI e SIQUEIRA, 2012).

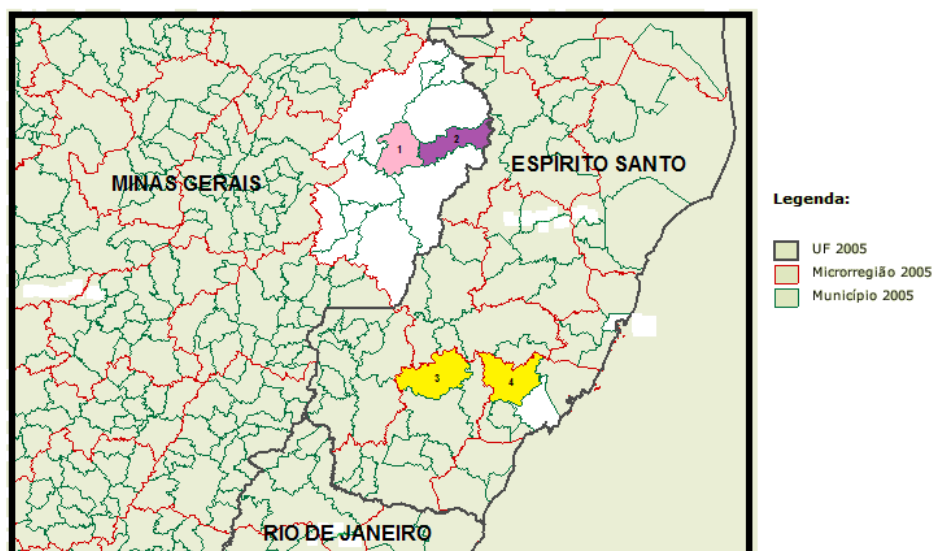


Figura 01: Espírito Santo e Minas Gerais - Pontos de chegada.

Fonte: Elaboração Mauro Augusto dos Santos. Base de dados cartográficos: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). Relação dos municípios: 1. Santa Rita do Itueto; 2. Itueta; 3. Castelo; 4. Alfredo Chaves.

Desse modo, diversas famílias de origem italiana se direcionam para outras terras do próprio Estado do Espírito Santo. Entre as localidades escolhidas pelos filhos dos imigrantes está a região de Castelo. O povoamento dessa região contou com a participação das famílias de imigrantes italianos a partir dos anos de 1890. Destaca-se que os colonos eram agricultores vindos do norte da Itália e de outras regiões do Espírito Santo, em especial os já estabelecidos na região de Alfredo Chaves (CASAGRANDE e BARBIERO, 2012).

E novamente diante da necessidade de outras terras para as novas famílias constituídas, uma das opções

⁹ Por compreender que no momento da chegada dos imigrantes italianos e/ou seus descendentes, o território geográfico do Espírito Santo e Minas Gerais não contavam com uma divisão geográfica tão organizada como atualmente, falamos região e não município, pois no momento de chegada dessas famílias as delimitações das porções geográficas eram enormes, muito diferentes da delimitação atual.

foi à migração para as terras mineiras localizadas próximas à divisa¹⁰ interestadual de Minas Gerais e Espírito Santo. As novas famílias constituídas pelos filhos dos imigrantes estabelecidos no interior do Espírito Santo (Alfredo Chaves e Castelo) optaram por migrar, quando suas pequenas propriedades já não ofereciam mais condições para o sustento da família.

A chegada à região de Itueta e Santa Rita do Itueto aconteceu a partir de 1920, promovendo uma nova configuração ao território, inserindo novas técnicas de manejo da terra e novos costumes. Os imigrantes¹¹ eram provenientes do Norte da Itália; quanto aos descendentes, eram nascidos no Espírito Santo, em sua maioria (NICOLI, 2014).

Segundo Rezende e Álvares (2009) o Vale do Rio Doce participou do movimento de imigração de europeus mais tardiamente, quando o interesse governamental pelo povoamento da região abriu caminho aos colonos fixados nas áreas montanhosas do Espírito Santo.

Destaca-se que foi na persistência de concretizarem seus sonhos de aquisição de um pedaço de terra para a sobrevivência da família que os imigrantes italianos e seus descendentes rumaram para novas terras espírito-santenses e mineiras. Realça-se a importância do papel das redes de informação no processo de tomada de decisão por migrar.

Podemos afirmar que colonizadas e povoadas por famílias de imigrantes italianos, as localidades de Alfredo Chaves e Castelo no Espírito Santo no final do século XIX e de Itueta e Santa Rita do Itueto em Minas Gerais no início do século XX, através das territorialidades estabelecidas por esses agentes sociais se transformaram em territórios “italianizados” a partir das relações sociais. Ao territorializarem-se ocorreu o movimento de reprodução das relações sociais originais e, ao se reterritorializarem houve uma reprodução de elementos.

A territorialização em terras espírito-santenses e a reterritorialização nas terras mineiras

É fundamental compreender os referenciais teóricos que sustentaram a análise do estudo proposto. Os conceitos de território e territorialidades, os processos de territorialização, desterritorialização e reterritorialização serão apresentados sucintamente para uma melhor compreensão do movimento migratório ocorrido nessas localidades.

Em Saquet (2006, p.83), deparamos com o seguinte argumento:

[...] o território significa heterogeneidade e *traços comuns*, apropriação e dominação historicamente condicionadas; é produto e condição histórica [...]. É espaço de moradia, de produção de serviços, de mobilidade, de desorganização, de arte, de sonhos, enfim, de vida (objetiva e subjetivamente). O território é processual e relacional, (i)material, com diversidade e unidade, concomitantemente.

Desse modo, no território as relações sociais se materializam e se reproduzem em movimentos desiguais,

10 De acordo com os conceitos da Geografia a palavra “divisa” designa a separação de Estados, “fronteira” separação de países, e a palavra “limite” a separação de municípios. Fonte: <http://geografia-mgf.blogspot.com.br/2013/03/limite-divisa-e-fronteira-qual-e.html>. Acesso em 26/03/2014.

11 Os imigrantes italianos chegaram numa proporção menor, se comparados aos descendentes nascidos na região de Alfredo Chaves e de Castelo no Espírito Santo (NICOLI, 2014, p. 86).

contraditórios e conflituosos. A identidade é um componente fundamental na constituição do território, resulta da combinação dos processos histórico e relacional. Sendo assim, para Saquet (2010, p.25), os territórios e as territorialidades

[...] são vividos, percebidos e compreendidos de formas distintas; são substantivados por relações. Homogeneidades e heterogeneidades, integração e conflito, localização e movimento, identidades, línguas e religiões, mercadorias, instituições, natureza exterior ao homem; por diversidade e unidade; (i)materialidade.

Segundo Fernandes (2006), no território estão presentes a cultura, a economia e todas as outras dimensões. Assim, o território é palco onde todas as relações sociais acontecem. Cultura, produção, trabalho, infraestrutura, organização política, educação, entre outras, são relações sociais constituintes das dimensões territoriais, que se completam e interagem.

Para Saquet (2003) o território é

[...] apropriado e construído socialmente, fruto do processo de territorialização. [...] O território se dá quando se manifesta e exerce-se qualquer tipo de poder, de relações sociais. São as relações que dão o concreto ao abstrato, são as relações que consubstanciam o poder. [...] Se considerarmos que onde existem homens há relações, tem-se ao mesmo tempo territórios (SAQUET, 2003, p. 24).

Saquet (2009, p. 212) realça que o território

[...] é produzido com o passar dos dias, meses, anos, décadas, através de relações sociais incessantes que se estabelecem, com influências, interferências, dominações e domínios, imprimindo marcas em seu *interior*(do território). E essas relações são singulares e universais ao mesmo tempo, totalizantes, internas e externas ao lugar.

No novo território, a interação e integração entre as famílias de imigrantes com os demais residentes tornaram tais lugares uma construção única e carregada de simbolismo que ainda agrega ideias e sentidos produzidos por aqueles que o habitam. O conceito de lugar, nesse sentido, é intimamente ligado ao viver e ao estar no espaço. Nele é que as relações ganham visibilidade e se efetivam na territorialidade diária, ou seja, nas estratégias sociais conforme explica Saquet (2003).

Pode-se afirmar que o território construído/formado por esses agentes sociais foi e é o palco onde todas as relações sociais aconteceram e acontecem, se completaram e completam e por fim interagiram e interagem. Através das relações sociais que se estabeleceram e que se estabelecem, a integração e a interação tornaram tal espaço um território. Sendo assim, todo o cotidiano dessas famílias se tornou um território apropriado e dominado com e pelas relações sociais conforme enfatizou Nicoli (2014).

Nesse sentido, surge, então, o que denominamos de territorialidade, que é colocada como uma expressão geográfica do exercício do poder em determinado espaço geográfico. Pode-se considerar que é o desenrolar das diferentes atividades e estratégias cotidianas (trabalho, lazer, religião entre outras) que se tornam expressão geográfica do exercício do poder. Portanto, são os atores sociais em dinâmica relacional. Assim, a territorialidade é cotidiana e sempre revela relações de indivíduos ou grupos sociais.

Saquet (2003, p. 26) afirma que a territorialidade

[...] é o desenrolar de todas as atividades diárias que se efetivam, seja no espaço do trabalho,

do lazer, na família etc, resultado e condição do processo de produção de cada território, de cada lugar. Todos somos agentes sociais, não em *sistemas*, mas numa dinâmica relacional, de reciprocidade e contínuo movimento, de contradições sociais, que construímos territórios em diferentes intensidades e formas. A territorialidade é cotidiana, multifacetada e as relações são múltiplas, [...].

Para Raffestin (1993) a territorialidade resume a maneira como a sociedade satisfaz sua necessidade de poder, num determinado momento e, por meio das relações sociais. Pode ser transportada, como fazem os imigrantes, que reconstróem seu território de origem no novo ambiente.

Na perspectiva da migração, segundo Nicoli (2014, p. 28 e 29), *“os migrantes reconstruíram e ainda reconstróem seu território de origem no novo espaço, mantendo, aperfeiçoando e re-modificando territórios e territorialidades, englobando comportamentos sociais e estratégias de convivência”*.

Destaca-se que a desterritorialização nunca é total ou desvinculada dos processos de reterritorialização. Saquet (2003, p. 39) destaca que simultaneamente à des-territorialização dá-se a re-territorialização.

São processos intimamente ligados na dinâmica socioespacial. Na primeira, há a perda do território inicialmente apropriado e construído, a supressão dos limites, das fronteiras [...] e na segunda, uma reprodução de elementos do território anterior, pelo menos, em algumas das suas características.

Segundo Saquet (2009, p. 214), *“o velho é recriado no novo, num movimento concomitante de descontinuidade e continuidade, de superações. Os processos de territorialização-desterritorialização-reterritorialização (T-D-R) não estão desligados: condicionam-se mutuamente”*.

Haesbaert (2007, p. 99 e 101) acrescenta que

[...] não há território sem um vetor de saída do território, e não há saída do território, ou seja, desterritorialização, sem, ao mesmo tempo, um esforço para se reterritorializar em outra parte. [...] Devemos antes de tudo pensar a territorialização e a desterritorialização como processos concomitantes, fundamentais para compreender as práticas humanas.

Nessa acepção, a formação de um território não se dá sem os processos de territorialização-desterritorialização-reterritorialização. Sendo assim, os migrantes, desde a partida até o momento de chegada ao destino, vivem e estabelecem relações sociais e territorialidades.

A territorialização pode ser definida como a identificação, simbolização de grupos, disciplinarização, enraizamento, resultado e condição dos processos sociais em interação com a natureza exterior. No movimento da desterritorialização - definida inicialmente como a perda do território apropriado e construído, acontece simultaneamente a reterritorialização, entendida como a reprodução de elementos do território anterior, com algumas características permanentes e recriadas. Engloba ao mesmo tempo aquilo que é fixação [enraizamento] e aquilo que é mobilidade.

Na desterritorialização, perdem aspectos e elementos, relações, que tentam reproduzir no *novo* lugar em construção. Reterritorializam-se lentamente, reorganizando suas vidas diárias, cultural, política e economicamente, no lugar. O *lugar*, por isso, é mais do que afetividade, reconhecimento, simbolismo. É realização do universal, é singularidade, material e imaterial (SAQUET, 2009, p. 216).

Haesbaert (2007, p. 35) destaca que *“o território aqui é, antes de tudo, um território simbólico, ou um espaço de referência para a construção de identidades”*. Enfatiza também que a vida é um constante

movimento de desterritorialização e de reterritorialização, sempre passando de um território a outro, abandonando territórios, criando novos territórios. Trata-se de uma desterritorialização/reterritorialização cotidiana, em que se abandona o território, mas não se destrói o território abandonado.

Segundo Castro, Gomes e Corrêa (1995, p. 105) o *lugar* é visto como

[...] uma construção única, singular, carregada de simbolismo e que agrega ideias e sentidos produzidos por aqueles que o habitam. Despertam os sentimentos de identidade e de pertencimento no indivíduo. É, portanto, fruto da construção de um elo afetivo entre o sujeito e o ambiente em que vive.

Nesse contexto, as famílias de origem italiana estabeleceram relações sociais desde a partida até a chegada ao destino. Na desterritorialização perderam, em parte, os aspectos e elementos da vida cotidiana. Tentaram reproduzir, da melhor forma, as relações sociais, as identidades, as tradições e os costumes no novo território, com permanências e mudanças; na reterritorialização reorganizam suas vidas. Os processos de desterritorialização-reterritorialização tornam-se intimamente ligados na dinâmica socioespacial e fundamentais, para se compreender as práticas humanas.

A partir da chegada das famílias de origem italiana, às terras espírito-santenses e mineiras, é possível afirmar que tais áreas geográficas em muito se modificaram. A introdução de costumes, tradições, novas técnicas de manejo da terra e a valorização da terra para a sobrevivência das famílias fez com que elas fossem vistas de maneira diferenciada, mesmo diante da chegada de outras nacionalidades. Nesse sentido, o território se forma a partir do espaço e, ao se apropriar de um espaço, seja concreta ou abstratamente, o homem territorializa o espaço conforme destacou Nicoli (2014).

Assim, no decorrer dos processos de T-D-R das diferentes nacionalidades, as famílias de origem italiana se destacaram, fazendo-se presentes em todos os aspectos sociais da experiência humana. Transformaram o até então espaço geográfico em um lugar com significação e vivência.

Nas memórias de J. Baptistin¹², neto de imigrantes italianos, várias são as lembranças do que foi contado por seus pais e *nonos* sobre os principais motivos pelos quais os imigrantes italianos vieram para o Espírito Santo e Minas.

“Eles vieram é por causa das mata. Pensa bem né. [...] Então, foram se distribuindo. Ôh, o primeiro lugar que eles [...] abriram, fizeram uma igreja de pedra, tá lá ainda”. (J. Baptistin, 85 anos, Conselheiro Pena).

O Sr. A. Nicoli 2 relata, ainda, que as famílias italianas foram desmatando e formando lavouras de café.

“E ali eles derrubaram um pedaço de mata pra cada um. [...] E ali eles apossava, [...] e daí eles ia trabalhando, derrubando uma mata, formando mais café, aumentado a casa mais um pouquinho. [...], formaram muito café. A vida deles foi no café. [...], conseguiram fazer casa boa, melhorar a situação e [...] daí por diante esse povo foi melhorando e comprando mais terra de um, de outro [...]”. (A. Nicoli 2, 81 anos, Itueta).

12 A identificação dos sujeitos será feita através da letra do primeiro nome e do sobrenome. Dois descendentes possuem o primeiro nome com a letra A, são da mesma família e com a mesma idade. Sendo assim, a identificação desses terá além da primeira letra do nome e sobrenome, a numeração 1 e 2 para distingui-los.

No relato do Sr. J. Baptistin é possível perceber que os imigrantes foram desbravando, povoando e formando novas famílias.

“Eles eram uma família grande né, e [...] depois o pessoal foi crescendo, foi derrubando mata e o povo foi crescendo, [...]. É ali foram [...] se espalhando esses italianos. [...]. Se espalharam assim, [...] foi nascendo filhos né, [...] e netos, juntou muita gente. [...] então eles queriam mata, começou a se espalhar [...]”. (J. Baptistin, 85 anos, Conselheiro Pena).

