

Universidade Federal do Rio de Janeiro

**ETNICIDADE, MIGRAÇÃO E COMUNICAÇÃO:
etnopaísesagens transculturais e negociação
de pertencimentos**

Escola de Comunicação / UFRJ
Doutorado em Comunicação e Cultura

Sofia Zanforlin
2011



Sofia Zanforlin

Etnicidade, Migração e Comunicação:
Etnopaisagens transculturais e negociação de pertencimentos

Volumes: 1

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Cultura da Escola de Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutora em Comunicação e Cultura

Orientador: Professor Doutor Mohammed ElHajji

Rio de Janeiro
2011

Z28 Zanforlin, Sofia
Etnicidade, migração e comunicação: etnopaisagens transculturais
e negociação de pertencimentos / Sofia Zanforlin. Rio de Janeiro, 2011.
186 f.: il.

Tese (doutorado) - Universidade Federal do Rio de Janeiro,
Escola de Comunicação, Programa de Pós-Graduação em Comuni-
cação, 2011.

Orientador: Prof. Dr. Mohammed ElHajji.

1. Comunicação. 2. Etnicismo. 3. Migração.
4. Paisagens culturais. I. ElHajji, Mohammed
II. Universidade Federal do Rio de Janeiro.
Escola de Comunicação. III. Título.

CDD: 302.2

ETNICIDADE, MIGRAÇÃO E COMUNICAÇÃO:
Etnopaisagens transculturais e negociação de pertencimentos

Sofia Zanforlin

Orientador: Prof. Dr. Mohammed ElHajji

Tese de Doutorado submetida ao Programa de Pós-graduação em Comunicação e Cultura da Escola de Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutora em Comunicação e Cultura.

Rio de Janeiro, 18 de março de 2011.

Prof. Dr. Mohammed ElHajji
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Profa. Dra. Raquel Paiva
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Prof. Dr. Paulo Vaz
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Profa. Dra. Denise Cogo
Universidade Federal do Vale do Rio do Sinos

Prof. Dr. Hélión Póvoa Neto
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Aos migrantes de todas as cores, de todos os lugares.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Capes por me conceder a minha primeira bolsa de doutorado e a Faperj por me haver brindado com uma bolsa de ‘pesquisador Nota 10’. Não esqueço, contudo, que o reconhecimento que me conduziu à bolsa ‘Nota 10’ partiu primeiro da Coordenação da EcoPós, que me indicou à Faperj em 2009.

A gratidão à EcoPós vai muito além do incentivo no formato de uma bolsa de estudos, mas principalmente pelos quatro anos de relação rica e carinhosa com professores, secretários, colegas, alunos, que logo se transformaram em amigos. Agradeço, portanto, aos coordenadores e ex-coordenadores Micael Herschmann, Paulo Vaz, João Freire Filho, Ana Paula Goulart, e aos funcionários Jorgina, Vinícius, Marlene e Thiago.

Novamente, não há como traduzir o crescimento pessoal que os quatro anos de doutorado na EcoPós me proporcionaram, e, acima de tudo, descobrir que teoria e pensamento são atribuições cotidianas, ampliadoras na nossa forma de perceber o mundo e nos aproxima das pessoas com mais sensibilidade e respeito. “Pensar é descobrir o sorriso”, como disse Muniz Sodré em uma de suas aulas. Não poderia haver definição melhor e mais verdadeira sobre atividade de professor e de pesquisador.

Agradeço a Helion Povia Neto, com quem cursei uma disciplina em 2009 no Ippur, e que solidificou os passos dados nessa pesquisa. Agradeço-lhe o convite para integrar o NIEM – Núcleo Interdisciplinar de Estudos Migratórios – cuja convivência com Miriam, Isabela, Joana, Patricia, Regina, e outros, me trouxeram informações, novos conhecimentos e colegas admiráveis.

Aos meus entrevistados da Praça Kantuta, do Corredor da Central, e a Jobana Moya, pessoas que encontrei no trajeto desta pesquisa e que me contaram suas histórias, fortes, corajosas, cheias de esperança e desejo de mudança.

Ao meu orientador, Mohammed ElHajji, *Maktub!* Desde a chegada ao Rio, em 2004, os contatos com o Moha sempre foram ampliadores e, sobretudo, enriquecedores. Foi ele quem me levou ao PET, para orientação com os alunos, para a sala de aula. E foram nesses quatro anos que nossa parceria orientador/orientanda, organizador/organizadora de eventos e autores de artigos se confirmou como uma experiência fundadora.

Ao Pet, cuja convivência só me trouxe presentes. Nos eventos que organizamos juntos e sofremos juntos e arrancamos os cabelos juntos, nos ciclos de leituras, nos encontros do Lacosa, nas reuniões semanais, foi tudo maravilhoso e quando o tempo passa a gente vê o quanto foi bom. São alunos incríveis, revolucionários, inteligentes, vivazes e cheios de fome pelo mundo, pelas energias transformadoras do mundo. Que continuem famintos, Erick, Ricardo, Iasmine, Bruna, Luana, Luiza T., Luisa L., Jefferson, Lucas, Marina, a minha querida Livinha, o meu primeiro orientando João Montenegro, as fofas Tainá e Marília, além dos velhos, sábios e ácidos, Guigga Tomaz, meu monitor de bigodes, e Gustavo Barreto, meu querido companheiro de aula. Adoro vocês.

Nesses quatro anos ganhei amigos/irmãos/companheiros que me apoiaram, me incentivaram, me inspiraram, me alegraram. Felizes as livres permanências, felizes os encontros que não se acabam. Fiquem para sempre, por favor, Fernanda Gomes, Danielle Brasileira, Mayka

Castellano, Talitha Ferraz, nosso quinteto EcoGirls, Adriane Martins, Tatiana Galvão, Israel Oliveira, Bruno Campanella, Ericson Saint Clair, Igor Sacramento, Fernanda Martineli, Monica Schiek, Simone do Vale, Bibiana, Cecilia, Clara, Emmanoel, Cesar, Juliana e Marcio.

Aos amigos de antes e que se renovam mais amigos, mais presentes, mais amados, Gustavo Souza, Taciana Brown, Henrique Codato, Mari Baltar, Mariana Ribeiro, Eduarda Ribeiro, que voltaram lá da Rua Amazonas e trouxeram Bruno Abdon, a Cris Aragão e, sempre, Angela Prysthon e Denílson Lopes.

E enfim, os agradecimentos de dentro de casa. A Mamãe e a Papai que me ensinaram a andar pela vida com independência, coragem e curiosidade. A minha irmã que me ensinou sobre interculturalidade quando ainda dividíamos o mesmo quarto. A ela de novo que me deu João, o afilhado/ sobrinho mais lindo e para quem eu sou tão ausente, por enquanto. A minha madrastra malvada, Kioko, que é amiga e companheira. Aos meus familiares, tios, tias, primos, primas e sobrinhos, minha saudade e alegria ao sempre reencontrar. E daqui de casa, eu agradeço pela paciência e torcida de Yuri e Rodrigo. Ao Seu Rodrigo, que desde o primeiro ‘oi’ traz delicadeza aos nossos encontros, de domingo a sábado, todos os dias.

Declaration of Nutopia

We announce the birth of a conceptual country, Nutopia.
Citizenship of the country can be obtained by declaration of the awareness of Nutopia.
Nutopia has no land, no boundaries, no passports, only people.
Nutopia has no laws other than cosmic.
All people of Nutopia are ambassadors of the country.

John Lennon e Yoko Ono

RESUMO

ZANFORLIN, Sofia. **Etnicidade, Migração e Comunicação:** etnopaisagens transculturais e negociação de pertencimentos. Rio de Janeiro, 2011. Tese (Doutorado em Comunicação e Cultura) - Escola de Comunicação, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2011

Se no passado o pertencimento de imigrantes era negociado a partir do viés da assimilação, hoje, os grupos preferem muito mais reiterar sua cultura e seus laços originais num processo constante de negociação e interlocução com a cultura do local em que passam a constituir suas novas vidas. Para desenvolver a nossa análise, nos concentramos na feira Kantuta, em São Paulo, reduto da comunidade boliviana, e no Corredor da Central, no Rio de Janeiro, onde se dava o encontro dos migrantes africanos. Assim, a relação de negociação do pertencimento nas comunidades de imigrantes está atrelada a uma sociabilidade espacial, onde as etnopaisagens se confirmam como o lugar de troca e construção de redes e contatos entre conterrâneos e à sociedade a qual procuram se inserir. É perceber a praça, ou o corredor, como lugar de diversão familiar e entre amigos, como o lugar da elaboração e renovação de vínculos, a busca por trabalho, a busca por pertencer.

Palavras-chave: 1. Comunicação. 2. Etnicidade. 3. Migração. 4. Cultura. 5. Sociabilidade

ABSTRACT

ZANFORLIN, Sofia. **Etnicidade, Migração e Comunicação:** etnopaisagens transculturais e negociação de pertencimentos. Rio de Janeiro, 2011. [**ETNICITY, MIGRATION, COMMUNICATION:** transcultural ethnoscares and the negotiation of belonging] Thesis submitted towards the degree of PhD in Communication and Culture – School of Communication, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2011

If in the past membership of immigrants was traded from the bias of assimilation, today, the groups much prefer to renew their original culture and their ties in a constant process of negotiation and dialogue with the culture of where they form their new lives . To develop our analysis, we focus on kantuta fair in Sao Paulo, home of the Bolivian community, and the Central Corridor, in Rio de Janeiro, where he gave the meeting of African migrants. Thus, the relationship of negotiating membership in immigrant communities is tied to a spatial sociability, where etnopaisagens are confirmed as the place of exchange and networking and contacts between compatriots and the society which seek to enter. You see the square, or the corridor as a place for family fun and among friends as the place of creation and renewal of ties, the search for work, the search for belonging.

Keywords: 1. Communication. 2. Ethnicity. 3. Migration. 4. Culture. 5. Social Interaction.