Um dos atrativos para a escolha das novas terras era a existência de nascentes de água em grande quantidade, que significava produção e prosperidade.

“Porque a intenção do italiano na época era muito simples. [...]. Eram de chegar num lugar onde tivesse uma água alta, pra eles produzir ali, um milho, ter uma vaquinha de leite, fazer um queijo e fazer o fubá e fazer a polenta e comer com queijo. Essa é a base da alimentação deles. [...], olhavam muito esse lado”. (J. Ton, 65 anos, Santa Rita do Itueto).

“[...] os italiano antigo falava assim: “aonde é que tem muita água e tem queda de água, tem prosperidade.” (J. Magri, 67 anos, Santa Rita do Itueto).

“[...] Tudo mata pura. Lutando com dificuldade e tali, foi assim. A vida aqui foi trabalhar, lutar e trabalhar”. (S. Daros, 97 anos, Santa Rita do Itueto).

“Todo mundo trabalhava. Era mulher, homem, mulher casada, tudo ia para a roça. E nós de dia? No cabo da enxada. Pra enxada. O dia inteiro. Capinar café, dirigiçar café, panhar café, tudo. É, a vida era apertada. [...] Meu Deus do céu!” (A. Nicoli 1, 81 anos, Itueta).

Para Sayad (1998, p. 109) “é o trabalho que funda a existência do imigrante, que lhe confere seu estatuto social, legítima sua presença”. Trabalhar é a única razão de existir na imigração.

O trabalho é a razão de ser do imigrante, ele dá conta de sua presença que, na falta deste motivo, estaria confinada ao absurdo aos olhos da razão nacional, da razão do Estado Nacional. O trabalho contém em si, a partir de nossa representação atual do mundo, toda a inteligência do fenômeno migratório, da emigração e da imigração que, sem ele, seriam incompreensíveis e intoleráveis sob todos os pontos de vista, intelectual, ética, econômica, cultural e, não apenas, politicamente (SAYAD, 2000, p. 21).

As narrativas demonstram uma vida regrada no trabalho tanto pelos adultos quanto pelas crianças. Lavorar era preciso, pois somente assim conseguiriam alcançar o sonho da posse de terras. No entanto, percebe-se, diante dos relatos, os momentos de descanso e lazer que eram aos domingos, nas festividades religiosas e nos enlace matrimoniais, conforme demonstram os relatos a seguir.

“O domingo aí a gente se preparava... A mamãe sempre matava a galinha, fazia aquela taiadela que os italianos fala. Fazia aquela panelada de macarronada com gordura em cima..., fazia tipo uma comida mais diferente sabe? Aí passava o domingo assim. Mamãe também gostava de ir muito na igreja. Mamãe era muito católica”. (L. Marchioro, 73 anos, Itueta).

“Tudo isso! Cantar em italiano? Se ocê vê cantar em italiano. [...] Era cada festa! Nossa Senhora! Maravilhosa! [...] Aquilo eis assava leitoa, [...] Aí cantava em italiano. Ficava aquela coisa, aquela festa, bebia... e aquela festa. Tudo os italianão mesmo”. (A. Benicá, 73 anos, Itueta).

“Era só italianos! [...] E os italianos são muito alegre, muito felizes, [...], existe ainda, a tarantela, todo mundo cantando as músicas italiana, [...], que eles cantavam, quando eles vieram, [...]. Ah era assim, [...], preparava a tradicional sopa de galinha com aquele macarrão talharim feito em casa, que era uma delícia, né. Gostoso com aqueles prato de queijo ralado enorme na mesa assim, [...]. Então aquela sopa suculenta, gostosa com [...] bastante queijo em volta, [...] num podia faltar à polenta [...]”. (R. Benicá, 70 anos, Santa Rita do Itueto).

“A festa que eles fazia, mais é de italiano [...]. Fazia, macarrão à vontade, por exemplo, tipo comida assim, de servir mesa né, [...] mais as bebida era o vinho, um pouco de bebida alcoólica e eles cantava muito a música italiana. [...] Cantava aquelas músicas na língua

italiana e tocava. Tinha [...] uns que tocava, uns italiano véio que tocava também... [...] Tocava a Sanfona. Mais essa sanfona oito baixo, trinta baixo, sanfona pequena, [...] E dançar, [...]. Nós dançava assim: o sol cobria lá... acendia as lamparina, era lampião nas parede assim, com óleo, lampião. Nós dançava das sete as sete da manhã ué (risos)". (A. Nicoli 2, 81 anos, Itueta).

Destaca-se que as famílias de origem italiana mantiveram uma relação de respeito e amizade com os não descendentes que viviam na região. Entretanto, os casamentos só aconteciam entre as famílias de descendência italiana. O casamento com os brasileiros, como designavam os não descendentes, não era bem aceito. Até a terceira geração, raros são os que se casaram com não descendentes e, quando isso ocorria, era motivo de discriminação. Segundo os relatos, o melhor era que se casassem entre os de mesma descendência, pois tinham os mesmos costumes e valores (NICOLI e SIQUEIRA, 2012).

"O meu pai ele era muito racista. Nossa senhora! Ele não queria que nós casasse com brasileiro de jeito nenhum. Ele não queria que a gente misturasse a raça de jeito nenhum. Nossa mãe! Ele tratava muito bem, mas, misturar o sangue não. [...] Ele falava: "brasileiro com brasileiro. Italiano com italiano". (L. Marchioro, 73 anos, Itueta).

"Tudo italiano! Océ cruzava, que océ num achava um brasileiro. Tudo italiano. [...] Nós casava tudo entre nós". (A. Benicá, 73 anos, Itueta).

Realça-se que até os dias atuais os descendentes das famílias de imigrantes italianos se denominam como "italianos", e os não descendentes como "brasileiros". Essa expressão é muito comum: "*nós italianos e os brasileiros*". Conforme afirma Hall (2003), a migração reconfigura tanto o território de saída como o de destino. Nesse sentido, as famílias de origem italiana trouxeram consigo seus costumes, valores, vocabulários, cantos, danças, festas e comidas típicas que foram incorporados à sociedade daquela época, estando ainda presentes nos dias atuais. As tradições permaneceram, mas se modificaram em terras brasileiras.

Considerações Finais

Pode-se considerar que as famílias de imigrantes italianos e seus descendentes foram agentes de sua própria história, no sentido de construir seu próprio espaço num território desconhecido. Assimilaram novos costumes e mantiveram os traços culturais da sociedade de onde vieram. Realizou-se, neste sentido, o objetivo de fazerem das novas terras "la nuova pátria" conforme destacou Nicoli (2014).

Ao chegar às terras brasileiras (Espírito Santo e Minas Gerais), os imigrantes italianos buscavam manter sua italianidade através da reconstrução de hábitos e costumes, das festas e da ideia transmitida para os descendentes de que ser italiano/descendente é ser diferente dos "brasileiros". Assim, ao persistir na memória dos descendentes a história de vida, contada pelos antepassados sobre a trajetória e a inserção na nova sociedade, pôde perdurar ao longo dos anos. Nesse sentido, as famílias de imigrantes italianos e seus descendentes, no processo de territorialização e reterritorialização, imprimiram marcas e deixaram vestígios no tempo e no espaço construindo "territórios italianizados" apropriados e dominados a partir das relações sociais estabelecidas.

REFERÊNCIAS

ALVIM, Zuleika Maria Forcione. O Brasil italiano (1880-1920). In: FAUSTO, Boris (org). **Fazer a América**.

2. ed. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2000.

ANASTÁSIA, Carla Maria Junho. A imigração italiana em Minas Gerais (1896-1915). In: BONI, Luís Alberto de (Org.). **A presença italiana no Brasil**. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia; Torino: Fondazione Giovanni Agnelli, 1990. 2 vol.

BASSANEZI, M. S. B. Imigrações Internacionais no Brasil: um panorama histórico. In: PATARRA, Neide L. (Org) **Emigração e Imigração internacionais no Brasil contemporâneo**. São Paulo: FNUAP-1995. v. 1 p. 3-35.

BONI, Luís Alberto de (Org.). **A presença italiana no Brasil**. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia; Torino: Fondazione Giovanni Agnelli, 1990. 2 vol.

BUSATTO, Luiz. Dilemas do imigrante italiano no Espírito Santo. In: BONI, Luís Alberto de (Org.). **A presença italiana no Brasil**. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia; Torino: Fondazione Giovanni Agnelli, 1990. 2 vol.

BUSSOLA, Carlos. Alguns aspectos da cultura dos descendentes dos imigrantes italianos no Estado do Espírito Santo. In: BONI, Luís Alberto de (Org.). **A presença italiana no Brasil**. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia; Torino: Fondazione Giovanni Agnelli, 1990. 2 vol.

CAMARGO, J. F. Crescimento da população no Estado de São Paulo e seus aspectos econômicos. **Ensaio Econômico** IPE-USP, São Paulo, 14, 1981.

DADALTO, Maria Cristina. **A imigração Tece a Cidade – polo industrial de Colatina**. Vitória: Cultural & Edições Tertúlia, 2009.

CASAGRANDE, André Dell`Orto; BARBIERO, Maria Helena Mion. **“Castelo da Pré História ao Início do Século XX”**. 2 Edição. Castelo/ES. 2012. Disponível em: http://www.castelo.es.gov.br/site/municipio_livro.asp

CASTRO, de Elias; CORRÊA, Roberto Lobato; GOMES, Paulo Cesar de Costa. **Geografia: conceitos e temas**. – Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.

FERNANDES, Bernardo Mançano. Os campos de pesquisa em educação no campo: espaço e território como categorias essenciais. In: MOLINA, Mônica. **A pesquisa em educação no campo**. Brasília: Programa Nacional de Educação na Reforma Agrária, 2006. p. 27-39.

HAESBAERT, Rogério. **O mito da desterritorialização**: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade. 3 edição. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

HALL, Stuart. **Da diáspora: Identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

MONTEIRO, Norma de Góes. **Imigração e Colonização em Minas 1889-1930**. Editora Itatiaia Limitada. Belo Horizonte/Rio de Janeiro, 1994. Vol. 188.

NICOLI, Sandra.; SIQUEIRA, Sueli. Território de imigração italiana e emigração de seus descendentes. In: PADILHA, Beatriz *et al* (Orgs.). **Novas e velhas configurações da imigração brasileira na Europa: Atas do 2º Seminário sobre imigração brasileira na Europa**. 1ed. Lisboa - Portugal: ISCTE Instituto Universitário de Lisboa, 2012, v. 01, p. 29-42.

NICOLI, Sandra., GENOVEZ, Patrícia Falco., SIQUEIRA, Sueli. Migração, Memória e Território: os descendentes de imigrantes italianos da Microrregião de Aimorés/MG. **Revista História & Perspectivas**. Dossiê: História do Crime, da polícia e da justiça criminal, v. 26, nº 49 (2013). Universidade Federal de Uberlândia. Instituto de História. Revista Eletrônica. <http://www.historiaperspectivas.inhis.ufu.br>

NICOLI, Sandra. //Emigração em Itueta e Santa Rita do Itueto – a chegada dos *nonos* e a partida de seus descendentes para o norte da Itália. Dissertação (mestrado). Universidade Vale do Rio Doce, Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Gestão Integrada do Território, Governador Valadares, MG, 2014.

RAFFESTIN, Claude. **Por uma geografia do poder**. São Paulo: Ática, 1993.

REZENDE, Marcos e ÁLVARES, Ricardo. A Ocupação do Médio Vale do Rio Doce e o Surgimento dos Municípios de Aimorés, Resplendor e Itueta. In: REZENDE, Marcos e ÁLVARES, Ricardo (Orgs.). **Era Tudo Mata: o processo de colonização do Médio Rio Doce e a formação dos municípios de Aimorés, Itueta e Resplendor**. Belo Horizonte, MG: Consórcio da Hidrelétrica de Aimorés, 2009.

SANTOS, Mirian de Oliveira. Os estudos históricos sobre a imigração no Brasil. In: PACELLI, Ademir *et al* (Orgs.). **A experiência migrante: entre deslocamentos e reconstruções**. Rio de Janeiro: Garamond, 2010. p. 99-101.

SAQUET, Marcos Aurélio. **Os tempos e os territórios da colonização italiana: O desenvolvimento econômico na Colônia Silveira Martins (RS)**. Porto Alegre: Edições EST, 2003.

SAQUET, Marcos Aurélio. Proposições para estudos territoriais. **Geografia**. Paraná, ano VIII, n.15, p.71-85, 2006.

SAQUET, Marcos Aurélio. Reterritorialização e identidade. In: MEDEIROS, Rosa Maria Vieira; FALCADE, Ivanira (org.). **Tradição versus tecnologia: as novas territorialidades do espaço agrário brasileiro**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2009.

SAQUET, Marcos Aurélio. **Abordagens e concepções de território**. 2. edição. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

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

SAYAD, Abdelmalek. O retorno segundo Abdelmalek Sayad. **Travessia**, São Paulo, v. Especial, p. 3-33, jan. 2000.

SEYFERTH, Giralda. A colonização Alemã no Brasil: Etnicidade e Conflito. In: FAUSTO, Boris (org). **Fazer a América**. 2. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2000.

SILVEIRA, Éder da Silva. História Oral e Memória: a construção de um perfil de Historiador-Etnográfico. **Ciência E Conhecimento** – Revista Eletrônica da Ulbra São Jerônimo – Vol. 01, 2007, História, A.2.

TRENTO, Ângelo. **Do outro lado do Atlântico: um século de imigração italiana no Brasil**. São Paulo: Nobel, 1989.

VAINER, Carlos B. Estado e Migrações no Brasil: Anotações para uma história das políticas migratórias. **Travessia**. A Revista do Migrante/Janeiro-Abril, São Paulo, 2000.

A circularidade das idéias na polêmica cristã judaica a partir do final da Antiguidade até as Cruzadas (século XII)

Sergio Alberto Feldman, UFES

Resumo: Este trabalho pretende refletir num recorte amplo e de longa duração as interações religiosas e culturais de duas religiões monoteístas: o Judaísmo e o Cristianismo. Os eixos centrais seriam a identidade e a alteridade, mas sob uma perspectiva metodológica focada na circularidade das idéias. A amplitude temporal é proposital, pois visa mostrar que num espaço de cerca de mil anos as interações e influências mútuas são intensas mesmo se uma religião, nega e condena as proposições da outra. O fechamento do tema se propõe a analisar a construção de um mito de longa duração que é gestado no âmbito das Cruzadas e persiste até a contemporaneidade: a acusação de crime ritual.

Palavras-chave: Judaísmo; Cristianismo; circularidade; identidade; crime ritual; interações.

Introdução

Há vínculos profundos entre as três religiões monoteístas do ocidente. São originárias de uma mesma revelação e compartilham inúmeras crenças e fontes comuns. A Bíblia é uma herança comum as três visto que o Alcorão esteja repleto de cenas, situações e narrativas que referenciam ou reciclam ações e ditos dos patriarcas, Moisés, dos profetas e de Jesus. Assim sendo não é difícil perceber os usos comuns destas religiões, e as maneiras como há uma reciclagem ou reescrita destas narrativas, seja pela exegese, seja pela reescrita destas. A distância entre elas é pequena, diante das aproximações. Muitas oposições são repensadas, reformuladas e inseridas seja numa, como noutra das três religiões monoteístas. Ao se negar o Outro, se constrói a identidade, mas ao se reformular as teses e os conceitos da alteridade, se insere algo do que se nega no interior desta identidade.

O que pretendemos repensar é a circularidade de idéias entre as duas primeiras religiões monoteístas, da Antiguidade até a Idade Média central. Não pretendemos aprofundar, nem polemizar, apenas refletir na epiderme das relações cristãs judaicas e perceber que há um conflito de representações, e a busca de um monopólio da revelação e da condição de *Verus Israel*. Este monopólio pretende restringir a salvação a apenas uma das religiões e estigmatizar a outra, como sendo um erro, um desvio, uma forma de cegueira. Para exercer tal condição de verdadeira e salvadora, se apropria de costumes, saberes, tradições e rituais, de sua antagonista, reciclando-os e transformando-os em seus ao naturalizá-los.

Há diversas formas de circularidade das ideias, mas pretendemos analisar efetivamente duas delas. A *interna* que desce e sobe dentro de uma comunidade, grupo ou religião num determinado espaço ou local e numa determinada época ou tempo. Seriam as alternâncias e movimentos internos nos quais os saberes da elite ou dos segmentos superiores, no caso do medievo a cultura clerical, influenciam e são influenciados pelas emanações de crenças, rituais, superstições e conhecimentos das camadas inferiores, ou seja, da cultura popular. Trata-se de um movimento contínuo, lento e gradual, que sobe e desce numa relação circular incessante. Há outro movimento de circularidade de idéias que relaciona duas entidades religiosas que se pretendem oponentes e concorrentes: o Cristianismo e o Judaísmo.

A circularidade das idéias *externa* é mais complexa e se dá nas relações entre duas religiões: uma estabelecida, aliada ao poder secular, majoritária e que envida manter o controle e o monopólio dos

bens de salvação; e outra minoritária, considerada *estranha* ou externa, tolerada pelos poderes estabelecidos, sob certas condições, mas constantemente ameaçada pela sociedade majoritária. Como isto é possível? A minoria poderia se tornar uma ameaça à maioria? Poderia abalar seu monopólio dos bens de salvação? Sua condição de inferior, não bastaria para impedir que influenciasse os estabelecidos?

Origens comuns

As origens comuns e o tema da eleição e da revelação explicam como tal se torna possível. Trata-se de uma única revelação que se desdobra em duas religiões. O Judaísmo se pretende a condição de povo eleito e o Cristianismo a de sucessor do mesmo. A existência de ambas se vincula uma à outra.

O Judaísmo se torna em poucos séculos minoritário em espaços da Cristandade, quando o Império se associa a Igreja, no século IV. Os padres da Igreja, um amplo agrupamento de pensadores clericais que definiram as crenças e os dogmas da religião dominante, definiram gradualmente a verdadeira fé cristã e adotaram algumas das crenças de origem judaica, mas a reciclaram e diríamos cristianizaram.

Citemos alguns exemplos mais evidentes e marcantes. A aceitação dos dez mandamentos como elemento central do Judaísmo, é repensada em termos da Trindade e da iconolatria. A versão cristã do Decálogo omite a questão da unidade absoluta do deus único, e a recicla de maneira a acolher a versão trinitária de forte influência pagã, em função do neoplatonismo. Já a idolatria é inicialmente não aceita, apenas quando se trata dos deuses do panteão pagão, veementemente condenados como seres diabólicos. Na seqüência se fará uma concessão aos santos e aos mártires da Igreja que são alocados aos recintos sagrados e alocados em capelas e nichos. Este movimento não ocorre subitamente, e se trata de tema complexo que tem uma média duração. Os judeus resistem na negação de imagens de maneira quase absoluta e nisto são seguidos pelos muçulmanos. Ainda assim estudos diversos revelam que os judeus abrem o espaço para a decoração de sinagogas com algumas imagens de pássaros e/ou leões, numa alusão aos querubins e *arielins*, tipos de anjos descritos na mística judaica. Ainda assim persiste a não aceitação de imagens humanas e da divindade única. E na plena negação da encarnação do filho.

No que tange ao dia de descanso, de acordo a narrativa que divide os dois primeiros capítulos do Gênesis. Os judeus mantêm o sábado, e os cristãos tratam de definir um novo dia de descanso e espiritualidade: o dia do Senhor, o domingo. O Islã criará seu dia de descanso sagrado na sexta feira, assim imitando e ao mesmo tempo diferenciando-se das outras duas religiões monoteísta. Os mecanismos de reciclar e reinterpretar são algumas das articulações desta circularidade de idéias e costumes.

O Cristianismo não aboliu os mandamentos, que seguem sendo válidos, mas para que não se choquem são reconstruídos e traduzidos de maneira a se adequar ao dogma trinitário e também a concepção cristológica. Nos três mandamentos não se renega a revelação e nem o decálogo, apenas há uma reciclagem e uma releitura. Seguem existindo os três mandamentos, mas de maneira renovada.

Outro exemplo é a celebração das festas judaicas. Jesus e os apóstolos eram judeus praticantes e na assim denominada última ceia estavam celebrando um Pessach, ou seja, uma páscoa judaica que relembra a saída da escravidão no Egito. Nela a ênfase é a libertação dos escravos. O Cristianismo a recicla e

reconstrói nela uma nova festa que celebra a morte e a ressurreição do filho, e ritualiza na missa este momento. Na missa o pão ázimo do Pessach se torna o corpo de Jesus, transformando-se na hóstia sagrada. Uma mudança e ao mesmo tempo uma continuidade.

A questão da eleição é bastante complexa e controversa. Os judeus estabeleceram através de todo o texto bíblico, no assim denominado Antigo Testamento, uma ampla rede de pactos e promessas, realizados ora com os patriarcas no nível pessoal e familiar, apenas, ora com Moisés e as doze tribos no nível de um coletivo amplo e mal delimitado, e finalmente com Davi e sua dinastia, no âmbito sucessório do governo de uma entidade, ora reino, ora tribos, ora um aglomerado denominado genericamente como povo judeu, uma ampla aliança. Sendo diversos os membros do pacto e as formas de promessa, se costurou um projeto comum: Deus acordara um pacto com os fundadores, ou seja, os patriarcas; com o povo judeu, simbolizado em Moisés e nas tribos; e finalmente com a dinastia de David que seria a liderança deste coletivo, libertando o povo de suas agruras históricas e redimindo através do povo, toda a humanidade.

O Cristianismo se apropriou desta promessa, mas a reciclou associando Jesus a casa de David, e considerando-o o Messias. Numa etapa posterior esta condição se ampliou e Jesus foi considerado o Filho e parte da Trindade divina. A crença judaica no pacto seria a base deste novo pacto: os cristãos seriam o novo e verdadeiro Israel (*Verus Israel*). As promessas feitas aos hebreus se direcionaram aos cristãos. Outorgando-se esta condição, urgia definir o papel dos judeus, na teleologia cristã. Qual a função destes intermediários, iniciais e que não aceitaram a condição messiânica de Jesus?

Agostinho, no final do Baixo Império Romano (sec. IV e V d. E. C.) adequou a condição judaica como a bibliotecário escravo, um intermediário necessário antes da vinda do Messias ou Filho. Na sua percepção a maioria dos judeus não percebeu a nova realidade e persistiu na sua vinculação a lei antiga e aos preceitos mosaicos. Por isso foram punidos. Seu templo fora destruído por Vespasiano e Tito (70 d. E. C.); seu povo fora disperso pelo mundo, numa clara alusão a sua culpa, seja no deicídio, seja na incapacidade de perceber a verdade. Teriam que seguir existindo em condições de inferioridade, submetidos e dispersos.

Na segunda vinda do Cristo, teriam uma última oportunidade de se converter. Salvar-se-iam se o fizessem, mas caso persistissem no erro seriam condenados ao fogo eterno no inferno. Isto inspirou Agostinho de Hipona a elaborar uma condição judaica no seio da Cristandade: já sendo considerada uma religião lícita, dentro da lei romana, podendo viver em suas comunidades e manter sua prática religiosa, seriam assim mantidos, mas segregados da comunidade cristã, com limitações jurídicas, por vezes acentuadas, mas sem serem mortos ou vítimas de pressões violentas para se converter a religião da maioria. Esta doutrina agostiniana persistiu até a era das Cruzadas, sendo acatada na maioria dos reinos do Ocidente tardo antigo e medieval.

Numa análise breve percebemos que a visão legalista de Agostinho, mesclada com a percepção cristã do erro e da cegueira judaica, elaborou uma concepção do judeu como modelo negativo. Mantê-lo como exemplo do erro, da má escolha e deixá-lo em condições de sobrevivência, mas degradando a sua existência, permanecendo o judeu com direitos limitados em sua participação social. O judeu como um pária que deve ser isolado, cumprir funções degradantes e ser discriminado, mas não destruído. Modelo do que não se pode ser e de uma opção errada.

Ainda assim o inverso se dava na prática. Os judeus eram ora respeitados, e ora temidos mesmo estando em condição degradante. Havia no seio do clero certo receio da contaminação judaica que transparecia muitas vezes na sociedade. Vejamos alguns exemplos.

Em meados do século IV, depois da derrocada do imperador pagão Juliano que intentara separar o estado romano da religião cristã, havia em alguns setores do clero certo receio da influência judaica tendo em vista que a convivência entre judeus e cristãos era razoavelmente harmônica em muitas localidades e momentos. Foi o caso de Antioquia, a cidade da qual partiram os evangelistas para cristianizar a Ásia Menor e a Grécia. Lá pregava o diácono e depois bispo João Crisóstomo, que em diversas de suas pregações atacava os judeus e lhes imputava todo o tipo de comportamentos malignos: glutões, sujos e libidinosos, por exemplo. Por quê?

Estudos realizados por nós, concluem que a interação entre as duas comunidades era intensa e especialmente as festas celebradas pelos judeus, num modelo que hoje denominamos '*open house*', nas quais os cristãos eram convidados. A intensa alegria, a fartura de alimentos e bebidas e a generosidade dos anfitriões eram um perigo, pois havia a possibilidade de ser o início de um processo de apostasia, ou seja, que cristãos se convertessem ao Judaísmo (FELDMAN, 2004).

Esta atração pelo Judaísmo existia desde tempos remotos. Em cânones de concílios seja no ocidente, seja no oriente, percebemos a repetição da proibição de que cristãos compartilhem a mesa com judeus. Entenda-se: compartilhem a mesa de judeus. Isto é repetido por vários séculos.

Vemos por exemplo no concílio de Elvira (entre 300 e 306) tem alguns cânones sobre judeus. C. 16 – proibindo casamentos de cristãs com judeus; C. 49 – proibindo judeus de abençoar campos de cristãos; C. 50 – proibindo cristãos de participar de refeições com judeus; C. 78 – proibindo fiéis casados de ter relações adúlteras com judias ou pagãs. Penas de excomunhão parcial (cinco anos) ou definitiva (ASSIS, 1988).

Isto se repete em concílios francos e hispano visigóticos por muito tempo. Separar e isolar os judeus e sua maligna influência, se faz necessário.

Os receios do bispo Agobardo (779/840) e Amolon (841-852) da diocese de Lion (Lyon) contra o herdeiro de Carlos Magno, Luís o Pio (814-840). Os monarcas carolíngios, cristianíssimos e com ambições cesaropapistas, não mediam esforços para manter e estimular seus judeus a ampliar o comércio e em específico o tráfico de escravos. O desleixo do imperador e de seus herdeiros, em especial Carlos o Calvo (840 -877) com as restrições e o controle dos privilégios concedidos aos judeus, fica evidenciado nas amplas e ácidas queixas dos bispos, sobre as liberdades, a ousadia e o poder social dos deicidas judeus (FLANNERY, 1968).

Os judeus vivem próximos de seus vizinhos cristãos. Não há barreiras separadoras, ainda que muros protejam seus bairros, mas não são feitos para impedir contatos. A interação segue gerando receios e o temor que é maior que a realidade, pois são raros os casos de apostasia. Mesmo sendo escassos, trazem alerta para a Igreja local e/ou para o papado. O medo do judeu e de sua contaminação é uma tendência continuada através da história.

No âmbito das Cruzadas percebemos algumas situações que demonstram uma circularidade das idéias.

Durante os ataques da cruzada popular aos judeus que habitavam na parte ocidental do Império germânico, antes da partida da primeira cruzada, os judeus colocados entre a conversão ou a morte, anteciparam a escolha. Receando que mulheres e crianças fossem capturadas vivas e optassem pela conversão, os homens judeus se proveram de facas de abate ritual, usadas para abater animais de corte, e sacrificaram seus entes queridos, para salvar suas almas, e gerar uma reação de Deus, que diante destas oferendas rituais em santificação do Nome divino, agisse e os redimisse. Neste contexto os mártires judeus, seriam redimidos e de acordo a profecia (Ezequiel 37), renasceriam quando o Messias, verdadeiro e único, na sua percepção viesse. Eis mais uma crença comum e que é reciclada por cada religião a sua maneira: para cristãos o Messias era Jesus e já viera, mas voltaria em breve; já para os judeus não viera, mas estava bem próximo. A escatologia se negava e se repetia ao mesmo tempo.

Os mártires judeus aparecem como uma novidade. Os judeus já não tinham mártires desde as revoltas contra Roma no primeiro e segundo século da Era Comum. No contexto da doutrina agostiniana, viveram como párias, mas não sofreram massacres por mais de meio milênio. Este papel era dos mártires cristãos do terceiro século principalmente. A martiriologia era um até então espaço reservado pelos cristãos e compunha uma ampla hagiografia, de santos que morreram pela fé. Os judeus agora reciclam esta condição e substituem os cristãos como mártires.

Esta alteração de papéis é inaceitável pelo baixo clero e pelo monacato. Não tarda a começar a ser fermentado um mito de que os judeus necessitavam de sangue cristão. E se dizia: se os judeus sacrificam seus próprios filhos, o que não fariam com os filhos dos cristãos?

Acusação de crime ritual

A acusação de crime ritual é antiga, e já havia sido feito aos judeus por Demócrito um escritor helenizado que declarou que os judeus aprisionavam um gentio e o mantinham por sete anos num claustro no templo de Jerusalém, após o que o sacrificavam a seu Deus. Apion (sec. I da Era comum), o adversário de Flávio Josefo, manteve o conteúdo, mas reduziu o tempo para um ano (TRACHTENBERG, 2001). Esta infâmia foi direcionada para os primeiros cristãos, e se entendia que ambos os grupos eram um misto de antropófagos e envolvidos em consumo de sangue. O modelo pode ser adaptado para diabolizar, opositores, dissidentes ou um grupo minoritário que se deseje exorcizar.

A acusação voltou aos judeus e se reconstrói no período que se sucede ao ano Mil. Na opinião de Poliakov (1979), não existia nenhum tipo de acusação semelhante aos judeus antes do período das Cruzadas que intensificou as tensões e a espiritualidade. O contexto do martírio judaico gera no imaginário cristão uma gama variada de temores e suspeitas. O primeiro caso foi relatado em Norwich nas Ilhas Britânicas em 1141 e o seguinte em Blois (região do vale do Loire, atual França) e depois por todo o Ocidente medieval (TRACHTENBERG, 2001). Mas o que seria este crime?

Diz Flannery (1968, p. 112) esclarecendo:

Definida estritamente, significa um assassinio oficial de um cristão, criança preferentemente, na Semana Santa, com objetivos rituais. Uma definição mais ampla contém qualquer assassinio de cristão por fins religiosos ou supersticiosos, incluindo-se a extração de sangue para fins de cura ou de magia, frequentemente chamados de "acusação de sangue".

Uma gama de motivos e motivações pode ser alinhavada. O efeito dos diversos casos de martírios judaicos

gerara em alguns setores sociais reflexões que permitiam que alguns dissessem: se os judeus tiveram coragem e “sangue frio” para sacrificar suas famílias, o que não fariam com as crianças cristãs?

A associação de judeus deicidas com o consumo de sangue é gestada neste período e servirá de argumento acusatório para algumas centenas de casos em cerca de oitocentos anos, em toda a Europa.

Aqui a circularidade das idéias gesta um processo de inversão. O opositor é maligno e contaminado. Subitamente ele muda seu roteiro de atuação e age de maneira igual ou semelhante ao povo de Deus. Os mártires judeus se assemelhavam aos santos e mártires da Igreja. Isto não era possível. Nas mentes e no imaginário dos monges semi letrados isto era uma tática do maligno visando confundir os fiéis cristãos.

Os monges realmente deveriam acreditar que os judeus eram ardilosos. Havia uma ampla legislação que advertia para se distanciar dos judeus, mesmo se não fosse praticada. Essa atitude judaica de assumir um papel cristão deveria ser devidamente investigada, pois era para esconder atitudes judaicas malignas.