SUMÁRIO

Introdução	14
Primeira Parte – A relação da cultura com a negociação de pertencimentos	24
1 Cultura x civilização	25
1.1 Cultura e civilização: sinônimos?	27
1.2 Cultura e civilização na França x Kultur e civilização na Alemanha	29
2 Comunidade e sociedade e a negociação de pertencimentos	33
2.1 Estados e nações	37
2.2 A elaboração de uma subjetividade social em Anderson: literatura e jornal costuram uma pertença imaginária	38
2.3 Nacionalismo: a exacerbação do pertencimento	40
3 Cultura e globalização, migrações e meios de comunicação de massa	44
3.1 Do capitalismo editorial ao capitalismo eletrônico e a formação de etnopaisagens transculturais	48
3.2 As migrações, a imaginação e o pluripertencimento	51
3.3 Panorama brasileiro: as etnopaisagens transculturais locais	56
Segunda parte – Espaço urbano e fluxos humanos: teorias e debates	59
4 – As cidades como poder de atração de pessoas e apostas	61
4.1 As razões da imigração: entre o estrutural e o subjetivo	63
4.2 A escola de Chicago e Georg Simmel: o estrangeiro, o homem marginal a caminho do intercultural.	67
4.3 Debates contemporâneos: multiculturalismo, interculturalidade e pluripertencimento	79
5 - Migração brasileira: breve panorama histórico e as implicações para o debate identitário nacional.	86

5.1 Momentos e fluxos	88
5.2 Paradoxos da política imigrantista brasileira: entre a política assimilacionista e o ideal da mestiçagem	94
5.3 Etnicidade e identidade brasileira: entre atraso mestiço e progresso europeizado	97
6 A Praça Kantuta	112
6.1 Bolivianos em São Paulo	113
6.2 Domingo na Kantuta	121
6.3 Kantuta como paisagem intercultural	128
6.4 Entre (in)visibilidades	136
7 O Corredor da Central	147
7. 1 Corredor de migrantes	148
7.2 Migração angolana como estruturadora de uma rede	155
7.3 Fim de tarde no Corredor	158
7.4 Entre o estigma e a segregação: o “devir negro”	163
Considerações finais	170
Bibliografia	177

INTRODUÇÃO

Se no passado o pertencimento de imigrantes era negociado a partir do viés da assimilação, hoje, os grupos preferem muito mais reiterar sua cultura e seus laços originais num processo constante de negociação e interlocução com a cultura do local em que passam a constituir suas novas vidas. Nesse sentido, a interculturalidade se conduz como um princípio norteador dos novos grupos de migrantes, ampliando os usos que se fazem do termo, não apenas no aspecto cultural/ identitário, mas também político e cidadão.

A problemática da qual parte a pesquisa diz respeito às negociações por pertencimento lançadas pelos grupos migrantes recém-estabelecidos no Brasil, e a relação com a formação de etnopaisagens transculturais. Dessa forma, voltamo-nos para esses lugares de suspensão de uma nacionalidade oficializada, sem perder de vista sua identidade étnica, cultural, valendo-nos dela, como estratégia de negociação para um pertencimento intercultural. Como premissa, portanto, partimos dos dois diacríticos representativos da contemporaneidade: as migrações e as comunicações de massa, essa última como fundamento de um ethos midiaticizado (Muniz Sodré, 2002), fomentador de uma nova subjetividade social (Anderson, 2008; Appadurai, 2004).

No entanto, esta pesquisa não está voltada a uma análise midiática, seja de algum produto cultural específico, seja da produção midiática por grupos migrantes. Estamos a nos referir ao aspecto comunicacional que prescinde de uma justificativa ligada a determinados meios ou dispositivos, mas aproximado do seu aspecto relacional. É pensar a relação entre comunicação e a constituição de um espaço, onde o processo comunicacional está presente e envolve o trabalho de re-territorialização. Nossa hipótese de trabalho esteve ancorada na percepção de que a formação de etnopaisagens se configura como parte de um processo inicial de negociação de um novo pertencimento.

Nesse caminho, a cultura como produção de significado, de discurso, surge como fundamental nessa negociação. Se a etnicidade oscila entre momentos de anunciação e recusa, a cultura, pelo contrário, se coloca como estratégia argumentativa fulcral da atualidade. Cultura como identidade, cultura como marcadora de diferença, cultura como expressão, cultura para dar coesão a um grupo, cultura para dar visibilidade. E, dessa forma, tentar incluir-se, seduzir, entreter, para fazer parte, para pertencer.

Cidadania passa a significar acesso, direitos, dignidade, mais do que propriamente a substituição de uma identidade por outra. Em meio a esses dois marcos estaria a cultura, que

ora atua de forma substantiva, como dimensão da diferença, ora como lugar da construção da identidade de grupo, baseado na diferença. A cultura atualmente se encontra em território de difícil demarcação, uma vez que passa a se constituir como estratégia de argumentação definitiva, e a atuar em campos onde, num passado não tão distante, seria demarcado como o lugar da política ou da economia, por exemplo. A cultura engloba quase todos os setores da sociedade, numa ampliação e ativação de outros campos que passam a se constituir como viscerais, como a estética, a arte, a etnicidade.

É preciso, assim, atentar para a influência capital dos meios de comunicação de massa como entidade responsável por diversificar a instância subjetiva a partir da multiplicação de imagens e desejos, capazes de modificar e ampliar as possibilidades de construção do eu e os modos de projeção da vida cotidiana. A instância imaginativa se configura como vital para a decisão de migrar e desestabiliza a clássica alegação econômica como sendo a fundamental sobre as razões que levam ao movimento de mudança. Essa instância, alça o desejo, a fantasia, as possibilidades de se imaginar autor de uma nova vida como um dos fatores mobilizadores.

Nesse quadro, os dispositivos midiáticos se configuram como mediadores desse processo, aliado ao que Appadurai (2004) indica como sendo os dois principais representantes da contemporaneidade: os fluxos migratórios e as comunicações de massa. Num mundo em constante e irrevogável movimento, observa-se como sendo cada vez mais comum a aparecimento do que o autor denomina esferas públicas de diáspora, que, por sua vez, seriam as responsáveis pela formação de etnopaisagens nas mais diversas cidades globais, a reconfigurar a interação nesses locais.

Migração recente para o Brasil e as etnopaisagens

Por grupos recém-estabelecidos procuramos demarcar a distinção entre os clássicos fluxos migratórios que marcam a história do recebimento de migrantes do passado para então observar os grupos que compõem o quadro da imigração contemporânea para o Brasil. Dessa forma, após consulta às entidades que trabalham (Caritas, Ministério da Justiça, Aneib e IMDH) e que estudam o tema (NEPO – UNICAMP, NIEM – UFRJ, LACOSA – UFRJ), foi possível destacar dois grupos: latino-americanos e africanos.

Nesses dois grupos é possível salientar duas características distintas na forma e nas motivações apontadas para a decisão de migrar: os latino-americanos poderiam ser

caracterizados como migrantes econômicos, enquanto os africanos, em sua maioria, enquadrar-se-iam pela do estatuto de refugiado. No que se refere à destinação final, é possível ainda identificar duas diferenças: os latino-americanos se dirigiam para São Paulo, se pensarmos no critério urbano, na escolha da cidade, e os africanos para o Rio de Janeiro, onde haveria uma tradição no recebimento de refugiados.

Assim, buscamos percorrer os caminhos que conduzem aos novos meios de se pertencer no tecido social local, na articulação realizada pelos ‘novos’ migrantes que chegam ao Brasil e a relação com a formação de etnopaisagens para costurar seus pertencimentos no país. A importância das etnopaisagens foi-nos apontada pela própria aproximação com os grupos mencionados. Estamos nos referindo a espaços elegidos pelos grupos como lugar de encontro. Nesse caso, nos concentramos na feira Kantuta, em São Paulo, reduto da comunidade boliviana, e no Corredor da Central, no Rio de Janeiro, onde se encontravam presentes os migrantes africanos. Isto para compreender como se elaboram processos de negociação de pertencimentos no tecido social escolhido para ser o novo local de moradia, de estabelecimento e construção de relações das mais diversas ordens, sejam elas subjetivas ou de trabalho.

No Corredor da Central, esse dado se dava ainda de forma inicial, espontânea, não reconhecida para além do próprio grupo de migrantes congoleses e angolanos: “se o irmão chega ao Rio hoje, amanhã ele vem aqui”, afirma J., refugiado congolês. Apesar de já ser reconhecida oficialmente, a praça Kantuta relata experiência semelhante visto que passou de uma reunião em uma rua sem saída para a formação e legitimação de um espaço reconhecido oficialmente pela prefeitura de São Paulo. Em ambos os casos, a relação com o espaço elegido pelos grupos para o encontro, a elaboração de formas de interação e a construção de vínculos de naturezas diversas, evidencia a articulação entre o trabalho com o encontro para a conversa, como meio de aquisição de conhecimentos sobre o novo local e desenvolvimento de relações.

A relação de negociação do pertencimento nessas comunidades está definitivamente atrelada a uma sociabilidade desenvolvida no encontro, no contato, na conversa, onde as etnopaisagens se confirmam como o lugar de troca e construção de redes e contatos entre conterrâneos e a sociedade em que procuram se inserir. A praça, ou o corredor, como lugar de encontro, diversão familiar e entre amigos, como o lugar da criação e renovação de vínculos, a busca por trabalho, a busca por pertencer.

Acreditamos que ao relacionar o espaço com a presença, o território com o uso, as intenções e os desejos, pode trazer novas dimensões aos saberes sobre o Outro, sobre as questões que envolvem as comunidades, os grupos, as disputas, as conquistas. As questões que envolvem a relação entre poderes e hegemonias estão permeadas de sensibilidades imaginadas, medos construídos com base em mitos sobre alteridade, e o estrangeiro com frequência é o primeiro a carregar essas marcas da diferença. Enfim, o pertencimento para ser bem sucedido requer um longo caminho de esforços, sofrimentos e angústias. E esse caminho se dá sempre entre fronteiras culturais, identitárias, políticas e estéticas.

A cultura como moldura para a construção de pertencimentos

Na primeira parte da tese apreendemos a questão da negociação do pertencimento a partir da relação com a cultura. Assim, no primeiro capítulo, percorremos diversos sentidos do conceito de cultura, a partir do significado etimológico do termo que inclui sua diferenciação com a natureza, além de ressaltarmos o caminho que aproxima e distancia o sentido de cultura e o de civilização. Este debate não apenas se situa como marco definitivo entre o natural e o cultural, mas também forma a base fundamental para a consolidação do eurocentrismo como marco definidor de hierarquias culturais no sentido do que vem estabelecer-se como ‘civilização ocidental’. Tais termos são resultantes do debate primordial entre cultura e civilização, se desdobram entre estratégias de conquista e marcos de poder, em conceitos como os de Estado e nação.

No segundo capítulo, abordamos a construção cultural do Estado nação para tentar compreender de que maneira a cultura está envolvida na elaboração do sentimento de pertencimento de indivíduos, de grupos e de sociedades. Nesse momento, discutimos os conceitos de comunidade e sociedade, para saber onde se ancoram concepções idealizadoras que remontam a uma constituição imaginária. Assim, a comunidade guardaria marcas de um passado idealizado e perdido nas transformações sociais que distanciam e atomizam os grupos sociais, e a sociedade, por sua vez, seria fruto de uma construção artificial. Ou seja, para que diversas comunidades passem a se reconhecer como pertencentes a uma mesma sociedade é necessário um trabalho de elaboração de vínculos, os quais, por sua vez, seriam “artificialmente” elaborados.

As diferenças entre pertencimento a uma comunidade, respaldada por vínculos afetivos, e o pertencimento a uma sociedade, caracterizado pela troca e pelo contrato,

marcariam a transformação no modo de vivenciar as relações na modernidade. Falar de sociedade é aproximar-se definitivamente da construção do Estado nação, onde os vínculos devem ser produzidos, elaborados e constantemente renovados pela ação e orquestração de diversos meios que produzem um discurso unificado e coerente, alimentadores do presente, projetadores de um futuro.

Nesse caminho, a cultura seria este espaço a um tempo subjetivo e também social capaz de alinhar narrativas que poderiam parecer dispersas se não estivessem conjugadas a um sentido de história, memória, rituais e leis. A cultura, portanto, pode ser o álibi tanto para se reivindicar o direito à fala, por uma existência, como para requerer identificações e buscar meios de se constituir como grupo. A cultura se referiria, nesse sentido, muito mais a grupos sociais do que a indivíduos isolados, mesmo que se trate de questões de um determinado tipo de especificidade, é a cultura que fornece o esteio para grupos se estabelecerem como substâncias argumentativas, passíveis de reconhecimentos e direitos.

Já no terceiro capítulo, buscamos discutir questões que envolvem a relação da cultura e da globalização junto aos dois principais representantes da contemporaneidade, as migrações e as comunicações de massa. Nesse ponto se dá o encontro com as discussões desenvolvidas por A. Appadurai no livro “As Dimensões Culturais da Globalização (2004)”. Isto é, as migrações e as comunicações de massa constituiriam os dois principais marcos representativos da atualidade, a formação de etnopaisagens no tecido social urbano se concretiza, aliada aos recursos disponibilizados pelos meios de comunicação, na elaboração e fomentação de redes, que servem tanto para a manutenção de vínculos com o local de origem, como para a negociação do pertencimento ao novo local.

O Brasil, na medida em que avança econômica e politicamente na esfera de influência global, adquire visibilidade e passa a povoar o imaginário de pessoas desejosas de prosperar em suas vidas, e onde a migração passa a se constituir como uma possibilidade cada vez mais banal. Assim, a relação de negociação do pertencimento nas comunidades de imigrantes está definitivamente atrelada a uma sociabilidade espacial, onde as etnopaisagens se confirmam como o lugar de troca e na construção de redes e de contatos entre conterrâneos e à sociedade a qual procuram se inserir.

Espaço urbano e fluxos humanos

Na segunda parte da tese analisamos as principais teorias em torno do tema da migração, tendo em vista a problemática desenvolvida na pesquisa, a negociação do pertencimento. Ressaltamos que nessa parte da tese enfatiza-se o debate teórico em termos de disciplinas e elaboração de conceitos que deságuam na discussão teórica contemporânea; das razões que explicam a migração, aos estudos da Escola de Chicago que pensaram a adaptação dos migrantes no novo território, para, em seguida, discutirmos as motivações brasileiras em torno de migração, identidade e etnicidade.

Assim, no quarto capítulo, vamos trafegar por entre artigos de autores que tentaram responder à indagação, por que se imigra? Essa pergunta tem sido feita há mais de um século e nem sempre com respostas que consigam satisfazer ou apreender a multiplicidade de razões que justifiquem todas as complexidades geográficas, culturais, em torno do processo de mudança. Interessa-nos descobrir que motivações foram eleitas e formam a base do pensamento de diversos pesquisadores sobre o tema da migração. Ou seja, quais os principais motivos elencados para pensarmos a questão da mobilidade humana, ou em quais contextos ela se opera.

Inevitavelmente, o tema da migração não pode ser desvinculado da questão da urbanização e do crescimento das cidades como centro das decisões políticas, econômicas e como palco das mudanças culturais nas sociedades. Migração e urbanização se articulam para arregimentar a discussão sobre pertencimento, tendo a cidade como o lugar onde se opera essa negociação. Dessa forma, a concatenação desses dois temas nos conduz aos conceitos lançados pelos autores da Escola de Chicago como fundamentais para traçar o caminho para pensarmos a relação entre migração e cidade. Essa discussão não poderia deixar de lado os conceitos trabalhados por Georg Simmel, principal influência do pensamento desenvolvido pela Escola de Chicago.

Isso feito, chegamos à última parte do capítulo, que concentra as principais discussões sobre o multiculturalismo e a proposta intercultural, envolvendo a negociação com o espaço urbano, a construção de pertencimentos e as disputas em torno da diversidade e multiplicidade.

No quinto capítulo da tese percorremos os principais marcos que constituem o contexto histórico em relação ao desenvolvimento da imigração para o Brasil, do período que vai ainda da coroa portuguesa ao Estado Novo. O objetivo é discutir os principais fluxos migratórios brasileiros, como eles se organizaram no território nacional e as expectativas acerca das

comunidades de imigrantes. Percebemos a aproximação de duas razões que caminham juntas na aceção da imigração para o Brasil: a econômica e a étnica.

Duas preocupações podem, pois, ser ressaltadas em relação às motivações para atrair o migrante europeu para o Brasil. A primeira, diz respeito à busca do pertencimento ao grupo de países que formam as elites ocidentais, pelo caminho do crescimento econômico e a mudança para mão de obra livre e assalariada. A segunda trata do melhoramento racial, pela vinculação às teorias eugênicas de branqueamento da população brasileira. Esses dois componentes são fundamentais para o entendimento da idéia de nação que está na base do senso comum brasileiro, que alimenta as diversas formas de racismo e percorrem o dia-dia da nossa sociedade.

Ao focar as políticas do Estado para imigração como marco para a observação do encadeamento de fluxos migratórios históricos no Brasil, buscamos apreender o que estava sendo objetivado nos variados contextos em que se davam o estabelecimento de determinadas ações e assim, perceber o que elas representam em termos de significados do que vem a se constituir como nação brasileira e as repercussões sobre identidade nacional.

Nesse momento, portanto, procuramos ressaltar na história da imigração brasileira o que estrutura a nossa idéia de nação, bem como a nossa relação com o estrangeiro, o migrante e as apostas feitas através da recepção destes e no que essas ações vêm a significar. Logo, não se trata da relação minuciosa e descritiva da história da migração no Brasil, nem do relato de algum grupo específico de migrantes, mas de observar e de analisar as repercussões dessas ações para o presente.

Etnopaisagens transculturais e a negociação de pertencimentos

Por fim, é na terceira parte da tese é onde se encontram as análises que compõem o corpus da pesquisa: os bolivianos na praça Kantuta, e os africanos no Corredor da Central. Estamos nos referindo a espaços elegidos pelas comunidades migrantes como lugares de encontro. Assim, esses espaços, que denominamos de etnopaisagens, surgem como a materialização da relação entre migração e a formulação de espaços voltados para a costura do novo pertencimento comunitário.

Salientamos que procuramos desenvolver as análises pela conjugação de entrevistas colhidas nos locais e pela observação participante, numa aproximação com o método tradicional da antropologia. Buscamos percorrer um caminho teórico que possibilite a adoção

de um olhar experimental, onde *a percepção estética* esteve privilegiada. Um olhar estético que não oblitere o entrelaçamento com o político, com a importância dos encontros, da criação dos vínculos que está perpassado pela subjetividade, pela sensibilidade, pela diversão, pela música, a culinária, a conversa. Nesse caminho, encontramos suporte nos textos de M. Santos, R. Haesbaert, Simmel, Appadurai, Bauman, Maffesoli, Hall, Park, Muniz Sodré, isto é, autores que buscam uma dimensão sensível aos seus estudos a fim de burlar a análise baseada em dados estatísticos e privilegiar o olhar interdisciplinar entre a estética, a antropologia, o político, o sociológico, e, sobretudo, o comunicacional.

Se no primeiro capítulo da tese buscamos perceber de que modo a cultura adquire importância fundamental como âmbito onde se delineiam as questões em torno do sentido de pertencer, agora pensamos a centralidade da cultura vinculada à negociação do pertencimento, como estratégia discursiva fundamental para essa negociação. É no âmbito da cultura que se situam as discussões da contemporaneidade. Cultura como prática social, como geradora de significado, ou nos dizeres de Hall (1997), “toda prática social tem condições culturais ou discursivas de existência”. Cultura, nesse sentido, seria sinônimo de produção de significado.