As obras de Thomas de Monmouth, denominada “A vida e os milagres de William de Norwich” (ed. 1896) enuncia a atuação distorcida do primeiro xerife que investiga a morte da primeira suposta vítima de crime ritual ocorrida na localidade de Norwich, no reino da Inglaterra. O xerife se dera conta das credices e da falta de provas no processo e não incriminara os judeus. Na concepção do cronista monástico, esta atitude de descrença do xerife era uma traição a Jesus e a vítima que dele se assemelhava, o jovem William. Isso era traição a Cristo e uma atitude típica de um herege. A morte exemplar do xerife atestava a sua inverdade e sua falta de fé no mártir e em Jesus.

O cronista descreve a morte do xerife de maneira associada a forma pela qual Judas e Ário vieram a morrer: através de violentas convulsões intestinais, sangramentos e hemorróidas. Diz o texto:

Por dois anos, então, o sangue continuou a fluir em intervalos freqüentes, e a perda do mesmo, foi enfraquecendo sua força física, e o tornou fragilizado: e então ele se apercebeu que a justiça divina se manifestava sobre ele, relutou em se penitenciar [...] e no terceiro ano [...] exaurido por seu sangramento, vai a Mileham onde se penitencia e morre.¹

Bennett Gillian (2005) considera que o criador do mito seria o cronista clerical William de Monmouth, um monge de Norwich que deu continuidade a um processo mal elaborado, que analisou a morte do jovem William em 1144. O autor considera a ‘estória’, uma lenda perfeita, sob a ótica do folclore. Apresenta os eventos com confiança total e sem provas ou fontes, e de maneira “estranha” foi aceita como história. A lenda obscureceu outras fontes possíveis que não sobreviveram, daí o imaginário ser construído como realidade.

Jeffrey Cohen (2004) analisa a narrativa através da perspectiva da construção de identidades nas ilhas Britânicas assoladas por mais uma invasão. Depois da irrupção dos anglos, saxões e jutos no período tardo antigo; dos dinamarqueses na alta idade Média, vemos a invasão normanda em 1066 criar uma divisão e certo conflito entre os invasores e os locais. O lento processo de aproximação e de amalgamento entre

¹ Per duos igitur annos sanguine uicibus crebris per ima profluente virtutem corporis sanguinem defectus vultui pallorem induxit, et quamuis iram dei super se manifestam sentiret, totus tamen induratus nectum penitere voluit [...] exhaustique cum sanguinis viribus, utinam vel tunc vere penitens diem clausit extremum. (Tradução nossa foi simplificada)

normandos e bretões foi bastante romanceado em obras do romantismo do século XIX, como as de sir Walter Scott, ou através de personagens literários como Robin Hood. De acordo a Cohen há na obra de Monmouth a construção de uma alteridade judaica para propiciar a construção de uma identidade inglesa.

O mártir de Norwich se insere numa cadeia de representações que após a expulsão dos judeus em 1290, se voltou para a elaboração de outras alteridades, como a dos escoceses ou dos irlandeses que seriam ora não civilizados, ora mal cristianizados, ajudando a gerar a definição de uma identidade inglesa. Cohen (2004, p. 28) afirma que o mártir ajuda a suturar a feridas da conquista normanda, com sua origem bretã e seu nome normando e se torna um santo venerado neste período. Catalisa através de sua veneração a diversidade cultural e étnica dos grupos locais com os invasores.

A acusação de crime ritual ou libelo de sangue se expandiu para o continente imediatamente. Moore (2007, p. 35) calcula que no medievo houve pelos menos uma centena e meia de casos de acusações, quase todos resultando em punições e morte dos judeus. O autor cita Wurzburg (1147) no Império germânico; Blois (região do Loire, França em 1171) na qual cerca de trinta e um judeus foram enforcados pelo conde local; o rei francês Filipe Augusto executa oitenta judeus em 1191 em Bray sur Seine.

O libelo de sangue se espalha e mantém-se na Europa apesar de que papas o negassem e insistissem que os judeus tinham repúdio ao consumo de sangue e o imperador Frederico II, inimigo do papado, fizesse inquéritos e estudos e afiançasse que isto era uma falsidade. O ultimo caso de libelo de sangue levado a tribunal foi na Rússia Czarista no final do século XIX, o chamado caso Beilis em que após mandar o acusado à prisão, acabou por inocentá-lo quando o verdadeiro criminoso foi encontrado e confessou. Um fenômeno de longa duração que se manteve entre o ocidente e o oriente europeu por quase um milênio.

A circularidade das idéias não cessa. Diante da consolidação da doutrina da transubstanciação do corpo de Jesus, na hóstia sagrada, aparecerão acusações de que judeus obtinham hóstia e as torturavam: trata-se da acusação de profanação das hóstias.

Conclusões parciais

A forte circularidade interna no seio das duas religiões, e a externa entre as duas religiões atesta que não há impermeabilidade de relações. Judaísmo e Cristianismo concorrem entre si, pelo monopólio dos bens de salvação, pela eleição e a condição de *Verus Israel*. E efetivamente nesta disputa realizam ampla circularidade de idéias.

REFERENCIAS

ASSIS, I.T. *The Jews of Spain: from settlement to expulsion*. Jerusalém: Hebrew University, 1988.

BENNETT, Gillian. William of Norwich and the Expulsion of the Jews. *Folklore*, v. 116, n. 3 (Dec., 2005), p. 311-314.

COHEN, Jeffrey C. The Flow of Blood in Medieval Norwich. *Speculum*. v. 79, n. 1 (Jan., 2004), p. 26-65

FELDMAN, Sergio A. A Igreja e a questão judaica: de Eusébio de Cesaréia a Gregório Magno. *Boletim do*

CPA (UNICAMP), v. 17, p. 131-154, 2004.

FLANNERY, Edward. **A angústia dos judeus**: história do anti-semitismo. SP: Ibrasa, 1968.

MOORE, Robert Ian. **The formation of a persecuting society**: authority and deviance in Western Europe 950-1250. Oxford: Blackwell, 2007

POLIAKOV, LÉON. **De Cristo aos judeus da corte**. São Paulo: Perspectiva, 1979.

TRACHTENBERG, Joshua. **El diablo y los judíos**. La concepción medieval del judío y su relación con el antisemitismo moderno. Buenos Aires: Paidós, 1965.

TRACHTENBERG, Joshua. **The devil and the Jews**: the medieval conception of the Jew and its relation to modern anti-Semitism. Skokie (Illinois, USA): Varda, 2001 (primeira edição, 1943)

MIGRAÇÃO E POLÍTICAS PÚBLICAS NO MUNICÍPIO DA SERRA - ES: UM ESTUDO DE CASO

Sérgio Rodrigues de Souza, Cátedra¹

Resumo: O município da Serra, localizado no estado do Espírito Santo, possui, atualmente uma população superior a 476 mil habitantes (Estimativas IBGE, 2014). Em 1960, a população era de 9.125 habitantes, ou seja, em um período, relativamente curto, do ponto de vista histórico, a população local cresceu, aproximadamente, mais de 50 (cinquenta) vezes e isto impulsionada, principalmente, pelo movimento migratório, por ocasião da implantação das usinas siderúrgicas, ampliação da via férrea e implantação do sistema portuário. Após a conclusão destas obras, sem ter para onde ir os operários acumularam-se em regiões periféricas da cidade, o que deu origem aos inúmeros bairros. O que ocorre é que na atualidade, o município da Serra atravessa sérios problemas com relação à oferta de políticas públicas essenciais à população. Diante de tamanho crescimento populacional, o que caracteriza-se é que o gestor tem em suas mãos uma dificuldade enorme de recensear os habitantes. Aliado ao problema está a dificuldade de gerar políticas públicas capazes de atender às demandas da população em geral, uma vez que o Gestor Público não pode, simplesmente sair a fundar unidades escolares, postos de saúde sem uma previsão de como será a demanda no ano seguinte e no período de longa duração. As propostas fiscais para destinadas à implementação e realização de políticas públicas são geradas tendo como base dados do ano subsequente, logo, se ocorre um aumento sobreexpressivo no contingente populacional, a ação pública torna-se aquém da demanda. Ou seja, as tomadas de decisão acabam por serem afetadas diretamente, impedindo o gestor de realizar ações públicas efetivas e eficazes dados os crescimentos populacionais desordenados. O presente estudo parte de uma abordagem local, de um professor universitário, residente no município e conta com acesso a tais informações por meio dos agentes públicos administrativos e da população local. Dentro desta perspectiva foi abordado estudos empíricos e documentais sobre as demandas e ofertas de políticas públicas no município da Serra - ES, tendo como fundamentos para discussão e análises o fluxo migratório que assola o referido município.

Palavras-chave: Políticas Públicas. Gestão Pública. Migração. Município da Serra - ES

O caso do município da Serra – ES

Serra é um município brasileiro localizado na região metropolitana do estado do Espírito Santo (Região Sudeste do País), que conta com uma população total de 467.318 habitantes, o que o caracteriza como o município mais populoso do estado. Limítrofe à capital do Estado, situa-se ao norte de Vitória.

Segundo Borges (2015, s.p.) “a história da Serra inicia-se com a fundação da Aldeia Nossa Senhora da Conceição da Serra em 1556, pelos índios Temiminós, vindos do Rio de Janeiro e o padre jesuíta Braz Lourenço. Com o desmembramento do território de Vitória, cria-se, em 02 de abril de 1833, o município da Serra, que em 06 de novembro de 1875, deixa de ser vila e é elevada à categoria de cidade.”

Em sua fase inicial, o principal meio de comércio era agrícola, com uma forte produção cafeeira e depois destacando-se com a produção de abacaxi.

No ano de 1872 (século XIX), o município possuía 11.032 habitantes. A população deste período até a década de 1960, já na segunda metade do século XX, sofreu sensível redução, com queda de 17% no referido período. Esta redução da população foi caracterizada pelo êxodo rural, um fenômeno acontecido em todo o Brasil, motivado pelo processo de industrialização.

Em 1960, com o início da fase industrial a população serrana começou a crescer em ritmo vertiginoso. Com uma população de 9.192 habitantes (Censo IBGE, 1960), com os investimentos na região e, mudando a configuração urbana do município, em 1963 é iniciado o Porto de Tubarão e, em 1969 é iniciado o CIVIT I, o que levou a população, em 1970, para 17.286 habitantes (um crescimento da ordem de 88,67%).

¹ Cátedra Empreendimentos SS Ltda.

Na década de 1970, outro investimento de grande porte é iniciado em solo serrano. Em 1976 inicia-se a construção da Companhia Siderúrgica de Tubarão - CST, que alavancou novo crescimento populacional, pois em 1980, o município já possuía uma população de 82.450 habitantes (um crescimento da ordem de 476,90%, ou seja, a população cresceu quase 5 (cinco), no período de 10 (dez) anos). No censo do IBGE (2000) foi encontrada uma população de 330.874 habitantes que, com o advento laminador de tiras a quente da CST e seu projeto para a instalação de seu terceiro alto forno, provocou novo surto de desenvolvimento econômico e crescimento populacional será experimentado (BORGES, *s.d.*).

Desta abordagem tem-se que a principal alavanca da mobilização em massa de pessoas de outras regiões brasileiras para o referido município seja a implantação da usina de siderurgia e seus ramos de especializações.

A área geográfica do município é de 553,254 km², contando com uma população de 476.428 habitantes², o que o faz ter uma densidade demográfica de 861,14 hab./km² (IBGE, 2014). Seu Índice de Desenvolvimento Humano é de 0,739, considerado alto pelos padrões do PNUD (2010). Seu Produto Interno Bruto está estimado em 14.850.851,00 R\$, classificado entre os 5.570 municípios brasileiros como tendo o 33º maior PIB (IBGE, 2013). O PIB *per capita* é de 35.144,20R\$ (IBGE, 2012), o que caracteriza uma população de baixa renda, considerando que a capital Vitória tem um PIB *per capita* mais que o dobro.

O processo de migração no município da Serra - ES

O município da Serra experimentou um crescimento vertiginoso em um período histórico muito curto. Em um período de 54 (cinquenta e quatro) anos (1960 – 2014) cresceu o equivalente percentual a 5.183%, passando de 9.192 habitantes para 476.428 habitantes, respectivamente, para os períodos em destaque.

Tal crescimento atrapalha, se não, impede a ação dos gestores públicos porque estes agem dentro de uma agenda que chama-se em Administração Pública de *Ciclo de Gestão*, conforme expressa-se *infra*:

O ciclo de gestão inicia-se com um Planejamento (P) que inclui a construção de agenda; formulação da política e comunicação da política das decisões estratégicas. Em seguida, tem-se a Execução (E) que caracteriza-se por meio da implementação da política. Após esta etapa vem a Avaliação (A) que trata da avaliação das políticas; apreciação dos efeitos atribuídos à ação do governo e, por último, tem-se o Controle (C) que cuida da correção de trajetórias e ações (MALMEGRIM, 2010).

Todo este ciclo mantém-se estável e possível de atender às demandas públicas quando há possibilidade de uma previsão orçamentária que esteja à altura do problema a ser solucionado. E tem-se, ainda, que, em políticas públicas não trabalha-se com metas de solução de problemas. O objetivo é proporcionar condições saudáveis de vida aos atores políticos, o que faz com que a situação recorrente no município da Serra seja tratada sem a devida observância de seus fatores causais, porque os sintomas são nítidos.

A título de exemplo, no ano de 2012, o número de matrículas no Ensino Fundamental, no município, foi de

² IBGE. Estimativas da população residente com data de referência 1º de julho de 2014, publicada no Diário Oficial da União em 28/08/2014.

67.010 e no Ensino Médio foi de 14.654 (IBGE, 20123; o segundo equivalendo a aproximadamente, 22% do primeiro. Isto leva a uma hipótese nefasta de que de cada 100 (cem) alunos matriculados no Ensino Fundamental apenas 22 (vinte e dois) chegam ao Ensino Médio.

Daí surge inúmeras perguntas sobre o porquê desta disparidade. Onde estão estes alunos que ingressaram nas primeiras etapas da Educação Básica e que, como fumaça, desapareceram antes de ingressarem na etapa final da mesma?! A resposta básica com a qual trabalha-se, aqui neste artigo, é que falta unidades escolares para atender à demanda cada vez mais crescente de alunos e, estes que ingressam na etapa final da Educação Básica são os provenientes de famílias com maior poder aquisitivo.

Mas, em hipótese alguma o Gestor Público pode, simplesmente sair a fundar unidades escolares, postos de saúde sem uma previsão de como será a demanda no ano seguinte e no período de longa duração. As propostas fiscais para destinadas à implementação e realização de políticas públicas são geradas tendo como base dados do ano subsequente.

A partir deste ponto já tem-se que devido ao movimento de migração provocar um verdadeiro inchaço na localidade, o poder público não consegue criar unidades e programas que sejam capazes de atender a todos, o que provoca altas taxas de evasão e filas de esperas para os menos favorecidos, aumentando, assim, o abismo que já existe entre as classes sociais, sem contar que, tal situação leva a outras mais agravantes como a subempregabilidade, mesmo condições de subemprego ou ainda a fuga para o tráfico de drogas, o crime organizado e a prostituição.

Não espera-se aqui crucificar o processo migratório, a começar que foi graças a esta mobilidade entre as fronteiras nacionais que permitiu grande parte do avanço e progresso nas regiões do Centro-Sul brasileiro. Busca-se, esclarecer que tal situação quando excede os limites do controle colocam em xeque as possibilidades de ação do gestor, chegando mesmo a impedi-lo de criar oportunidades para os cidadãos e limitando o acesso da maioria a bens e serviços básicos como atendimento à saúde e à educação.

O gráfico 1 e a tabela 1, abaixo, mostram a evolução populacional do município desde o ano de 1960 até o de 2014.