Desse modo é que pretendemos lançar uma proposta de abordagem que incorpore, quem sabe, um olhar fenomenológico para o entendimento da articulação entre espaço, migração e comunicação como instancias fundamentais e interligadas na negociação cotidiana de pertencimentos. Queremos, dessa forma, apontar para a necessidade de ampliar o foco sobre o tema da migração contemporânea e chamar atenção para novos elementos que se somam para além de uma visão dicotômica e simplificadora da relação com a migração e o pertencimento, ou seja, para além de uma negociação em torno da burocracia na busca por regularização de documentações explicada pelo atendimento às necessidades econômicas. A proposta é perceber a relação cada vez mais complexa que envolve mudança, necessidade, desejo, afetividade, vínculos, burocracias, expectativas, realidades e apostas, e como o cotidiano passa a ser vivido de forma ampliada da noção moderna de estados e nações. Discussão que se estende ao logo da tese.

Para muitos autores (M. Canevacci, 2008, S. Morris, 2009, R. Haesbaert, 2010, M. Santos, 2006), o espaço insurge como categoria mister do contemporâneo, no lugar do tempo da modernidade, e deve, portanto, estar sintonizado com uma discussão sobre um cosmopolitismo de “refugiados, migrantes, exilados”, e porque não, de habitantes excluídos dos não-lugares citadinos. A cidade contemporânea seria fragmentada por espaços oficiosos, globalizados, transculturais, conflitantes, “zonas mutantes” em uma “nova experiência

metropolitana' baseada em 'fetichismos visuais'", nas palavras citadas de Canevacci (2008). Fragmentação, portanto, seria o terreno não só dos espaços, mas da própria Comunicação Social, que caminha entre fronteiras e se estabelece entre trânsitos, na paráfrase de Martín-Barbero (2004).

Se, de acordo com os autores citados, a categoria 'tempo' da modernidade cede lugar para a de 'espaço' na contemporaneidade, este se apresenta sob o viés da mobilidade, da pluralidade, onde o deslocamento se apresenta como a marca e a cidade como destino, entremeadas pelos diversos fluxos comunicacionais que entrecortam e complexificam os processos interacionais.

Por etnopaísagem, portanto, queremos nos referir à necessidade de compreender o espaço dotado de fragmentos culturais particulares reveladores de uma identidade de grupo, que passam a se reunir em torno de traços culturais específicos, em torno de uma etnicidade comum. São paisagens, ou fragmentos de lugares, marcados por traços e narrativas culturais de uma determinada etnicidade. Paisagens étnicas transculturais negociando pertencimentos na cidade globalizada.

Logo, nos espaços de sociabilização é que a cidade é contada, fugindo às grandes narrativas dos 'aparelhos de estado' e realça o componente local. Tentar compreender o surgimento de etnopaísagens num contexto de fluxos cada vez mais urgentes é o nosso próximo desafio. Como se inscreve a praça Kantuta na narrativa contemporânea paulistana? Como podemos ler essa praça de encontro de migrantes/ moradores bolivianos/ paulistanos negociando suas identidades étnicas na cidade global? E como a cidade que cede esse espaço pode ser lida num contexto em que a cultura passa a ser solicitada como moeda discursiva, em que a criatividade e a diversidade passam a ser solicitadas dentro de um discurso de inovação e sintonia com a multiplicidade global?

A noção de redes sociais se inscreve como criadora de solidariedades e fundamentais para subversão dos antigos meios de comunicação corporativos e presentes na questão da migração contemporânea. As redes solidificam laços, criam lugares de amizade, ambientes prósperos para a proliferação de novas narrativas: "as redes servem como ponto de abstração a partir de um sistema global" (1987). Seria uma tentativa de perceber formas plurais de construção de sentidos, afora os domínios das narrativas globalizantes.

Esse parece ser o caminho para se compreender a migração africana para o Rio de Janeiro na atualidade. Se são refugiados, ou se vêm por conta própria, se chegam de navio ou pelo aeroporto, parecem questões importantes, mas que se diluem em meio a histórias de

sofrimento e aposta. São pessoas que saem de contextos de guerra e privações e que ao chegar ao Rio, transformam-se em migrantes desejosos de emprego, laços e oportunidades, como todos os migrantes. Assim, a relação com a constituição de rede migratória parece confirmar o trânsito entre Angola/ Rio e Congo/Rio. Onde o Corredor da Central se estabelecia como um dos principais pontos de manutenção e renovação dessa rede.

Logo, novas e antigas formas de sociabilidade vêm se misturar à política, à busca por trabalho e à regularização de papéis, e não podem ser deixadas de fora do entendimento de como se dão as negociações entre migrar e pertencer a um novo local. Nada se dá fora dos contatos, das trocas de informação, desde o momento em que se decide partir, até a reconstituição de uma nova cidadania, ainda que precária. É nas etnopaisagens onde esses laços se efetivam, na Praça Kantuta ou no Corredor da Central.

Primeira Parte – A relação da cultura com a negociação de pertencimentos

Na primeira parte da tese buscamos apreender a questão da negociação do pertencimento a partir da relação com a cultura. No primeiro capítulo, percorremos diversos sentidos do conceito de cultura, que parte do seu significado etimológico e inclui a diferenciação entre cultura e natureza, ao que aproxima e distancia o sentido de cultura e o de civilização. No segundo capítulo, abordamos a construção cultural do Estado nação para tentar compreender de que maneira a cultura está envolvida na elaboração do sentimento de pertencimento de indivíduos, de grupos e de sociedades.

No terceiro capítulo, buscamos discutir as questões que envolvem a relação da cultura e da globalização junto aos dois principais representantes da contemporaneidade, as migrações e as comunicações de massa. Nesse ponto se dá o encontro com as discussões desenvolvidas por A. Appadurai no livro *As Dimensões Culturais da Globalização* (2004), em cuja premissa esta pesquisa está ancorada. Isto é, as migrações e as comunicações de massa constituiriam os dois principais marcos representativos da atualidade, e a formação de etnopaisagens no tecido social urbano se concretiza, para a manutenção de vínculos com o local de origem, para a negociação do pertencimento ao novo local.

No entanto, nesta sessão nos detemos apenas em apontar a relação entre a cultura e a negociação de pertencimento com as etnopaisagens mencionadas. As análises referentes aos lugares mencionados se apresentarão ao longo dos próximos capítulos desta pesquisa. Por ora, nos concentraremos em elaborar como a idéia de pertencimento é construída e alinhada pela cultura e como esta desempenha papel fundamental na constituição política, social, afetiva da relação do indivíduo com o grupo e as negociações em torno de suas filiações e pertencências, por vezes temporárias, por vezes duradouras.

Capítulo 1 – Cultura X Civilização

Na primeira parte deste capítulo, iniciaremos uma discussão sobre os sentidos de cultura que marcam desde a oposição à natureza e à civilização, e os desdobramentos que essa mudança acarreta a partir dessa aproximação semântica e conceitual. Cultura significa cultivo, pressupõe elaboração e cuidado ativo, e, nesse sentido, diferencia-se de tudo o que cresce naturalmente ou ao naturalmente dado: “o termo sugere uma dialética entre o artificial e o natural, entre o que fazemos ao mundo e o que o mundo nos faz (...) implica a existência de uma natureza ou matéria-prima além de nós”; porém, essa matéria-prima requer um trabalho de elaboração “numa forma humanamente significativa” (Eagleton, 2005, p.11).

A cultura surge pelo homem, e por todos os homens, fruto de um trabalho de elaboração mental, intelectual, que resultará em transformação subjetiva, ou material, por meio da comunicação entre os agentes da cultura. Ampliado seu escopo de sentido e marcada a diferença entre o natural e o culto, entre passividade e ação, a cultura passaria a abarcar “todas as instâncias de uma formação social” (Canclini, 2005), isto é, desde formas de cultivar a terra, como também a pecuária, até formas cada vez mais complexas, como modelos de organização econômicas, formas de exercer o poder, políticas religiosas, artísticas, etc. A cultura, segundo Canclini, torna-se “sinônimo idealista do conceito de formação social” (2005, p. 38).

Compreender o conceito de cultura passa necessariamente por sua raiz etimológica latina, *colere*, cujo sentido pode ser o de cultivar, habitar, proteger ou honrar com veneração. O sentido mais corriqueiro do termo (ainda no século XVI) correspondia ao cultivo agrícola da lavoura, ou “o cultivo que cresce naturalmente”, sendo, portanto, derivado da natureza. Raymond Williams (2007) explica que no século XVII, o cuidado com o “crescimento natural” amplia-se para incluir o “processo de desenvolvimento humano”, e que esse sentido se fortalece a partir do século XVIII. A partir daí, o sentido do termo passa a englobar o de “cultura como estado”, como atividade de cuidado com algo: cultura como ação, ou seja, da cultura da terra à cultura do espírito.

O substantivo ‘cultura’ passa então a designar os assuntos do espírito e incorporar o sujeito refinado ou ‘culto’, consolidando as então emergentes hierarquias sociais e se tornando uma marca de distinção: “A palavra mapeia em seu desdobramento semântico a mudança histórica da própria humanidade da existência rural para a urbana, da criação de porcos a Picasso, do lavrar o solo à divisão do átomo” (Eagleton, 2005, p. 10) . É também no

século XVIII, que ‘cultura’ começa a ser usada como sinônimo de ‘civilização’, sinalizando um processo geral de progresso intelectual, espiritual e material e estreitando cada vez mais a relação entre as esferas de “decisão, pensamento e gestão” (ver Sodré, 2005).

A oposição à natureza se fundamenta no iluminismo, em que a cultura passa a ser considerada como a “soma dos saberes acumulados e transmitidos pela humanidade, considerada como totalidade, ao longo da sua história” (Cuche, 2005, p. 21). Cultura se aplica unicamente ao que é humano, “à unidade do homem na diversidade dos seus modos de vida” (idem, p.13). Como ressalta o autor, esse era o momento de otimismo por excelência, marcando um contexto de avanço intelectual e material, de transformação social no sentido do surgimento de novas classes e maior complexidade do tecido social, pelo menos no que diz respeito às sociedades européias, que vivenciavam com intensidade às suas conquistas.

Assim, o otimismo do momento estava baseado na confiança do futuro perfeito do ser humano, que deveria ser compartilhado e espalhado por todos os grupos sociais. Saliente-se nesse quadro, a diferenciação fundamental entre o rural e o espiritual, o que é natural, espontâneo, do que é cultivado, trabalhado, transformado pelo homem, pela ação do homem, que deve a partir de então marcar a diferença entre os povos. Ou como explica Eagleton:

A própria palavra “cultura” compreende uma tensão entre fazer e ser feito, racionalidade e espontaneidade, que censura o intelecto desencarnado do iluminismo tanto quanto desafia o reducionismo cultural de grande parte do pensamento contemporâneo. (...) A palavra combina de maneira estranha crescimento e cálculo, liberdade e necessidade, a idéia de um projeto consciente mas também de um excedente não planejável. (...) Como cultura, a palavra ‘natureza’ significa tanto o que está a nossa volta como o que está dentro de nós, (...) a cultura, assim, é uma questão de auto-superação tanto quanto de auto-realização. (Eagleton, 2005, p. 14-15)

Se cultura liga-se ao auto-cultivo, ao processo de refinamento intelectual, estético, político, então ela se referiria, ainda, segundo Eagleton, tanto a um processo de busca e empenho individuais, algo que nós fazemos por nós mesmos, mas também a algo que passa a ser feito por nós, em que entra decisivamente o papel do Estado como ente que proporcionaria o contexto para que o auto-cultivo passasse a ser algo experimentado em grupo, em nome do crescimento ou refinamento coletivos, isto é, o de formador de cidadanias.

A inclusão do termo “cultura” no Dicionário da Academia Francesa, em 1718, marca o novo significado ao se aproximar do entendimento de refinamento espiritual e intelectual, e vem compartilhar o sentido de educação, que vem a ser sinônimo de civilização em diversos contextos. Dessa forma, se estabelece definitivamente a oposição e o distanciamento entre

natureza e cultura, ao tempo que se aproximam e se misturam os significados de cultura e civilização.

Cultura e Civilização: sinônimos?

A interação dos significados de cultura e civilização, segundo Williams (2007), vem de longa data e ainda hoje sua distinção permanece de difícil entendimento. Para alguns autores, essa aproximação data do século XVIII e marca o aparecimento de uma concepção dessacralizada da história – uma vez que se liberta da seara da teologia – e coloca o homem no centro da reflexão, e, logo, no centro do universo. Na acepção dos filósofos reformadores, a civilização resultaria de um processo que “arranca a humanidade da ignorância e da irracionalidade” (Cuche, p. 22). Williams assinala ainda que o principal uso de ‘civilização’ enfatizava mais um “estado de ordem social e refinamento, particularmente em contraste histórico ou cultural deliberado com *barbarismo*” (2007, p. 82). Nesse caminho, o processo civilizatório constituiria um direito a ser concedido a todos os povos, “até os mais selvagens”, uma vez que todos são vocacionados para entrar no movimento de refinamento e educação, e caberia aos povos mais avançados o dever de ajudar os “mais atrasados” (Cuche, 2005).

Para Eagleton, a relação entre a noção de cultura e de civilização guarda em si diversas implicações. A primeira, diria respeito a uma concepção de evolucionismo cultural, seguida da idéia expansionista e imperialista, uma vez que se têm aí as sementes que germinaram a idéia do etnocentrismo europeu, já que a civilização a que se refeririam é a européia; além de vir a alimentar a querela entre tradição e modernidade (Eagleton, 2005, p. 20).

Diferenças sutis, porém, controversas de sentido podem ser apontadas entre os termos: cultura evocaria os progressos individuais, ainda ligada ao sentido de cultivo e refinamento intelectual e educacional, ao passo que civilização evocaria, por sua vez, os progressos coletivos. Daí resultam expressões como civilização Inca, por exemplo, ou cultura indígena, num sentido singularizado, ou específico. No entanto, é francamente possível a substituição na mesma expressão pelo termo ‘cultura’, o que para alguns autores se referiria a questões específicas, como hábitos, folclore, etc., o que só revela a dificuldade de atribuir aos dois termos funções ou significados excludentes ou exclusivos, e, nesse sentido, distintos.

Muniz Sodré (2005) assinala que a cultura, como sentido individual, passa a guardar em sua acepção a idéia de distinção social, que, gradativamente, também passa a se aplicar ao sentido de civilização: “a civilidade era, ao mesmo tempo, um estado de distinção entre as

camadas nobres e as outras. É como estratégia de distinção social que o termo se expande até civilização” (Muniz Sodré, 2005, p. 16). O autor explica que foi no contexto dos avanços econômicos e tecnológicos, trazidos na esteira da revolução industrial, que se consolida a idéia de progresso, uma vez que “o campo cultural passa a incluir as condições necessárias do saber, do processo, de invenção, de descoberta, em suma, uma idéia operacional de futuro (idem)”.

Nesse quadro, há também a expansão de novas classes sociais, em que surge uma burguesia ávida por novos postos na escala social, e onde a cultura se consolida como estratégia de poder: ela se torna o terreno para o estabelecimento de uma superioridade branca européia, coloca-se em prática uma nova ordem social em favor de elites que buscam distinção e valor ético representativo de suas aspirações: “consolida-se a separação entre o sublime e o vulgar, entre cultura elevada e cultura popular, entre superior (universal) e o inferior (...) das massas desprovidas de altos padrões de excelência social” (Sodré, 2005, p. 19).

Por sua vez, o movimento romântico na literatura faz da cultura o lugar de enunciação da verdade do espírito, que estaria localizado na Europa civilizada, e como confirma Eagleton, “no apogeu da burguesia européia, a literatura tinha um papel-chave na formação dessa subjetividade social” (2005, p. 62). Para Sodré, é no século XIX que a cultura se estabelece como ideal de aperfeiçoamento humano, tendo em Freud um dos principais propulsores dessa idéia. Para ele, a cultura é “a promoção da vida humana acima de suas condições animais”, implicando a retomada do distanciamento entre o que é natural e cultural. Freud concebe, nesse sentido, o estado civilizatório/cultural como um “imenso edifício construído sobre o princípio de renúncia às pulsões instintivas, naturais” (Sodré, op.cit, p. 22).

Logo, o terreno da cultura seria o lugar da pedagogia dos instintos, da conformação social, da adequação, do controle, da renúncia e do recalçamento. O corporal passa, portanto, a estar ligado ao que é baixo, inferior, aos indivíduos que não tiveram acesso, ou não passaram pelo processo civilizatório que a cultura passa a compreender. A aproximação entre cultura e civilização naturaliza a divisão entre o corporal e o mental, entre o material e o espiritual, abrindo caminho, portanto, à divisão do trabalho entre classes sociais (ver Canclini, 2005, p. 37).

O debate entre cultura e civilização não apenas se situa como marco definitivo entre o natural e o cultural, mas também forma a base fundamental para a consolidação do eurocentrismo como marco definidor de hierarquias culturais ao encontro do que vem a se

estabelecer como ‘civilização ocidental’. Uma vez amparados pelos ideários “*eurocentrados*” que se constituem em valores a serem propagados e diversificados para as sociedades *atrasadas*, o discurso eurocêntrico se torna a escusa fundamental para a abertura do processo expansionista de conquista e colonização realizado pelas nações européias.

O eurocentrismo seria o amálgama do próprio espírito geral do Iluminismo, e sintetizaria o desejo de progresso alcançado pelas nações européias, que se cristalizam como modelo de superação e conquista. Assim, ao consagrar-se como ideologia legitimadora dos valores resultantes de anos de evolução, surge como balizador e símbolo completo da modernidade, industrialização, ciência, tecnologia, sociedade, cultura, urbanidade e estética. Tais termos resultantes do debate primordial entre cultura e civilização, que se desdobram entre estratégias de conquista e marcos de poder, em conceitos como Estado e nação, em que o eurocentrismo surge como um dos efeitos mais marcantes.

Cultura e civilização na França x kultur e civilização na Alemanha

A importância de se observarem as divergências no debate franco-alemão sobre as derivações de sentido dos termos ‘cultura’ e ‘civilização’ decorre das consequências políticas que o debate alemão equaciona. Ou seja, a aproximação de cultura com a idéia de nação.

Na França, o conceito de cultura permanece por longo tempo associado à idéia de refinamento, de cultura como ilustração, e civilização ligada às sociedades. Ainda assim, a aproximação entre os termos se dá praticamente sem distinções, sendo um quase que tomado como sinônimo do outro, com leves dissonâncias. A idéia de civilização abrange desde boas maneiras aristocráticas às conquistas tecnológicas, e, nesse contexto, a cultura marcaria o terreno dos valores espirituais.

O sentido dos termos na França é semelhante ao empregado na Inglaterra, como explica Williams: “No final do século XVIII, a associação de civilização com refinamento de maneiras era normal tanto no inglês como no francês”, com diferenças sutis, já que “o desenvolvimento de civilização para seu sentido moderno, no qual se enfatiza tanto a ordem social e o conhecimento ordenado quanto o refinamento de maneiras e o comportamento é, de modo geral, mais precoce no francês do que no inglês” (Williams, 2007, p. 83).

A distinção entre cultura e civilização se tornará mais marcada na Alemanha, onde o debate se dará em torno da oposição entre os dois termos. E muito dessa oposição nos significados é conseqüente da própria “rivalidade” entre os dois países. Assim, num primeiro

momento, cultura e civilização seguem os mesmos caminhos tomados na França e se diferenciarão justamente por esse motivo. A diferença de contexto em que existem os dois países na época também é de fundamental importância para compreender as distinções entre os termos.