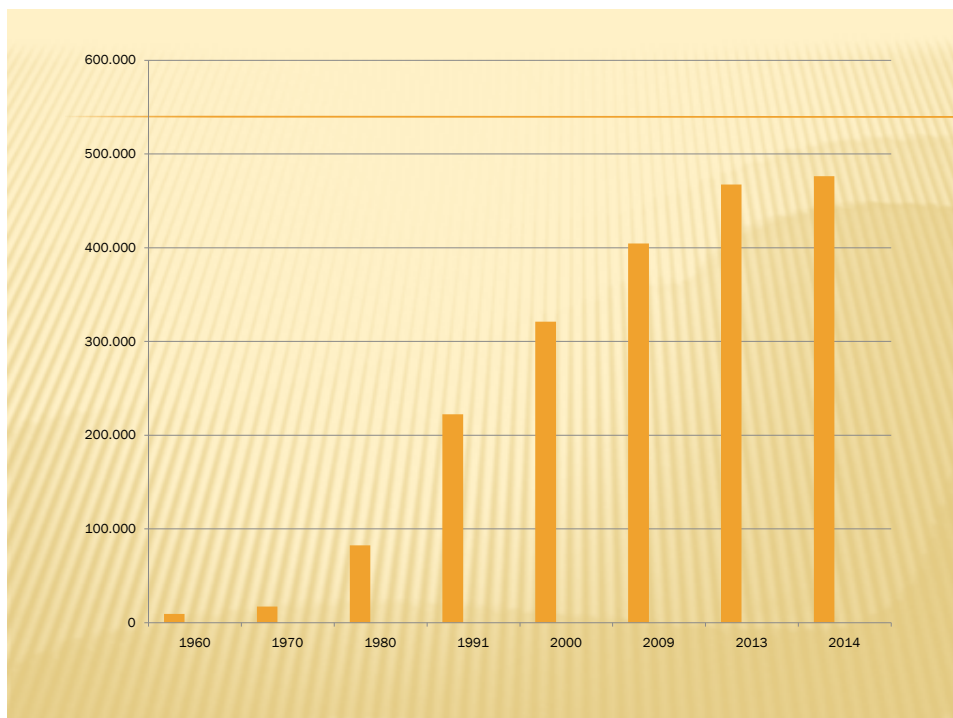


Gráfico 1: População do município da Serra – ES (1960 – 2014)

Fonte: Elaborado pelo autor, 2015.

População do Município da Serra - ES (1960 - 2014)

Ano	População Total	% de Crescimento
1960	9.162	-
1970	17.286	88,67
1980	82.581	477,73
1991	222.158	169
2000	321.181	44,57
2009	404.688	25,99
2013	467.318*	15,47
2014	476.428**	1,94

Tabela 1: População do Município da Serra - ES (1960 - 2014)

Fonte: Elaborada pelo autor, 2015.

* Estimativa IBGE (2013)

** Estimativa IBGE (2014)

O que pode ser visto na tabela 1 (*supra*) é que há um fluxo supraexpressivo na década de 1980 e nas décadas seguintes ocorre uma redução neste contingente, porém, a explosão já havia ocorrido e mesmo que a chegada de novos migrantes tenha sido minimizada, a explosão demográfica interna provocou um crescimento desordenado, possivelmente, provocado pela falta de atendimento destas pessoas com políticas públicas de seguridade, como atendimento educacional, controle de natalidade, lembrando que o melhor remédio contra o aumento populacional é a oferta de formação acadêmica. Mas, como mostrado no início deste trabalho a evasão escolar é um fator de grande incidência e mesmo a ausência de vagas nos centros municipais de educação infantil. A demanda é, assustadoramente, maior que a capacidade do município em garantir. Com isto tem-se que as crianças já são encaminhadas para as escolas de ensino fundamental sem terem atendido à determinação constitucional de 2009, que garante o atendimento educacional a partir dos 4 (quatro) anos de idade, na Educação Básica.

Na mesma linha, fere o artigo 205 da Constituição Federal de 1988, que reza ser “A educação, direito

de todos e dever do Estado e da família, [e] será promovida e incentivada com a colaboração da sociedade, visando ao pleno desenvolvimento da pessoa, seu preparo para o exercício da cidadania e sua qualificação para o trabalho” (BRASIL, 1988).

Assim, tem-se o Estado falhando do berço à sepultura com os cidadãos serranos, não por desejo, mas motivado por um processo que extrapola as condições de controle governamental. E ainda que buscasse uma alternativa para solucionar o problema, não é simplesmente a construção de espaços escolares que resolveria tal problema. Está incluso a necessidade de profissionais para atender a esta clientela e o que fazer com os espaços construídos quando da solução do problema.

O processo migratório e sua influência no processo de gestão

Migração consiste no ato da população deslocar-se espacialmente, ou seja, pode se referir à troca de país, estado, região, município ou até de domicílio. Tal deslocamento não provoca modificações no número total de habitantes de um país, porém, altera as regiões envolvidas nesse processo. No Brasil, um dos fatores que exercem maior influência nos fluxos migratórios é o de ordem econômica, uma vez que o modelo de produção capitalista cria espaços privilegiados para instalação de indústrias, forçando indivíduos a se deslocarem de um lugar para outro em busca de melhores condições de vida e à procura de emprego para suprir suas necessidades básicas de sobrevivência e outras supérfluas (FRANCISCO, 2015).

A migração é um fenômeno que afeta, sobremaneira, o processo de decisão gerencial do administrador público e mesmo da implantação de políticas públicas que possam atender a um contingente maior de pessoas porque gera um fluxo de indivíduos maior do que aquele que serviu de base para a elaboração do Plano Plurianual e das diretrizes orçamentárias.

Segundo Santos (2010, p.22) “Plano Plurianual é uma lei orçamentária que define as ações de governo para um período igual ao do mandato presidencial (atualmente de quatro anos) e evidencia, em quadros demonstrativos, quais serão os programas de trabalho a serem implementados pelos gestores públicos durante esse período.” Trata-se de um documento norteador, com vistas a garantir a aplicabilidade dos recursos públicos em áreas definidas, com vistas a um melhor atendimento da demanda pública por políticas eficientes e eficazes.

A Lei de Diretriz Orçamentária compreende as metas e prioridades da administração pública, incluindo as despesas de capital para o exercício financeiro subsequente; orienta a elaboração da Lei Orçamentária Anual; dispõe sobre as alterações na legislação tributária; e estabelece a política de aplicação das agências financeiras oficiais de fomento (BRASIL - CONSTITUIÇÃO FEDERAL DE 1988, Art.165, parág. 2º).

A diretriz orçamentária é elaborada tendo por base o exercício do ano anterior com previsão para o ano seguinte, ou seja, o que ocorre no ano em ação é considerado como um ano neutro. Caso haja um fluxo além do referendado, no ano de elaboração toda a ação gerencial estará comprometida porque os limites de alcance forma previstos tendo por base um cálculo estatístico, com uma margem de segurança variando entre 3% e 5%. A migração intensa atrapalha a aplicabilidade efetiva das ações públicas e a eficácia das políticas públicas, porque o projeto inicial tinha uma abrangência e um público-alvo, que era compatível com a disponibilidade orçamentária. Este fluxo migratório desordenado atrapalha a tomada de decisão do gestor quanto ao que seja prioridade porque a arena política acaba sendo montada por estrangeiros,

indivíduos que desconhecem as demandas históricas locais.

No artigo 167 da Carta Magna, reza que, são vedados:

I - o início de programas ou projetos não incluídos na lei orçamentária anual;

(...)

VI - a transposição, o remanejamento ou a transferência de recursos de uma categoria de programação para outra ou de um órgão para outro, sem prévia autorização legislativa;

§ 1º Nenhum investimento cuja execução ultrapasse um exercício financeiro poderá ser iniciado sem prévia inclusão no plano plurianual, ou sem lei que autorize a inclusão, sob pena de crime de responsabilidade.

Com isto, infere-se que o Plano Plurianual confere três princípios básicos à gestão pública: a transparência governamental, a governabilidade/continuidade e a responsabilidade fiscal.

Portanto, sem a possibilidade de um controle estatístico sobre as demandas diretas e indiretas, as tomadas de decisão por parte do Executivo acabam por ser afetadas, diretamente, impedindo-o de realizar ações públicas efetivas e eficazes dados os crescimentos populacionais desordenados, entendendo, aqui tal assertiva, por não estimável, estatisticamente, porque tal fato dificulta a elaboração do orçamento público necessário para sanar os problemas já existentes e persistentes.

Como ressalta Abrantes (2010)

É no orçamento público que são traduzidas as medidas governamentais de caráter múltiplo-financeiro, político, gerencial e econômico tomadas pelo Estado. Portanto, é a partir desse instrumento que o governante, seja ele presidente, governador ou prefeito, viabiliza a execução de seu projeto de governo. Isso é concretizado por meio de decisões acerca de quais serão os serviços públicos que o governo colocará à disposição da população e qual será a contrapartida, ou seja, o volume de recursos que deverá ser arrecadado para atingir aquela meta (2010, p.68).

E, para cada setor governamental há um índice sobre o qual não se pode extrapolar sob pena de crime de improbidade administrativa. Não é um problema que resolve-se, tão somente, com vontade política.

No Brasil, com suas dimensões continentais e a política constitucional que o define como uma República Federativa Democrática tal denominação política elimina todas as barreiras entre os Estados, o que provoca fluxos migratórios que provocam verdadeiro inchaço em algumas regiões como o que tem ocorrido no município da Serra, ou seja, as fronteiras entre os Estados são livres, não podendo nenhum gestor impedir as livres migrações entre Estados e Municípios dentro do Território Nacional.

Ao longo da história tem-se Roma Clássica sofrendo graves conseqüências com este fluxo migratório descontrolado provocando sérias perdas nas condições sociais dos habitantes da cidade, porque os espaços não crescem ou são transformados de forma a atender uma massa excessiva. Todos os que vêm para os grandes centros o fazem em busca de um sonho e mesmo vivendo em situações de extrema diversidade, estão como que sob efeitos de ópio: as adversidades irão passar e o sonho encantado irá realizar-se como em um conto de fadas! Não é o que ocorre, de fato, mas é o que acredita-se...

Em Dubai, país dos Emirados Árabes unidos, *p.e.*, o governo proíbe, severamente, que os imigrantes contraíam matrimônio ou que tragam junto suas famílias, porque isto geraria custos adicionais para o Estado e tomaria o lugar do cidadão. Mas, as fronteiras entre nações são possíveis de serem controladas, entendendo como regra a soberania nacional.

Metodologia

O presente estudo teve como ferramenta metodológica o estudo de caso. A escolha por este instrumento deu-se pelo fato de o problema científico ser compatível com um problema político, como demanda em larga de escala de políticas públicas eficientes e eficazes, que visem a atender de maneira mais ampla as necessidades da população.

Segundo Araújo *et al.* (2008) o estudo de caso trata-se de uma abordagem metodológica de investigação especialmente adequada quando procuramos compreender, explorar ou descrever acontecimentos e contextos complexos, nos quais estão simultaneamente envolvidos diversos fatores.

A fim de analisar e estudar o caso em questão partiu-se de uma abordagem local, de um professor universitário, residente no município e conta com acesso a tais informações por meio dos agentes públicos administrativos e da população local.

Dentro desta perspectiva foram abordados estudos empíricos e documentais sobre as demandas e ofertas de políticas públicas no município da Serra - ES, tendo como fundamentos para discussão e análises o fluxo migratório que assola o referido município.

Discussão

O fluxo migratório que a Serra enfrentou em seu processo histórico deslocou-a de sua condição de município com perfil, tipicamente, agrícola para um novo perfil industrial e mais ainda com graves conseqüências do ponto de vista político. Surgiram demandas as quais não se tinha condições alguma de atender de prontidão e mesmo com a necessidade visível o poder público foi relegando a uma situação de descaso, o que, por fim, transformou-se em um estado de coisas.

O que faltou durante todo o tempo foi a presença de um ator que se sentisse incomodado com a situação. Mas, com uma população na faixa de 95% constituída de migrantes³, ou seja, de pessoas possuídas pelo ópio do sonho encantado, esperar tal ação de um agente local é viver no mesmo mundo da utopia que os outros. Rua (2009) refere-se que “em geral, é a percepção de um “mal público” – uma situação que é ruim para muitos e da qual ninguém tem como escapar – que frequentemente desencadeia a ação política em torno de um estado de coisas, transformando-o em problema político” (RUA, 2009, p.73). (Grifos no original)

Portanto, ao ser provocada a deixar de ser um “estado de coisas” e se transformar em um “problema

³ A este respeito veja SILVA, Madson Gonçalves da. Indicadores de desigualdade social no município da Serra como reverberações dos processos de Industrialização, Urbanização e Migração na Região Metropolitana da Grande Vitória (1960 - 2010). *In: I Colóquio Internacional de Mobilidade Humana e Circularidade de Ideias*. 6 – 8 de julho de 2015. Vitória: UFES, 2015.

político”, uma questão qualifica-se à inclusão na agenda governamental. “Não quer dizer que vá seguramente dar origem a uma política pública, mas, apenas, que passa a receber a atenção dos formuladores de políticas” (RUA, 2009, p.73). (Grifos no original)

Como foi mostrado na tabela 1⁴, o fluxo de crescimento populacional tem caído, drasticamente, mas o problema encontra-se já implantado e nenhuma ação efetiva mostra-se em andamento, o que leva a novas arrolações para datas indefinidas.

Conclusão

Este estudo tratou da problemática da migração no município da Serra (ES) ao longo do período compreendido entre 1960 e 2014, fazendo uma análise acerca das dificuldades em que encontra-se a gestão pública para atender as demandas por políticas públicas que surgiram e ampliaram, expressivamente, a partir de tal. A área que mais reflete/demonstra tal problemática é a educação que, como consequência, leva a índices absurdos de criminalidade.

Mas, não basta sair construindo escolas e presídios a fim de tirar das ruas os delinqüentes e instruir os analfabetos. Há que implementar políticas públicas de longo alcance e amplo espectro porque como foi trabalhado não é suficiente apenas o desejo do gestor em solucionar tais problemas, há que atores sociais levantarem-se e apontar tais situações transformando-as em problemas políticos, o que levaria á criação de uma arena política mais sólida com vistas a encontrar soluções eficazes, mesmo que a longo prazo.

REFERÊNCIAS

ABRANTES, Luiz Antônio, FERREIRA, Marco Aurélio Marques. **Gestão Tributária**. Florianópolis: Departamento de Ciências da Administração / UFSC; [Brasília]: CAPES: UAB, 2010.

BRASIL. **Constituição Federal de 1988**. Brasília. Centro Gráfico do Senado Federal, 1998.

Censo Populacional 2010 *Censo Populacional 2010*. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (29 de novembro de 2010). Visitado em 23 de julho de 2015.

Cidades@ - Serra - ES - IBGE. Visitado em 23 de julho de 2015.

FRANCISCO, Wagner de Cerqueira e. **Migração Interna no Brasil**. Disponível em: <http://www.brasilecola.com/brasil/migracao-interna-no-brasil.htm>. Acesso em 23/07/2015.

IBGE (10 de outubro de 2002). Área territorial oficial.

IBGE - Espírito Santo - **Serra** - Infográficos Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Visitado em 27 de julho de 2015.

MALMEGRIN, Maria Leonídia. **Gestão operacional**. Florianópolis: Departamento de Ciências da Administração / UFSC; [Brasília]: CAPES: UAB, 2010.

Ranking decrescente do IDH-M dos municípios do Brasil. **Atlas do Desenvolvimento Humano Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD)** (2010). Visitado em 31 de julho de 2015.

BRASIL. IBGE. **Recenseamentos demográficos em Coleção digital** (pdf). Visitado em 23 de julho de 2015.

⁴ Vide tabela 1 a página 6.

RUA, Maria das Graças. **Políticas públicas**. Florianópolis: Departamento de Ciências da Administração / UFSC; [Brasília]: CAPES: UAB, 2009.

Revista Fórum. (2013) (<http://revistaforum.com.br/blog/2013/08/populacao-define-diretrizes-para-a-gestao-publica-em-sao-bernardo-do-campo/>).

ARAÚJO, Cidália *et al.* **Estudo de Caso. Métodos de Investigação em Educação**. Instituto de Educação e Psicologia, Universidade do Minho, 2008.