A França já era uma nação unificada enquanto que a Alemanha era constituída por diversos estados fragmentados. O debate entre os dois termos será um dos “leitmotiv” da unificação territorial alemã. Assim, a burguesia intelectual alemã adotará o uso de ‘cultura’, ou *kultur*, onde na França se utiliza civilização, como marcador de distância para com a nobreza alemã, identificada como mimetizadora dos valores ‘culturais’ franceses, desprovidos, portanto de identificação em relação à cultura alemã.

Para a “intelligentsia” alemã, composta por uma intelectualidade saída dos meios universitários e disposta a pensar sobre a construção de uma unidade nacional, era necessária a crítica a essa nobreza que estaria preocupada demais em imitar as maneiras ‘civilizadas da corte francesa’ e desconectada das suas reivindicações políticas. Dessa maneira, a diferenciação entre cultura e civilização vai tomar o caminho para o pensamento de uma singularidade nacional: enquanto que ‘cultura’ designa um estado de sofisticação e pureza, autenticidade e sinceridade, que contribui para o enriquecimento intelectual e atributos do que viria a compor a cultura nacional alemã, ‘civilização’ teria a ver com o progresso material, industrial, econômico, e não necessariamente espiritual.

A unidade da nação, na concepção da “intelligentsia” alemã, se daria por meio da consciência da cultura, ou da *kultur*, e ainda, por esta tomada de consciência, “a ênfase da antítese ‘cultura’ – ‘civilização’ se desloca pouco a pouco da oposição social para a oposição nacional” (Cuche apud Elias, 1939). Essa noção, portanto, será a idéia-força para a unificação territorial da pátria germânica, em contraposição à noção francesa de civilização. Assim, cultura passa a ser considerada como a expressão da alma profunda de um povo e civilização marcaria o progresso material ligado ao desenvolvimento econômico e técnico:

Esta idéia essencialista e particularista da cultura está em perfeita adequação com o conceito étnico-racial de nação – comunidade de indivíduos de mesma origem – que se desenvolve no mesmo momento na Alemanha e que servirá de fundamento à constituição do Estado-nação alemão. (Dumont, 1991)

Este debate se dá também acerca da noção universalista que o “imperialismo intelectual da filosofia francesa do iluminismo” desenvolve sobre a cultura, e onde na Alemanha tomará o caminho oposto, o do particularismo, ou da valorização da diversidade e

das diferenças que compõem cada povo. Obviamente, esse debate surge na esteira das discussões para a unificação do território alemão, em que “cada povo, através de sua cultura própria, tem um destino específico a realizar” (Cuche, 2005) e ganha corpo no século XIX, para enfatizar e consolidar as diferenças nacionais. No entanto, o caminho alemão abre espaço para um novo debate acerca do conceito de cultura, em que a diferenciação entre as noções universalistas e particularistas vão repercutir diretamente na sociologia e antropologia, por exemplo.

Assim, se por um lado, na concepção francesa, o conceito de cultura se inscreve pela universalidade e generalidade do homem, por outro, e a partir do debate alemão, ele passa a dar conta da diversidade e da especificidade dos costumes e normas que guiam comportamentos e ações no âmbito dos grupos sociais. Um dos principais nomes que irão desencadear esse debate é Franz Boas, antropólogo alemão, para quem a cultura passa a designar a noção de diversidade: “o debate franco-alemão do século XVIII ao século XIX é arquetípico das duas concepções de cultura, uma particularista, outra universalista, que estão na base das duas maneiras de definir o conceito de cultura nas ciências sociais contemporâneas” (Cuche, *op.cit.*, p. 31).

O Estado passa a ser requisitado como instância que fornecerá as condições de desenvolvimento e aprimoramento da educação e, portanto, da transformação cultural que permitirá a inscrição definitiva do povo na cidadania e à noção de civilidade, ou seja, nas concepções estabelecidas acerca de ordem, refinamento, instrução que compõem o processo civilizador. O debate franco-alemão, por sua vez, lança as bases das concepções do conceito de Estado-nação, através, principalmente, da inscrição do pertencimento cultural ao conjunto de noções que dão identidade a uma determinada nacionalidade, isto é, ao conjunto de noções que constroem a base material e histórica da evolução de determinada nação, constituindo o que vem a se consolidar como identidade cidadã.

Ser cidadão de uma determinada nação é pertencer a uma cultura específica, um idioma, uma fronteira geográfica, a um conjunto diversificado, porém, narrados como únicos, de características que vão compor uma enunciação em torno de um estado, de uma nação. O ser francês é aquele indivíduo que comunga com outros seres os mesmos, ou, vários, discursos, narrativas, que constroem uma instância significativa, histórica, um repositório de memória e expectativas que o integram a essa configuração espaço-temporal do que se convencionou a se chamar de país, nação, estado francês. O conceito de Estado-Nação é,

portanto, fundamental, para a compreensão do sentido de pertencimento. Tanto político, como cultural.

Capítulo 2 – Comunidade e Sociedade e a negociação de pertencimentos

Antes de continuar a discussão da relação de costura do pertencimento e Estado-nação, faz-se necessário pensarmos o conceito de comunidade. Um dos principais autores sobre comunidade é F. Tönnies com a obra intitulada “*Gemeinschaft und Gesellschaft*”, conhecida com o título de “Comunidade e Sociedade”. É preciso lembrar que a obra nunca foi traduzida para o português. Porém, o livro “Para ler Ferdinand Tönnies” (1995) preenche parcialmente a lacuna causada pela ausência da obra do autor, uma vez que além de apresentar vários textos que comentam as principais idéias de Tönnies, traz excertos da sua mais importante obra “Comunidade e Sociedade”. Assim, tentaremos sintetizar os conceitos e as diferenças entre os dois termos na acepção de Tönnies, e o que essa diferenciação acarreta para a discussão proposta nesta pesquisa.

A *Gemeinschaft*, ou comunidade, estaria situada quase que cronologicamente como um estágio primordial do agrupamento social, caracterizada pelo prevalecimento dos laços de sangue, parentesco e amizade, das associações com a terra e o lugar, sentimentos partilhados e crenças comuns. A comunidade presume a unidade, a ‘mesmidade’ entre o grupo, representadas pela unidade familiar, a paróquia, a aldeia e a vizinhança. Por sua vez, a unidade de tais grupos existiria anteriormente a seus membros atuais, que receberiam a forma comunal e seus valores pela tradição, ou, como modo de vida já dado.

Dessa forma, é preciso salientar que as comunidades possuem um tecido de unidade que subjaz e que é anterior às relações construídas na coletividade, isto é, a comunidade não é apenas anterior ao indivíduo como dura mais que ele. A comunidade seria o lugar onde se encontra uma legião de pessoas aproximadas pela afetividade, pela naturalidade e pelo entendimento tácito, ou um entendimento compartilhado por todos os seus membros, que é diferente do consenso, uma vez que esse não prescinde da negociação.

Se a marca da *Gemeinschaft* pode ser descrita pela afetividade e a tradição, ou pela ação pessoal, o da *Gesellschaft*, ou da sociedade, é caracterizado pela troca, o contrato explícito ou implícito, as relações impessoais, funcionais e o propósito declarado. Assim, a construção artificial é a marca da sociedade, um agregado de seres humanos atomizados cuja forma básica é a contratual. As corporações de negócios, burocracias de estado, organizações profissionais, grupos de interesses, são exemplos apontados por Tönnies como representantes dessa forma de agrupamento social.

Tönnies, num primeiro momento, aponta que as duas tendências mesclam-se no moderno agrupamento social, e posteriormente a esta observação o autor passa a acreditar que as relações de tipo *Gesellschaft* teriam avançado em detrimento da *Gemeinschaft*. Sociedade se diferencia, portanto, dos vínculos afetivos e quem sabe mais espontâneos da comunidade, seria fruto de uma construção artificial; ou seja, para que diversas comunidades passem a se reconhecer como pertencentes a uma mesma sociedade é necessário um trabalho de elaboração de vínculos, estes, por sua vez, seriam “artificialmente” elaborados.

Caberia neste momento uma reflexão em torno da idéia de artificialidade presente na aceção em torno dos vínculos formados na sociedade. Diz-se artificial porque estaria em oposição a uma suposta naturalidade legitimada pelos laços sangüíneos, ou dos laços ‘biologizados’; porque requer elaboração, ou trabalho, tanto para a sua criação como para sua manutenção, sujeito, dessa forma, ao rompimento; e, por último, objetivada, porque visa a determinado fim, podendo se dissipar quando concluído o assunto que primeiro proporcionou o encontro, desprovidas, portanto, de valor sentimental e desejo de continuidade. Ao contrário, as relações de base comunitária são abordadas a partir de um ‘construto’ subjetivo e sentimental, de laços de proximidade e conhecimento legitimado pelo tempo e pela autoridade.

O “entendimento ao estilo comunitário”, para Z. Bauman (2005), pressupõe um tipo em que a comunidade por si baseia e precede todos os acordos e desacordos: “não é uma linha de chegada, mas o ponto de partida de toda união, um sentimento recíproco e vinculante”. Nesse sentido, o autor K. Schmitz (1995) comenta que a comunidade pode ser vista como uma rede de relações vitais entre indivíduos, uma rede na qual cada indivíduo experimentaria um sentido de partilhamento: “certamente, a rede experiencial é um elemento essencial para a maioria dos indivíduos” (p. 181). O que marcaria, mais uma vez, a diferença da relação interpessoal do tipo societário, caracterizado pela coletividade ao invés da comunidade.

Para Schmitz, a comunidade precisa ser desenhada a partir de seus agenciamentos históricos – sociais, culturais e técnicos – requereria tanto estabilidade quanto mudança para sua manutenção, e esta tensão só poderia resistir sendo uma forma social que possua legitimidade em si mesma. O autor destaca que as formas comunais, dentro do ideal de unidade intrínseco de sua elaboração, seriam como remédios para “a radical incompletude da natureza humana”, assim que, cada forma social que morre demonstraria, desse modo, a sua própria incompletude também (1995, p. 189). Schmitz aponta o pluralismo social como possibilidade de reinvenção do ideal comunitário dentro do contexto atual, num caminho que

contraria a expectativa de unidade e mesmidade que se mantém como emblema da conceituação sobre comunidade.

Ainda de acordo com esse pensamento e também fundamentada pelo mesmo autor, Tönnies, R. Paiva (1998) lembra que “a idéia de comunidade é fundamental no pensamento romântico alemão e trafega por conceitos como povo, nação, estado e sociedade”, fazendo menção ao que foi discutido na sessão anterior deste capítulo, aos pressupostos invocados pela Alemanha para organização do seu Estado.

Na origem desse pensamento, portanto, está a necessidade de alinhar-se a concepções idealizadoras que remontam a constituição imaginária, a de que a comunidade guardaria marcas de um passado idealizado e perdido nas transformações sociais que distanciam e atomizam os grupos sociais. Logo, a idéia de comunidade guarda em si uma aposta na recuperação de uma espécie de paraíso perdido, da reunião de um agrupamento marcado pela permanência e duração dos laços afetivos, do reconhecimento, da identificação entre as pessoas, unidas pela crença do compartilhamento de um ideal comum de sociedade. A comunidade representaria para o indivíduo a garantia de certeza, segurança e proteção aos desafios intrínsecos à própria vida. Desnecessário muito exercício crítico para perceber quanto de fantasia envolve esta crença.

Paiva assinala ainda que ‘comunidade’ surge muitas vezes como um projeto a ser retomado como alternativa “à crise instalada na sociedade (...), desta vez, o mito de que retornar a um estágio anterior, onde presumivelmente haveria compreensão maior entre os homens, ou seja, comunhão pode promover alteração no estado atual das coisas”, e comenta sobre a tentativa de construção de um conceito de ‘comunidade’: “observa-se que se acerca mais de uma idéia imaginária do que de um conceito que se possa usar operativamente (Paiva, 1998, p. 69 - 71).

Porém, a autora destaca duas concepções no caminho de operar o conceito, um pelo viés psicológico, que comportaria “relações sociais que vão desde a amizade à intimidade entre as pessoas, à comunicação ou comunhão de idéias”, outro pelo viés filosófico e político em que existiria a “possibilidade de participação nas decisões que o grupo deve tomar, vigendo o direito de ser consultado, de formular propostas, a tônica da cooperação” (idem, p. 71).

O que podemos concluir é que a idéia de comunidade, erigida na reunião de pessoas aproximadas através de vínculos de afinidade e comunhão, está baseada na localização do território, na rotina, no idioma, no controle dos que são e serão legitimados pela comunidade

como pertencentes dela. A suposição de acordo tácito demonstra que a presunção da união da comunidade se dá pela manutenção de uma ordem vigente, fundada e confirmada no tempo, pela memória, pelo acordo e repetição, ou reafirmação de uma ordem pré-estabelecida por uma autoridade.

Nesse ideal estão excluídos de antemão o conflito, a crítica, ou, para convidar Bauman à discussão, a liberdade de pensar ou querer diferente do que foi estabelecido. Pois, para o autor, liberdade e comunidade estariam em desacordo, uma vez que “liberdade e segurança, são difíceis de conciliar sem atrito”, transformando esse debate em um desafio filosófico sem remédio conhecido... citando o mito de Tântalo às de Sísifo, Bauman comenta:

A comunidade realmente existente será diferente das de seus sonhos - mais semelhante a seu contrário: aumentará seus temores e insegurança em vez de diluí-los ou deixá-los de lado. Exigirá vigilância vinte e quatro horas por dia e a afiação de espadas, para a luta, dia sim, dia não, para manter os estranhos fora dos muros e para caçar os vira-casacas em seu próprio meio. (...) O Aconchego do lar deve ser buscado, cotidianamente, na linha de frente. (Bauman, 2003, p. 22).

Colocado dessa forma, Bauman retira as máscaras de ilusão romântica que povoam o ideal comunitário como sendo o lugar confortável do encontro baseado em afinidades, e que estas, por sua vez, são alimentadas por boas doses de imaginação e cerceamento do pensar, desejos individuais, e principalmente, pela anulação da diferença. A fragilidade do acordo comunitário é acentuada no encontro com o estrangeiro, com a divergência.

Daí que os movimentos migratórios recrudescidos em meados do século XIX, com o aparecimento de novos meios de transporte, geraram não apenas fluxos de capital, de pessoas e ampliação de fronteiras, mas também troca de informações alternativas acerca de novas possibilidades de viver. Estes fatores apontados pelo autor como um dos principais movimentos que desafiaram o ideal comunitário e assim, “a distância, outrora a mais formidável das defesas da comunidade, perdeu muito de sua significação” (idem, p., 18).

Mais adiante, discutiremos a questão da migração na contemporaneidade, num contexto de fluxos e trocas intensificadas pela globalização, o que constitui influência decisiva na estruturação ou retomada do debate sobre comunidade, vez que realça as divergências entre o local e o global, e suas implicações na remodelação do Estado nação atual, mediante propostas teóricas lançadas por Appadurai (2005; 2009).

É preciso ressaltar que a discussão em torno da ‘comunidade’ chama atenção para a querela entre identidade e diferença, entre eles e nós, entre identidade e alteridade, portanto.

Sendo a idéia de comunidade alimentada pelo imaginário de homogeneidade, de mesmice, de conciliação, há que se perceber a tentação reacionária, de exclusão, fechamento e xenofobia, que ronda esse ideal. E mais, é preciso debater outras questões que surgem a partir dessas considerações, isto é, retomar a exposição em torno da formação do Estado nação.

As diferenças entre pertencimento a uma comunidade, respaldada pelos vínculos afetivos, e o pertencimento a uma sociedade, caracterizado pela troca e o contrato, marcaria a transformação no modo de vivenciar as relações na modernidade. Muitos autores consideram as relações desenvolvidas na sociedade, ou da *gesellschaft*, sucedânea da comunidade, e estaria mais próxima do entendimento do conceito de Estado. Procederemos, então, a um encadeamento de conceitos até chegarmos à premissa desenvolvida por B. Anderson (1998), a de que o Estado nação seria uma comunidade imaginada, por excelência.

Falar de sociedade é aproximar-se definitivamente da construção do Estado nação. Onde os vínculos devem ser produzidos, elaborados e constantemente renovados pela ação e orquestração de diversos meios no sentido de produzir um discurso unificado e coerente e que abarque diferentes campos, desde história, idioma, comunicação, leis, ordem, coerção, celebração de laços culturais, datas comemorativas das glórias narradas do passado, alimentadores do presente, projetadores de um futuro.

Estados e Nações

Duas categorias são fundamentais para dar sustentação ao pertencimento a uma nacionalidade: tempo e idioma. Para elaborar a questão do 'tempo', Anderson (2008) recorre a W. Benjamin, ao seu ensaio "Sobre o conceito de História" (ver Benjamin, 1994). Nele, Benjamin discorre sobre a noção de tempo vazio e homogêneo, o qual seria responsável pela crença da simultaneidade. Anderson, por seu turno, elabora essa questão para falar de como o romance literário e o jornal, ao terem profunda relação com a rotina, alimentam essa mesma crença da simultaneidade pela estruturação de uma similaridade, de uma rotina comum, organizada no cotidiano: a divisão do dia, dos afazeres, aproximaria os indivíduos que passam a pensar o compartilhamento de um mesmo espaço/tempo de trabalho.

O idioma, ou compartilhamento de uma mesma língua, ao mesmo tempo em que recorta os que não pertencem a um determinado grupo de falantes, também costura o pertencimento a uma comunidade, a uma mesma nacionalidade. Na opinião de Anderson, a língua terá sido mais importante do que a etnia no sentido de pensar uma comunidade

homogênea. No momento em que se expandem, o romance, o livro, passam a materializar a percepção de que muitas, milhares de pessoas, compartilham um mesmo idioma, materializam a percepção de possuir “companheiros de leitura”, ligados pela letra impressa, que passam a ter uma “visibilidade invisível”, e são o “embrião da comunidade nacionalmente imaginada” (p.78).

O capitalismo editorial, assim chamado por Anderson, e a ascensão definitiva do livro, confirmada pela multiplicação de editoras que passam a transbordar as fronteiras territoriais, é a semente da formação de uma “subjetividade social” necessária para pensar e vivenciar a idéia de um Estado nacional, o grande aglutinador de comunidades, o pai da sociedade. Mas o que é uma subjetividade social? Ela pode ser traduzida pela... cultura?

A criação de uma subjetividade social em Anderson: literatura e jornal costuram uma pertença imaginária

Anderson (2008) apresenta o Estado nação europeu como um produto cultural, ou seja, fruto de um trabalho de elaboração consciente em torno de idéias comuns e compartilhadas, e uma das definições propostas pelo autor seria: uma comunidade política imaginada, intrinsecamente limitada e soberana. A nação passa a ser concebida como uma profunda camaradagem horizontal, com solidariedades e identificações pressupostas entre seus membros.

Diferente do reino dinástico, em que sua legitimidade deriva da divindade e não da população, composta por súditos, e não por cidadãos: “por sob o declínio das comunidades, línguas e linhagens sagradas estava ocorrendo uma transformação fundamental na forma de apreender o mundo, que possibilitou pensar a nação” (Anderson, 2008, p. 52).

O Estado nação nasce quando o iluminismo questiona a legitimidade do reino dinástico hierárquico de ordem divina, e nesse contexto, surge como garantia e como emblema de uma liberdade desejada.