SANTOS, Rita de Cássia. **Plano plurianual e orçamento público**. Florianópolis: Departamento de Ciências da Administração/ UFSC. Brasília: CAPES/UAB, 2010.

www.clerioborges.com.br

Victor Augusto Lage Pena, UFOP¹

Resumo: Este trabalho consiste em uma análise das diferentes representações do estado de União de Jeovah e seu líder Udelino Alves de Matos. Este que consiste em um movimento agrário ocorrido nas décadas de 1940 e 1950, na região do Vale dos Aimorés, área contestada entre os estados do Espírito Santo e Minas Gerais. Este movimento objetivava criar um novo estado, o Estado de União de Jeovah, onde as terras seriam distribuídas de forma justa entre os posseiros. Concomitantemente chega a região fazendeiros com documentação das terras, querendo desapropriar os posseiros, o que instaurou na região um conflito entre posseiros e fazendeiros. Neste trabalho é analisada as diferentes memórias construídas sobre o movimento, que ora representa o movimento como messiânico, sendo Udelino um líder político e religioso; ora como um movimento agrário laico, sem vínculo religioso. Consideramos aqui como “memória” todas as produções referentes ao movimento. Utilizando os conceitos de “memória cultural” e “memória comunicativa” de Aleida Assman, analisamos as mais diversas produções sobre o movimento. Entendemos toda a produção materializada sobre o movimento, livros literários, históricos ou didáticos; documentário; e documentos arquivísticos como pertencentes a “memória cultural” e a memória existente apenas na oralidade, sobrevivendo a poucas gerações, como “memória comunicativa”. Através da análise desses documentos buscamos compreender o movimento de criação de diferentes representações sobre ele. Não é nosso objetivo afirmar se o movimento era o não messiânico, e sim discutir as diferentes representações sobre ele e sobre o seu líder Udelino Alves de Matos.

Palavras-chave: Estado de União de Jeovah; memória; representação; messianismo.

As representações do movimento União de Jeovah

Este trabalho tem por objetivo analisar as representações do movimento de União de Jeovah, a fim de entender o surgimento de uma representação dominante em detrimento de uma representação deixada ao esquecimento. Por mais que em pesquisas recentes essas representações, antes deixadas ao esquecimento, já estão sendo utilizadas por pesquisadores do movimento.

União de Jeovah foi um movimento ocorrido na região do Serra dos Aimorés², região de litígio entre os estados de Minas Gerais e Espírito Santo, pois não havia nada que determinasse a qual estado pertenceriam aquelas terras. O movimento começa na década de 1940, não conhecemos a data exata, mas sabemos que com a chegada de Udelino Alves de Matos a região o movimento começa a ficar mais articulado internamente.

Udelino, que foi o líder no movimento, chega e aloca-se na vila de Cotaxé, onde seu primeiro ofício foi como professor. Como era um dos poucos da vila que sabia ler e escrever, Udelino dedicava parte do seu tempo para alfabetizar outros lavradores. Devido seu letramento, logo foi visto como um homem inteligente na região, o que levou a ser também o líder do movimento que seria criado ali.

Essa região era uma região desocupada após o extermínio dos índios aimorés que ali viviam. Na década de 1940 começa a chegar na região um grupo pessoas das redondezas em busca de terras para plantar, colher e sobreviver. Eles desbravavam terras sem ocupação atual e se instalavam da região, onde se apossavam das terras que encontraram, sendo assim chamados de posseiros. Posteriormente chega a região alguns fazendeiros, e com documentação dessas terras travam uma disputa com os posseiros. Como a região era contestada, não havia intervenção efetiva de nenhum dos dois estados, nem de Minas

¹ Mestrando do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Ouro Preto. Graduado em História pela Universidade Federal do Espírito Santo.

² Região nordeste de Minas Gerais e noroeste do Espírito Santo, onde hoje ocupam os municípios de Mantena (MG), Barra de São Francisco (ES), Mantenópolis (ES), Ecoporanga (ES) e Água Doce do Norte (ES).

Gerais, nem do Espírito Santo, o que possibilitou a existência de uma guerra entre posseiros e fazendeiros, uma verdadeira terra sem lei.

No final da década de 1940 e início da década de 1950, começaram as intervenções policiais na região, a maioria delas por parte do Espírito Santo. Porém, os policiais faziam o trabalho de reintegração de posse, colocando-se do lado dos latifundiários nessa disputa. O movimento acaba no início de 1953 quando a Polícia Militar faz um cerco na Casa de Tábua, sede administrativa do Estado de União de Jeovah, e destroem a casa queimando tudo que havia dentro. Muitos dos posseiros morreram nesta ação policial, porém alguns deles conseguiram escapar. Sabemos que Udelino consegue escapar desta emboscada, pois existe uma carta assinada por ele, do Rio de Janeiro, em 15 de abril de 1953, momento após a emboscada policial e o fim do movimento (MATOS, 1953). Porém, não foram encontrados registros após esta carta. Portanto, Udelino desaparece da região sem sequer dar certeza de sua morte.

Antes de passarmos para as análises das diferentes representações do movimento, precisamos esclarecer alguns conceitos utilizados neste trabalho. Como utilizaremos fontes orais e escritas, torna-se necessário citar os conceitos de Assmann (2011, p. 17) diferenciando uma “memória cultural” e uma “memória comunicativa”.

Há, então, um paralelo entre a memória cultural, que supera épocas e é guardada em textos normativos, e a memória comunicativa, que normalmente liga três gerações consecutivas e se baseia nas lembranças legadas oralmente.

Assmann divide a memória em “memória comunicativa” e “memória cultural”. Vale ressaltar que dentro das “memórias culturais” estão incluídas memórias que foram documentadas, escritas, arquivadas, como no caso da literatura, da mídia, dos documentos arquivados, e dos materiais didáticos. Porém a construção de uma memória cultural não é algo tão simples:

Já que não há auto-organização da memória cultural, ela depende de mídias e de políticas, e o salto entre a memória individual e viva para a memória cultural e artificial é certamente problemático, pois traz consigo o risco da deformação, da redução e da instrumentalização da recordação. (ASSMANN, 2011, p. 19).

Além de compreender que estes documentos se tornam memória cultural, por serem capazes de ultrapassar gerações, mantendo registrado suas informações, devemos manter claro que se tratam de representações do passado ali registradas. Da mesma forma que não devemos crer na “utopia de um relato completo” (SARLO, 2007, p. 50), não devemos crer em uma utopia de um documento que descreva o passado de forma completa, pois está sempre presente um jogo de representações.

Mas afinal, o que seriam essas representações? Todo esse processo de reconstrução do passado através das diferentes memórias está intrinsecamente ligado à ideia de representação. Pois como o passado se foi, e não existe mais, não temos como reconstruí-lo tal como ele foi, restando apenas a capacidade de representar tal passado. Como afirma Roger Chartier (2010, p.24), “o testemunho da memória é o fiador da existência de um passado que foi e não é mais”. Neste artigo, objetiva-se encontrar as diferentes representações do movimento União de Jeovah.

Tentaremos agora compreender as diferentes representações do movimento jeovense³. Para tal,

³ Nome dado por Adilson Vilaça ao movimento de criação do Estado de União de Jeovah.

utilizaremos a obra literária de Adilson Vilaça, *Cotaxé* (2007), a obra de Luzimar Nogueira Dias, *Massacre em Ecoporanga*, e uma Comissão Parlamentar de Inquérito aberta em abril de 1953, a primeira de três comissões que abordam violências na região contestada. Também faremos comparações com memórias orais coletadas no município de Ecoporanga em 2010, com um livro didático de História do Espírito Santo e um documentário sobre o tema. Neste caso, o ponto mais destoante das representações está ligado ao seu caráter messiânico ou não.

Inicialmente é importante compreender o conceito apresentado por Maria Isaura Queiroz, para quem o messianismo consiste em uma doutrina, podendo ser cristã ou qualquer outra forma de religiosidade. Essa doutrina obrigatoriamente gera um movimento social/religioso, onde é respeitada toda a sua lógica interna que varia conforme cada doutrina. O movimento messiânico necessita de um líder, no caso o messias, ou o profeta, personagem que deve ser carismático, tendo características de um líder religioso, sendo considerado um filho de Deus, ou um enviado divino, responsável pela melhora na sociedade em que vivem seus seguidores (QUEIROZ, 1965).

A principal diferença entre a religião tradicional e o messianismo consiste na relação da atividade efetiva dos adeptos. Enquanto a religião tradicional se fixa apenas em uma celebração divina em conformidade com a realidade, os movimentos messiânicos lutam, não importando como, para que a justiça seja instaurada na terra:

O messianismo se afirma, pois, como uma força prática, e não como uma crença passiva e inerte de resignação e conformismo: diante do espetáculo das injustiças, o dever do homem é trabalhar para saná-las, pois sua é a responsabilidade pelas condições do mundo. (Ibidem, p. 07)

Percebe-se então que um movimento messiânico precisa de uma crença, somada a uma luta política, uma ação transformista, regida e incentivada pela crença em questão. Complementando a compreensão do conceito de messianismo, é relevante citar Maurício Vinhas de Queiroz, que compara um movimento messiânico a um movimento social laico:

O messianismo significa algo mais que um simples “desgosto” pelo mundo, ou uma não-aceitação da vida social como esta se revela. Nos movimentos revolucionários laicos, há também uma recusa às condições de existência, porém os revolucionários procuraram atuar dentro da realidade, a fim de transformá-la. Já o messianismo leva sempre a um alheamento, a um desligamento do corpo social, e à instauração, fora dele e oposta a ele, de uma nova comunidade que confia na transfiguração supranaturista do mundo. [...] O messianismo é uma revolta alienada. (QUEIROZ, 1996, p. 252/253).

Além de uma fé, é necessário a ação dos indivíduos envolvidos, o que gera um movimento de motivação política e religiosa. Entendemos então que para considerarmos um movimento político enquanto messiânico, a luta política caminha lado a lado de uma fé religiosa, uma crença espiritual no líder do movimento, onde, por ser um enviado de Deus, teria o poder da verdade e a capacidade de liderar o movimento. Porém, quando Vinhas de Queiroz afirma que é uma revolta alienada, devemos entender com cautela, pois “o apelo a valores religiosos não seria uma atitude alienada, mas a expressão da revolta por meio do único canal possível no contexto cultural tradicional”. (NEGRÃO, 2001, p.122).

É muito comum que a luta política sertaneja seja construída com embasamentos religiosos, pois a religião, na maioria das vezes um catolicismo popular repleto de sincretismos, é muito presente na cultura popular do sertão brasileiro. Não podemos ignorar tais características culturais desses grupos. Quando Vinhas de

Queiroz afirma uma alienação no movimento messiânico, ele se refere ao pouco conhecimento político dos envolvidos. Porém, como salienta Lísias Nogueira Negrão, não se trata de uma alienação e sim uma busca política através do viés mais acessível a eles, no caso o viés religioso.

Começaremos então as análises pela obra literária, Vilaça deixa claro que o livro não se trata de uma reprodução, ou a construção de uma verdade sobre o passado. Ele afirma no prefácio do livro que: “Não é tarefa do artista contar as coisas como sucederam, mas como poderia ter sucedido.” (VILAÇA, 2007, p. 13). Porém, mesmo deixando claro que aquela não era uma obra histórica e sim literária, de ficção, o romance ajuda a construir todo um imaginário sobre o acontecimento.

Em seu livro, há uma construção do personagem Udelino como uma pessoa extremamente religiosa, e mesmo quando aparece como líder político, ainda carrega marcas da religião em seu discurso, criando assim uma imagem de que o movimento de União de Jeovah tenha sido um movimento messiânico. São muitas as cenas do romance em que Udelino evoca o nome de Deus, faz rezas e outras atividades religiosas, como: “Udelino pregava que o território era réplica do paraíso.” (Ibidem, p. 15), ou uma fala do personagem no livro que dizia: “Meus colegas lavradores, amados filhos de Deus. O bom Pai nos agraciou com a oferta do paraíso.” (Ibidem, p. 63). Nestas frases, como em tantas outras espalhadas pelo livro, é possível notar explicitamente que Vilaça representa Udelino sim como um líder religioso.

Porém, ao analisar a primeira Comissão Parlamentar de Inquérito, feita na época para avaliar a extrema violência dos policiais militares na região, onde constam alguns depoimentos, perceberemos que há uma representação um tanto divergente da apresentada por Vilaça. Esta CPI, de abril 1953, traz algumas denúncias em material escrito, a maioria feita por lavradores da região, e dois depoimentos orais. Um do Deputado Federal Wilson Cunha, quem fez a denúncia, e outro do Major Djalma Borges, principal responsável pela ação militar na região. Nestes depoimentos encontramos alguns trechos que tratam de Udelino Alves de Matos.

O primeiro a testemunhar no processo foi o Wilson Cunha, e ao descrever o líder do movimento jeovense ele faz a seguinte afirmação:

Ele não era um homem equilibrado, era um homem de espírito muito rude, mas de muita inteligência, não recebeu instrução mas tinha inteligência, e achou que era o líder daquele movimento, deste movimento que não era outro senão para reclamar justiça, desejando ver concretizada uma punição para aquela Polícia que vinha desabridamente matando, espancando, roubando. (ESPÍRITO SANTO, 1953, p. 58)

É notável que Cunha, ao se referir a Udelino, destaca suas características como líder de um movimento, falando de sua inteligência e de como buscava a justiça na região. Em nenhum momento é relatado o envolvimento de Udelino com a fé religioso, ou em ritos religiosos. Ainda em seu depoimento, Wilson Cunha é perguntado mais detalhadamente sobre Udelino⁴:

O Sr. Oswaldo Zanello – Nobre deputado Wilson Cunha, pelo que vemos, através da leitura do noticiário da imprensa da Capital do Espírito Santo, há uma afirmativa, embora V. Exa. tenha abordado por alto este assunto, de que estariam se processando na zona da Mata, Município de Barra de São Francisco, uma verdadeira revolução de índole comunista, sendo chefiada pelo Sr. Umbelino [sic] que, segundo denúncias formuladas, é comunista fichado, vindo da Bahia. Poderia V. Exa. informar-nos algo a respeito?

4 Nota-se que durante o processo referem-se a Udelino com o nome de “Umbelino”. Não se sabe se ocorreu um erro de digitação do escrivão, ou um desconhecimento dos membros da CPI e do entrevistado sobre a forma correta do nome de Udelino.

O Sr. Wilson Cunha – [...] Não sei se esse Sr. Umbelino [sic] é comunista, se é baiano, se foi fichado. [...] Sei que ele é na região uma espécie de líder. Mas é, sem dúvida, um homem um tanto revolucionário, pela sua própria natureza. Mas a sua revolução era essa de protesto contra os espancamentos, pelo menos quando me procurou no Rio de Janeiro com um memorial o que ele dizia e o que constava no memorial é que queria que se fizesse um inquérito para apurarem-se essas responsabilidades da política. Desejava, também, que o Ministério da Agricultura criasse uma escola naquela região e que o Governo Federal interviesse lá no sentido de distribuir as terras com esses homens que delas estavam apossados. Não sei se há comunismo nisso... (Ibidem, p. 73,74).

Nota-se que havia, naquele momento, uma imagem de Udelino enquanto comunista, afinal, suas ideias de repartição de terras muito se assemelham as lutas dos movimentos agrários de cunho comunista. Ao responder esta pergunta, apesar de não afirmar, Cunha também não nega a possibilidade de Udelino ser comunista. Ele volta a frisar que ele seria “uma espécie de líder”, ressaltando seu caráter “revolucionário”, mas em nenhum momento é citado qualquer envolvimento de Udelino com religião, ou utilização da religião para alcançar seus objetivos. O que está relatado são estratégias políticas, assim como qualquer movimento social.

Nesta mesma CPI, consta o depoimento do acusado, Major Djalma Borges, onde ele é acusado de ser mandante dos atos violento da polícia no local. Em seu depoimento, Borges também cita Udelino em um dado momento: “denunciavam que um bando de 228 homens armados, sob a chefia Umbelino Alves de Matos, digo sob a chefia de Udelino Alves de Matos, estava tomando as propriedades e matando os respectivos proprietários.” (Ibidem, p. 109). É notável que neste depoimento, Borges ao tentar não ser acusado de violência, reafirma o caráter violento de Udelino. Novamente, não foi encontrado nenhuma referência do líder jeovense como líder também religioso.

Posteriormente, perguntado mais a fundo sobre o movimento de União de Jeovah, Borges chega a afirmar que “as ideias de Udelino são comunistas, mas que não pode afirmar que ele seja comunista.” (Ibidem, p. 112). Percebemos então, que era inegável para quem presenciou o movimento jeovense, que suas ideias muito se assemelhavam as ideias do partido comunista. Apesar de nunca terem certeza de sua filiação ou envolvimento direto ao partido, sempre havia uma dúvida em relação a tal ponto.

Entendendo esta representação de Udelino como um suposto comunista, ou com ideias que se aproximam ao comunismo, voltemos a análise do romance *Cotaxé*. Neste romance existem duas passagens em que Udelino se encontra com o personagem Francisco Rosa, membro do Partido Comunista do Brasil. Sendo a primeira cena:

Após o comício, um representante dos comunistas esperava Udelino detrás do coreto. Era um rapaz claro, de olhos castanho-esverdeados, chamado Francisco Rosa.

- Acho que é um homem inteligente e não vai iniciar uma guerra. Os camponeses não estão preparados para essa tarefa. Falta organização.

- Quem é você? – quis saber Udelino.

- Francisco Rosa. Pode me chamar de Chico.

- Então o senhor que é o tal Chico, o ateu?

- Se o senhor prefere assim, assim pode ser. O que o senhor não pode fazer é misturar a questão agrária com essa ridícula ideia de fazer um novo estado. Por que não repensamos a estratégia? Podemos nos aliar.

- Ridículos são os senhores, que não passam e meia dúzia que não tem nem o respeito do povo – foi a resposta de Udelino. E mais: - O povo está comigo, e Deus nos protegerá!

- O senhor é um populista! – Reagiu Chico Rosa.

- E o senhor já está cheirando a defunto!

Imune à ameaça, Chico Rosa voltou-se as costas e foi ajuntar-se a outros três, quatro membros do Partido, que o esperavam do outro lado da praça.

- O sujeito é megalomaníaco! – Sintetizou aos camaradas. (VILAÇA, 2007, p. 197, 198).

Nessa cena percebemos que há uma representação do Partido Comunista Brasileiro, na figura de Francisco Rosa, como o sábio, que percebia que o movimento jeovense não daria certo e criticava Udelino como “populista” e “megalomaníaco”. E Udelino, sempre baseado em Deus, seria um fanático religioso que colocava o movimento agrário em grande perigo. Nesta cena, percebemos que Udelino sempre fala de Deus, criando uma imagem de um extremista religioso, onde a sua maior crítica ao personagem Rosa é o fato de ser ateu. Nota-se que esta representação muito se difere das encontradas na CPI de abril de 1953.

Vale frisar que o livro *O Massacre em Ecoporanga*, de Luzimar Nogueira Dias, este que foi o primeiro livro publicado que tratava do movimento, chega a citar que o movimento possa ser messiânico na introdução do seu livro:

Os Primeiros conflitos entre camponeses e latifundiários ocorreram, de fato, em Cotaxé, com a chegada de Udelino Alves de Matos e outros desbravadores, no final dos anos 40. Uma luta que as autoridades da época compararam a uma “nova Canudos”. [...] Udelino seria um Antônio Conselheiro, por sua religiosidade, misticismo, tentando fundar um novo estado na região litigiosa, com o nome de “Estado de União de Jeovah”. (DIAS, 1984, p. 13)

Porém, ao longo do capítulo dois, intitulado *Estado União de Jeovah*, dedicado integralmente ao movimento jeovense, não é encontrado nenhuma referência a Udelino como líder religioso, muito menos do movimento como messiânico. É evidenciado no livro o caráter político do livro, ressaltando os movimentos de luta por terras, principal objetivo do movimento me questão.

De qualquer maneira, a representação apresentada no romance histórico *Cotaxé*, de Adilson Vilaça, acabou sendo uma representação dominante, pois ela chega até os jornais contemporâneos e aos livros paradidáticos. Em 2010 saiu uma reportagem em um jornal de grande circulação no Espírito Santo, A Tribuna, onde é possível constatar tal representação de Udelino: “Magro, alto e sempre usando terno preto, Udelino, que não gostava de fotografias, recorria à Bíblia para unir os camponeses.” (SEGATTINI, 2010, pág. 18). Percebemos nesta reportagem, uma representação até caricata de um líder religioso ao se tratar do líder jeovense. O mesmo ocorreu em uma reportagem de 1997, no jornal *A Gazeta*, também de grande circulação no Espírito Santo, em que, em uma entrevista com Adilson Vilaça reforçam a ideia de que “este estado seria baseado em uma religiosidade muito forte. Ele prometia um paraíso em terra, e som esta promessa encantava as pessoas.” (CURRY, 1997, p. 3).

O mesmo ocorre quando tratamos de livros didáticos que tratam o tema. No livro *História e Geografia do Espírito Santo* de Thais Moreira e Adriano Perrone (2007, p. 126), é possível encontrar mais uma vez esta representação. “Foi criado pelo movimento o Estado de União de Jeová, num misto de questão fundiária e pregação religiosa. ”

O mesmo também é notado no documentário *O efêmero estado União de Jeovah*, em que é possível encontrar uma representação do movimento enquanto messiânico. O vídeo foi montado com entrevistas e com encenações dos personagens, como o próprio Udelino, e uma das primeiras falas do personagem é: “O bom Pai nos agraciou com a oferta do paraíso” (O EFÊMERO, 2014, 3min). É nítida a representação do personagem como um líder messiânico, que evoca o nome de Deus, como Pai, considerando as terras em questão como um paraíso.

Durante as entrevistas, somente os fazendeiros consideravam Udelino um líder religioso, a exemplo coloco aqui a frase de Romeu Tinoco: “Udelino era um Antonio Conselheiro mirim, mas Antonio Conselheiro tinha conhecimento das coisas, tinha um pouco de cultura, já Udelino era analfabeto”. (O EFÊMERO, 2014, 12min 45seg). Nota-se que Tinoco além de compará-lo ao líder messiânico de Canudos, o desqualifica, colocando-o como analfabeto, como despreparado. Ao longo do documentário é possível notar que esta fala se torna até insustentável, pois há vários depoimentos que afirmam que Udelino era professor alfabetizador na região. É notável que existe neste discurso uma tentativa de desmerecer a imagem de Udelino.

Porém, ao longo do documentário, em nenhum momento é questionada a possibilidade do movimento não ser messiânico. O documentário dialoga com todas as representações apresentadas anteriormente, onde Udelino é sim um líder religioso para a comunidade. Assim, podemos afirmar que há, precisamente, uma representação dominante, e frequente, sobre o movimento considerando-o messiânico.

Em contrapartida a essa representação dominante existe a memória comunicativa dos moradores da vila de Cotaxé se diferenciando das demais. José Camilo Penna (2003, p. 305) ao trabalhar com a memória de Rigoberta Menchú, uma indígena que representava a identidade de seu povo de forma diferente da existente na história dita tradicional, defende que “a importância do testemunho na América Latina espanhola está ligada à possibilidade de dar expressão a culturas com uma inserção precária no universo escrito e uma existência quase que exclusivamente oral.” É nítido que o mesmo ocorre na vila de Cotaxé. Esta vila vive em uma cultura majoritariamente oral, pois a maioria dos lavradores eram analfabetos. Portanto torna-se importante reconhecer essa memória produzida na vila que não foi registrada de forma escrita.

Em entrevistas realizadas em 2010 podemos encontrar memórias bastante distintas das apresentadas pelo romance e pela mídia sobre o movimento. Tais memórias se assemelham com os dois depoimentos que constam na CPI de abril de 1953. Um dos entrevistados foi o senhor Josué Josué Brochini Serra, conhecido também como o “Sr. Amor do Cotaxé”, posseiro, filho de jeovense, que se mudou para Cotaxé em 1952 quando tinha 7 anos de idade.

Entrevistador: O que Udelino propunha nesse Estado de União de Jeovah?

Josué: [...]O que eu sei é que Udelino queria, por isso e por aquilo, criar um estado.

E: Voltando a Udelino, você saberia me dizer o que levou as pessoas a apoiarem Udelino?

J: [...] Udelino chegou aqui numa época que o povo não tem um líder, todo mundo iria com a cabeça que queria. Udelino chegou e botou na cabeça do povo que se criasse um estado aqui [...] poderia vir coisas melhores, como hoje nós acreditamos que venha coisas melhores. Um estado onde o povo tinha mais direitos, onde o povo tinha mais união, eu acho que foi mais ou menos isso. Udelino foi um cara muito inteligente assim na maneira de liderar o povo.

E: Existia alguma ligação com religião?

J: Pelo o que eu vejo, Udelino era católico. Pelo o que eu sinto da religião da época, ele era católico. (SERRA, 2010).

Nesta entrevista percebe-se que a memória do entrevistado não dá importância para a religião do Udelino, de forma que o fator religioso não foi nela incluído como relevante para a criação do Estado de Jeovah. Outro entrevistado relata a mesma situação. O senhor Anísio Ribeiro de Araújo, nascido em Vitória da Conquista em 1923, e mudou-se para a região contestada em 1948.

Entrevistador: O senhor sabe qual era a religião de Udelino?

Anísio: Não sei... era católico.

[...]

E: O Udelino falava de religião?

A: Comigo ele nunca falou de religião.

E: O que o senhor conversava com o Udelino?

A: Sobre posseiro, sobre posse, sobre pobre. Sobre essa guerra que tinha entra fazendeiro e posseiros. A nossa conversa era essa. (ARAÚJO, 2010).

É notável que nas duas entrevistas, os entrevistados enxergam o movimento jeovense como um movimento agrário, sem vínculo religioso. Ainda é cedo para negar a existência deste caráter religioso, porém, se ele existiu não foi o motivo pelo qual os posseiros se envolviam no movimento, o que dificulta a afirmar que o Udelino seria um líder também religioso.

Devemos levar em consideração ainda, que estamos trabalhando com relatos, e nestes relatos há uma perspectiva particular do passado, uma visão dos que moravam na região, um discurso criado a partir da experiência vivida.

Os relatos testemunhais são “discurso” nesse sentido, porque têm como condição um narrador implicado nos fatos, que não persegue uma verdade externa no momento em que ela é enunciada. [...] E, como observava Halbwachs, o passado se distorce para introduzir-se coerência. (SARLO, 2007, p. 49)

É preciso reconhecer que é plenamente possível que esse discurso do passado tenha sofrido alterações com o passar dos anos, que as experiências do presente tenham modificado tal memória do passado. Ou que por uma questão do objetivo do movimento ser majoritariamente a distribuição de terras, esse fato, o religioso, teria sido omitido pelos entrevistados. Muitas coisas ainda podem ser questionadas, mas apresento aqui um primeiro passo para esta reflexão.

Levando em consideração as diferenças representativas apresentadas acima, podemos afirmar que ocorre o que Chartier (1990, p. 17) chamaria de luta de representações, onde há a intencionalidade de manter uma representação como história oficial e levar a outra representação ao esquecimento. “As lutas de representações têm tanta importância como as lutas econômicas para compreender os mecanismos pelos quais um grupo impõe, ou tenta impor, a sua concepção do mundo social, os valores que são os seus, e o seu domínio.”

Existe um interesse político neste jogo de representações. É comum existirem grupos que, ao defender seu posicionamento impõe a sua representação do passado, fazendo com que outras formas de representar tal passado sejam deixadas a margem. Chartier compara a luta de representação coma as lutas econômicas, pois elas também exercem uma relação de dominante e dominado. No caso de Cotaxé, a memória dos que tinha acesso a escrita se impõe sobre a memória dos que não tinham acesso.

Fica a questão para um próximo passo da pesquisa: de onde surge essa representação messiânica? Por que ela é criada? Quem a reproduz? Pensando a partir deste problema foram analisados alguns documentos. O documento mais antigo encontrado, que refere ao movimento como um movimento messiânico, foi um ofício assinado pelo chefe de Estado do Espírito Santo da época, Jones dos Santos Neves, encaminhada ao Ministro de Justiça e Negócios Interiores, onde ele justificava o ataque ao movimento jeovense:

O relatório firmado pela autoridade que presidiu o inquérito, o brioso oficial major Djalma Borges, é testemunho eloquente da grave anormalidade reinante na região que, não fossem as prontas e enérgicas providências repressivas adotadas pela Polícia do nosso Estado, bem se poderia transformar em um novo Canudos, eis que, para tal, até a exploração mística da ingenuidade da nossa massa rural se fazia presente, nos propósitos de um aventureiro

que ali criara a “República União de Jeovah”. (NEVES, 1953).

Fica claro, nas palavras de Jones dos Santos Neves, que para justificar o tal ataque, o movimento jeovense foi comparado ao movimento de Canudos. Além dessa comparação há uma nítida referência ao místico quando se trata de Udelino. Nesse primeiro momento da pesquisa ainda não é possível afirmar ao certo que foi o próprio Estado repressor que cria essa representação, porém este é o indício mais provável encontrado.

Não pretendemos neste artigo dar conta desta nova questão, pois se trata de uma pesquisa ainda em andamento. Porém, é interessante registrar os próximos passos a serem dados, além das novas questões levantadas desta pesquisa.

REFERÊNCIAS

ASSMANN, Aleida. **Espaços de recordação**: Formas e transformações da memória cultura. Campinas, SP: Ed. Unicamp, 2011.

CHARTIER, Roger. **A história cultural entre práticas e representações**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil; Lisboa [Portugal]: Difel, 1990.

CHARTIER, Roger. **A história ou a leitura do tempo**. 2 ed. Belo Horizonte: Antêntica, 2010.

CURRY, Andréia. Udelino prometia um paraíso na terra. **A Gazeta**. 10 de agosto de 1997.

DIAS, Luzimar Nogueira. **Massacre em Ecoporanga: lutas camponesas no Espírito Santo**. Vitória: Coojes, 1984.

ESPÍRITO SANTO (Estado). Assembléia Legislativa. **Comissão Parlamentar de Inquérito, nº 71/53**. 16 de abril de 1953.

MATOS, Udelino Alves de. **[carta]** Rio de Janeiro, 15 de abril de 1953, [para] Sr. Cristolino Cardoso, 1953.

MOREIRA, Vânia Maria Losada. Vazios demográficos ou territórios indígenas? In: **Dimensões** – Revista de História da Ufes. Vitória: universidade Federal do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais, nº 11, 2000.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. Revisitando o messianismo no Brasil e profetizando seu futuro. In.: **Revista Brasileira de Ciências Sociais** - Vol. 16 nº 46, 2001.

NEVES, Jones dos Santos. **Ofício N. G/1 471** [para] Ministro da Justiça e Negócios Interiores, Francisco Negrão de Lima – Rio de Janeiro – DF. Vitória – ES, 09 de abril de 1953

PENNA, João Camillo. Este corpo, esta dor, esta fome: Notas sobre o testemunho hispano-americano. In: SELIGMANN-SILVA, Márcio. (org.). **História, memória, literatura: O testemunho na era das catástrofes**. Campinas: Ed. Unicamp, 2003.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. **O messianismo: no Brasil e no mundo**. São Paulo: Dominus Editora / Edusp, 1965.

QUEIROZ, Mauricio Vinhas de. **Messianismo e conflito social: a guerra sertaneja do Contestado: 1912-1916**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1996.

SARLO, Beatriz. **Tempo passado: cultura da memória e guinada subjetiva**. São Paulo: Companhia das

Letras; Belo Horizonte: UFMG, 2007.

SEGANTTINI, Fábio. Um estado diferente do Norte. **A Tribuna**. 25 de abril de 2010.

VILAÇA, Adilson. **Cotaxé**. Vitória: Textus, 4^a ed., 2007.

O EFÊMERO Estado União de Jeovah. Direção: Joel Zito Araújo. Produção: Luciana Velloso Santos. Ecoporanga – ES: LCA Produções; Tapiri Cinema e Vídeo, 1999. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=6kD-FvhdPaM>>. Acesso em 20 de novembro de 2014.

SERRA, Josué Brochini. **Estado de União de Jeovah**. 2010. Entrevista concedida a Victor Augusto Lage Pena, Ecoporanga, 13 jun. 2010.

ARAÚJO, Anísio Ribeiro de. **Estado de União de Jeovah**. 2010. Entrevista concedida a Victor Augusto Lage Pena, Ecoporanga, 13 jun. 2010.

Viviane Mazine Rodrigues
 Universidade Vila Velha/ES
 vmazine@uvv.br

Resumo: O debate das políticas migratórias em uma perspectiva ambiental tem levantado grandes discussões. A vinda de haitianos para o Brasil é um caso emblemático para esse debate: além da instabilidade política, pobreza e exclusão social que há anos assola o país, um desastre ambiental - o terremoto ocorrido em janeiro de 2010 deixou milhares de haitianos desabrigados. O deslocamento humano motivado por tal fenômeno revelou ao Brasil um desafio humanitário para o qual o governo não estava preparado. O que se observa é que o que mudou nos últimos tempos foi o ambiente em que se dá a circulação forçada de pessoas, marcado cada vez mais por catástrofes naturais, como os casos dos haitianos que chegaram ao Brasil e, independentemente do termo jurídico-formal que se dá a elas, é preciso encontrar soluções que envolvam não só a participação do Estado, mas de toda uma rede de proteção e assistência humanitária em nível local e global.

Palavras-chave: Refugiados, Haiti, República Dominicana

1. Migração e Refúgio: Questões conceituais

No caso do Haiti, há um fator natural explícito que provocou um movimento migratório, o terremoto de 2010. “Mas o Haiti é também um caso paradigmático de degradação ambiental crônica que amplificou a situação dramática de 2010” (DOLISCA et al, 2007). O fenômeno levou muitos haitianos a migrar em busca de uma nova vida.

O migrante é toda a pessoa que se transfere de seu lugar habitual, de sua residência comum para outro lugar, região ou país. É um termo frequentemente usado para definir as migrações em geral, tanto de entrada quanto de saída de um país, região ou lugar, não obstante existam termos específicos para a entrada de migrantes – Imigração – e para a saída – Emigração. É comum, também, falar em “migrações internas”, referindo-se aos migrantes que se movem dentro do país, e “migrações internacionais”, referindo-se aos movimentos de migrantes entre países, além de suas fronteiras (IMDH, 2012).

Como a motivação maior da migração haitiana foi por questões ambientais, adicionalmente, podemos empregar o termo “migrantes ambientais”, que são conceituados pela Organização Internacional de Migrações como :

“... pessoas ou grupos de pessoas que, por motivos de mudanças bruscas ou progressiva no ambiente que afetam negativamente as suas vidas ou condições de vida, são obrigados a ter que deixar suas casas habituais, ou optar por fazê-lo, temporária ou permanentemente , e que se deslocam, quer no seu território ou no estrangeiro.” (IOM, 2012).

Já o refúgio é um instrumento jurídico que protege pessoas que têm um fundado temor de perseguição e que precisam de proteção internacional. Cabe aqui então definir o que é um refugiado, de acordo com a Convenção de Genebra de 1951, que estabelece em caráter universal o conceito de refugiado:

“Refugiado é aquele que, possuído de um temor bem-fundado de ser perseguido por razões de raça, religião, nacionalidade, de ser integrante de um grupo social específico ou por suas opiniões políticas, encontra-se fora do país de sua nacionalidade, e está incapacitado ou possuído por tal temor, por não poder receber a proteção daquele país; ou quem, não tendo nacionalidade e estando fora do país de sua habitual residência, está incapacitado, ou possuído por tal temor, não tem a possibilidade de voltar para ele” (ACNUR, 2012).

Entretanto, como se pode observar, a convenção de Genebra de 1951, que define quem são refugiados, não previu mecanismos de proteção para o deslocamento por razões ambientais. Portanto, o termo “refugiado ambiental” não é reconhecido pelos Estados e nem mesmo pelo Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados.

O ACNUR reconheceu no primeiro momento uma situação de deslocamento interno - pessoas deslocadas dentro

de seu próprio país - no Haiti em um relatório elaborado oito meses depois da catástrofe, que contabilizou cerca de 1,3 milhões de pessoas deslocadas internamente vivendo em condições precárias nos 1.354 acampamentos e assentamentos na capital e seu entorno. Cerca de 60% da infraestrutura governamental, administrativa e econômica foi destruída. Mais de 180.000 casas desabaram ou foram danificadas e 105.000 foram completamente destruídas. Por volta de 23% de todas as escolas no Haiti foram afetadas pelo terremoto (4992 escolas), 80% das escolas em Porto Príncipe e 60% das escolas nos estados Sul e Oeste foram destruídas ou danificadas (UNHCR, 2010).

Vale destacar, ainda, que vários autores se debruçaram sobre a questão da relação entre a mudança ambiental e potenciais crises humanitárias (MCGREGOR, 1993; KIBREAB 1994 e 1997; MYERS 1993; MYERS; KENT 1995; BLACK, 2001; LEE, 2001; CASTLES, 2002; MASSEY et al.; 2007). Deste acumulado acadêmico resulta, no entanto, uma indefinição relativa às interações entre mudança ambiental e sistemas ecológicos, vulnerabilidade sócio-econômica resultante e potenciais desfechos em termos de movimento de populações ou migrações induzidas. Estas interações têm sido pobremente conceitualizadas, com falta de investigação sistemática e por vezes reduzem-se a explicações causais simplistas (WARNER et al 2010), negando o complexo processo com várias variáveis (econômicas, sociais, ambientais) que é a causa da migração e/ou conflito induzido por mudanças ambientais.

2. O caso dos haitianos no Brasil

Os haitianos que chegam ao Brasil narram histórias semelhantes: perderam tudo, buscam melhores condições de vida (querendo trabalhar), não têm o que comer ou onde dormir. São pessoas que não têm ideia de como vão se estabelecer ou mesmo que situação jurídica teriam. Eles chegam, na sua maioria, pelo Estado do Amazonas, na cidade de Tabatinga (região da tríplice fronteira Brasil-Colômbia-Peru), e também pelo Acre, nas cidades de Assis Brasil e Brasiléia, e as escolhas dependem das facilidades de transporte e de entrada no país. Em muitos casos, dependem também de interesses e estratégias dos coiotes (traficantes de pessoas) cujo pagamento pode variar de 500 a 4 mil dólares (os dados são controversos).

Os haitianos que chegaram ao Brasil tentaram o enquadramento no status de refúgio, entretanto, eles tiveram a sua solicitação negada, pois, conforme exposto anteriormente, não são considerados refugiados por não se incluírem nos requisitos da Convenção de Genebra de 1951 e também da Lei brasileira do Refúgio 9.474/97, muito embora o inciso III da lei brasileira considere que “devido a grave e generalizada violação de direitos humanos, é obrigado a deixar seu país de nacionalidade para buscar refúgio em outro país” dando interpretação ampla, na qual os haitianos poderiam ser reconhecidos como refugiados pelo governo brasileiro. Existiu inclusive, ação civil pública movida pelo Ministério Público Federal sobre essa questão. Porém, o juiz federal confirmou a decisão do CONARE, e manteve a decisão numa interpretação restritiva de não considerá-los refugiados.

Assim, coube ao CONARE remeter os pedidos de refúgio dos haitianos ao CNlg que, após ampla reflexão e análise da situação do Haiti e das graves consequências que o terremoto de janeiro de 2010 causou na população e em toda a estrutura social e governamental, decidiu conceder Residência Permanente por razões humanitárias, com base na Resolução n. 27/98, que trata dos casos omissos e especiais. “Na aplicação da resolução normativa 27/98, o CNlg tem considerado as políticas migratórias estabelecidas para considerar como “especiais” os casos que sejam “humanitários”, isto é, aqueles em que a saída compulsória do migrante do território nacional possa implicar claros prejuízos à proteção de seus direitos humanos e sociais fundamentais” (MTE, 2011).

Em síntese, os haitianos, ao chegarem ao Brasil, têm apresentado pedido de refúgio, mas, sendo eles efetivamente imigrantes, a solução migratória concedida pelo Conselho Nacional de Imigração é a Residência Permanente por razões humanitárias. De acordo com a resolução do CNlg, todos os imigrantes haitianos que já estão em terras brasileiras terão permissão para permanecer aqui por até cinco anos. Findo esse prazo, poderá continuar no Brasil,

solicitando a permanência definitiva, desde que comprove que esteja trabalhando regularmente.

Dada a intensidade do fluxo de haitianos, cabe uma ação coordenada de órgãos públicos (município, estado e Federação) nas diversas etapas do processo migratório no território brasileiro: a chegada, a documentação, o deslocamento em busca de trabalho, a inserção no mercado laboral e nas políticas sociais do Estado brasileiro, além de suporte na qualificação profissional, no aprendizado da língua, na introdução à cultura local e, também no âmbito da preservação de sua cultura (MILESI, 2012). As denúncias de dificuldades, a falta de assistência e até a fome tornaram-se frequentes.

As organizações não governamentais exerceram um protagonismo exemplar nessa questão, a exemplo da Rede Solidária para Migrantes e Refugiados (constituída por mais de 50 entidades), atuou de maneira articulada no processo de partilha de informações, no encaminhamento dos haitianos em busca de trabalho e na acolhida na cidade ou região de destino, como nas demandas frente ao estado brasileiro, e na partilha dos poucos recursos existentes (MILESI, 2012).

Entretanto, a reação do governo desde o início de 2012 foi adotar uma série de medidas que visam a conter o fluxo de deslocamento dos haitianos ao Brasil. Uma delas é a concessão do visto direto na embaixada do Brasil no Haiti, com uma cota de 100 vistos por mês por razões humanitárias. Há também a ameaça constante de quem estiver em situação irregular, os haitianos que entrarem no país sem visto prévio serão notificados e podem ser deportados.

O discurso securitário do governo vem também na promessa de aumentar o patrulhamento nas áreas de fronteiras. A Polícia Federal e a Agência Brasileira de Inteligência já foram acionadas para ampliar a vigilância das áreas limítrofes. Sobre essa questão, as fronteiras amazônicas apresentam um particular desafio, uma vez que o controle do Estado sobre elas é incipiente, assim como a integração da região com o resto do país. Há outros desafios cuja magnitude torna a tarefa ainda mais complicada: conflitos indígenas e fundiários, tráfico transnacional de drogas, degradação ambiental em larga escala, pobreza e violência, fazendo da Amazônia um complexo mosaico geopolítico (HALL, 1989; HECHT AND COCKBURN, 1989), assim como uma 'fronteira discursiva' em que se jogam as representações nacionais e nacionalistas sobre este imenso espaço sob soberania brasileira.

No entanto, é importante que o controle das fronteiras não se transforme num fechamento das mesmas, tampouco em caminho de criminalização de quem entra e reside no território em situação de irregularidade administrativa (MILESI, 2012).

3. Considerações Finais

A questão dos haitianos no Brasil revela a falta de uma política migratória consistente. Mas, mesmo que o Brasil tivesse um arcabouço jurídico-legal avançado, este não seria suficiente para lidar com a questão do afluxo de haitianos em seu território. O Brasil é um país de muitas contradições (políticas, sociais e econômicas) e o caminho para a regularização de um imigrante é burocrático e moroso. Soma-se a isso a falta de medidas de assistência social e integração local e até mesmo de acesso a políticas públicas. Ou seja, terminado o processo de regularização da migração, o desafio permanece para integrá-los na sociedade, pois existem poucas e pontuais políticas públicas de atendimento.

No dia 29 de abril de 2013 o governo federal acabou com o limite de vistos permanentes em caráter humanitário para os haitianos, a decisão foi publicada na edição do Diário Oficial da União. Mas ainda são necessárias outras ações, como a redução da burocracia e a realização de acordos entre o Brasil e a República Dominicana, o Equador, o Peru e a Bolívia, que são países da rota migratória. Centenas de haitianos continuam a entrar de forma ilegal pelas fronteiras, muitos deles querem retornar ao Haiti em condições de contribuir para o desenvolvimento do seu país. Se o Brasil se ocupasse de tal tarefa, estaria na vanguarda de uma política migratória pautada pelos direitos humanos e, concomitantemente, ajudando no desenvolvimento do Haiti.

4. Referências Bibliográficas

- ACNUR. Alto Comissariado das Nações Unidas para refugiados. <http://www.acnur.org/t3/portugues/> acesso em 10/04/2012.
- Black, R. Environmental refugees: myth or reality? In: new issues in refugee research, working paper no. 34 Geneva: United Nations High Commissioner for Refugees, (2001).
- Castles, S. Environmental change and induced migration: making sense of the debate working paper no. 70 Geneva: United Nations High Commissioner for Refugees, (2002).
- Dolisca F, McDaniel JM, Teeter LD, Jolly CM. Land tenure, population pressure, and deforestation in Haiti: The case of Forêt des Pins Reserve. *Journal of Forest Economics*, 13 (4), pp. 277-289, (2007).
- Hall AL. Developing Amazonia: deforestation and social conflict in Brazil's Carajás programme Manchester University Press,(1989).
- Hecht, S and Cockburn, A. The fate of the forest: developers, destroyers and defenders of the Amazon London: Verso, (1989).
- IMDH. Instituto de Migrações e direitos humanos. Disponível em: <http://www.migrante.org.br/IMDH> Acesso em 01/05/2012.
- Imprensa Nacional. Diário Oficial da União. <http://portal.in.gov.br/> capturado em 10/07/2013.
- IOM. Organização Internacional de Migrações <http://www.iom.int/jahia/Jahia/definitional-issues> Capturado em 30/04/2012.
- Kibreab, G. Migration, environment and refugeehood. In: Zaba B, Clarke J (eds) Environment and population change. International Union for the Scientific Study of Population, Derouaux Ordina Editions, Liège,(1994).
- Kibreab, G. Environmental causes and impact of refugee movements: a critique of the current debate. *Disasters* 21(1):20–38, (1997).
- Lee, S. Environmental matters: conflict, refugees and international relations. World Human Development Institute Press, Seoul and Tokyo, (2001).
- Massey D, Axinn W, Ghimire D. Environmental change and out-migration: evidence from Nepal. Report 07-715. Population Study Center. University of Michigan. Institute for social research, (2007).
- McGregor, JA. Refugees and the environment. In: Black R, Robinson V (eds) Geography and refugees: patterns and processes of change. Belhaven Press, London, pp 159–170, (1993).
- Milesi, Rosita. Brasil e os desafios da lei de migrações. Entrevista especial com Rosita Milesi. <http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/505828-entrevista-especial-com-rosita-milesi-> capturado em 26/09/2012.
- Mozine, Augusto. Freitas, Tiago, Rodrigues, Viviane. Migrações ambientais e direitos humanos: o discurso da mídia de massa e os haitianos na Amazônia. 7º encontro anual da Andhep (UFPR), Curitiba, (2012).
- MTE. Ministério do Trabalho e Emprego. Extrato do voto aprovado pelo CNlg em reunião de 13/03/2011. http://portal.mte.gov.br/data/files/8A7C812D308E21660130D7CE9FAD1DD9/ata_cnig_20110316.pdf capturado em 26/09/2012.
- Myers, N. Environmental refugees in a globally warmed world. *Bioscience* 43:752–761, (1993).
- Myers N, Kent J. Environmental exodus: an emergent crisis in the global arena. Climate Institute, Washington, DC, (1995).
- RODRIGUES, Viviane Mozine (org.). Direitos humanos e refugiados. Vila Velha, ES: UVV. (2006).
- UNHCR, Haiti: Eight Months After the Earthquake. UNHCR, October (2010).
- Warner K, Hamza M, Oliver-Smith A, Renaud F, Julca A. Climate change, environmental degradation and migration *Natural Hazards* 55: 689-715, (2010).



Mais informações:
lemm.ufes.br