A decadência da sociedade monárquica, a Reforma de Lutero e a tradução da Bíblia do latim para o alemão, cujas primeiras traduções foram pregadas nas portas das igrejas, produziram uma revolução na forma de interação entre os povos, desmistificando a ligação entre língua e verdade, e, dessa forma, ampliaram consideravelmente a quantidade de pessoas que passaram a ter acesso aos textos sagrados, uma vez que o latim era lido por uma elite

ilustrada. O protestantismo, portanto, passava a fazer uso do mercado editorial que florescia e se expandia além das fronteiras geográficas nacionais.

O livro é considerado por Anderson como o primeiro produto cultural massivo e globalizante, com livreiros interessados em lucrar e, por conseguinte, em ampliar cada vez mais a popularidades das obras editadas. O nascimento do livro, do romance e em seguida do jornal são os pilares do que Anderson denomina como capitalismo editorial, e constitui as bases da elaboração de uma consciência nacional.

Assim, num contexto acelerado de transformação econômica e desenvolvimento dos meios de comunicação, buscou-se unir significativamente fraternidade, poder e tempo, isto é, a aposta na transposição do ideal comunitário de afinidade e proximidade, vivenciado por uma nova forma de constituir o poder, dessa vez pela criação de um estado legitimado e reconhecido pela população, unida por um encadeamento de experiências cotidianas comuns.

O romance e o jornal proporcionam os meios técnicos para representar o tipo de comunidade imaginada correspondente à nação, produzem uma coincidência temporal medida pelo relógio e pelo calendário, e dão materialidade ao que Benjamin (1994) qualifica de tempo vazio e homogêneo, produzindo a consciência de uma coincidência cronológica, em que “o mundo caminha inexoravelmente em frente”. E é dessa maneira que o formato romanesco do jornal constrói a percepção de uma comunidade sólida percorrendo constantemente a história, seja em sentido ascendente, seja descendente.

Ocorre, assim, a materialização da confiança na atividade constante, anônima e simultânea entre os compatriotas, uma vez que cria a percepção de compartilhamento de uma mesma lógica cultural e histórica. O desenvolvimento da imprensa como mercadoria é a chave para a criação de idéias inteiramente novas sobre simultaneidade: o conhecimento através da letra impressa passa a viver da reprodutibilidade e da disseminação. Além do mais, é o jornal e o livro que criam campos unificados de intercâmbio e comunicação para além do latim.

Assim, a propagação e disseminação do romance e do jornal proporcionam a solidificação de uma consciência nacional na medida em que dá visibilidade e desperta a compreensão de que milhares, e até milhões de pessoas num determinado campo lingüístico, que compartilham saberes e informações comuns, criam campos unificados de intercâmbio e comunicação: “esses companheiros de leitura, os quais estavam ligados através da letra impressa, constituíram, na sua visibilidade invisível, secular e particular, o embrião da comunidade nacional imaginada” (Anderson, 2008, p. 78). A unificação em torno de um

idioma, de um território, de um sistema ordenado de regras, leis e acessos, costurados por uma cultura comum constituem as bases do sentimento do pertencimento a uma nação.

No entanto, Anderson chama a atenção para as narrativas em torno do Estado nação que proporcionarão a exacerbação do sentimento de superioridade e estigmatização na forma do nacionalismo. O nacionalismo estaria alinhado aos mesmos sistemas culturais e lealdades que vigoravam durante o reino dinástico e o qual o próprio Estado nação é chamado a combater. Se o patriotismo pode ser apontado como uma virtude, uma vez que o apelo patriótico se configura como um ato intencional de pertencimento e participação cidadã em determinada nação, o nacionalismo seria o chamado de uma causa que não hesita em pedir ao indivíduo que sacrifique a própria vida em seu favor.

Portanto, para Anderson, o nacionalismo não estaria ligado a ideologias políticas conscientemente elaboradas, mas aos mesmos sistemas de valores hierárquicos e dominadores. Os Estados nações, nessa forma, se alimentarão de objetivos exploradores, conquistadores de subjugo de povos e culturas as quais se pretende civilizar.

Nacionalismo: a exacerbação do pertencimento

“Uma comunidade imaginada pelo homem é mais uma prisão política para o homem”
Arjun Appadurai

“Existe um correlato político da unidade do individual e do universal, conhecido como Estado-nação. (...) Para serem arrancadas das casualidades do tempo e erguidas à condição de necessidade, as nações precisam da mediação universalizante do Estado” (Eagleton (2005, p. 88). O Estado, segundo esse pensamento, vem a ser a instância capaz de agrupar e emoldurar as diferenças inerentes aos grupos culturalmente diversos que habitam um território. O Estado estaria na ordem da normatização, da lei, que concede direitos, deveres e liberdades civis à ampla população que se organiza e se identifica ao conjunto de costumes, ritos, idiomas, que qualificam a nação: “pertencer a uma nação ao invés de outra é tão vitalmente importante que as pessoas muitas vezes estão preparadas para matar ou morrer por essa questão” (idem, p. 89). O sentimento de pertencimento a uma nação é o combustível que alimenta o nacionalismo.

Por meio da afinação de hegemonias dispersas, das diversas expressões culturais orquestradas a uma narrativa sincronizada que se organizam em torno do Estado nação, e

reclamam uma existência singular e representativa, ou seja, através da pressuposição de um vínculo interno entre a cultura e a política, e assim:

estão idealmente unidos Estado-nação, então, ethos e direitos abstratos, unicidade étnica e universalidade política, *Gemeinschaft e Gesellschaft*, o povo comum e a *intelligentsia* cosmopolita. Idealmente, devoções, costumes e afinidades locais – em uma palavra, cultura – são preservados, mas há unidade política superveniente a eles. (Eagleton, 2005, p. 91)

O Estado nação, portanto, se legitima como o lugar da expressão da cultura de um povo. Para que essa expressão se torne convincente deve-se reunir e homogeneizar em torno de um histórico discursivo que viabilize a sustentação e harmonização das diferenças em torno de um ideal comum, de um projeto de sociedade. Se a construção do pertencimento a uma comunidade não passa necessariamente pela construção de uma unidade de Estado, a construção de uma sociedade, por sua vez, está diretamente ligada ao Estado-nação, e à identificação a um território.

O Estado nação se consagra pela capacidade de síntese, de aglutinador de diferenças entre as diversas comunidades encontradas e espalhadas por um território, a fim de transformar o que é fragmentação em coesão textual, narrativa, temporal, geográfica, lingüística, cultural, em unidade, por fim. O nacionalismo seria a radicalização desse sentimento de unidade, propõe fechar os olhos para as diferenças internas e se arma contra as ameaças externas, contra as possíveis quebras dessa harmonia construída e que necessita ser constantemente renovada.

Por sua vez, a peculiaridade de uma cultura, ou de uma religião, etnia, língua, se torna a escusa quando um grupo ou povo busca sua emancipação política, (ver Appadurai, 2004) , pois “à medida que a nação pré-moderna dá lugar ao Estado-nação moderno, a estrutura de papéis tradicionais já não pode manter a sociedade unida, e é a cultura (...) que intervém como princípio de unidade social” (idem, p.42).

Porém, para Eagleton, o potencial unificador da cultura só se realiza efetivamente através do Estado, que é a entidade capaz de dar forma e legitimidade real aos vínculos elaborados culturalmente: “de fato, o que distingue originalmente a idéia de nacionalismo não é tanto uma reivindicação de soberania territorial, mas de soberania de um povo específico que acontece ocupar um particular pedacinho de terra” (idem, p. 90). O nacionalismo seria a exacerbação de um sentimento de unidade reivindicada, de uma legitimidade proclamada, em torno de um ideal de nós, ou o que Appadurai (2009) vai denominar de um *ethnos* nacional.

Anderson explica que primeiramente o nacionalismo foi solicitado para atuar como “solda” primeiro em uma relação hierarquizada pelos impérios e dinastias entre povos colonizados, mais tarde entre as colônias dominadas pelas metrópoles já organizadas em torno de um Estado nação. Em um segundo momento, no entanto, o mesmo sentimento de nacionalismo é solicitado como reação à colonização (ver Anderson, p. 208), e cita como exemplo os movimentos de independência das Américas, e em seguida, e mais recentemente, os movimentos conhecidos como pós-coloniais, vivenciado em países da África e na Índia, dentre outros. Nacionalismos, portanto, caminham entre tênues linhas de ortodoxia, têm forte vocação para fundamentalismos, são as sementes do fascismo, e geralmente, acompanham-se por altas doses de racismo.

A cultura nesse contexto passa a imbuir-se de uma atuação vital no campo da política, além de se aproximar da identidade, vinculando-se a um atributo discursivo próximo do que vivemos na contemporaneidade, da cultura como o lugar da expressão de uma identidade, da expressão da diferença: “Desde a década de 1960, a palavra ‘cultura’ foi girando sobre seu eixo até significar quase exatamente o oposto. Ela agora significa a afirmação de uma identidade específica – nacional, sexual, étnica, regional” (Eagleton, 2005, p.60).

Para empreender a construção de pertencimentos em torno do Estado, tendo em vista que todo agrupamento está sujeito às inúmeras disparidades culturais intrínsecas às complexidades étnicas, de idioma, religião, e vinculá-los a solidariedades específicas, é necessário lançar-se à materialização dessa comunidade. Para tanto a imaginação pode ser um ingrediente solicitado, tendo como motor dessa idéia uma cultura homogeneizada em torno de semelhanças construídas e alinhavadas pela criação imaginária a um pertencimento conjunto. Assim, há substancial fator imaginativo nos relatos que dão forma e materialidade aos Estados nações, e é na cultura local onde se conectam o simbólico e os sentidos formatados em textos e relatos.

Para Anderson, como visto anteriormente, seria a subjetividade social, criada pelo romance e pelo jornal, o alicerce para que elementos discursivos e comunicacionais promovam o terreno para sedimentação das comunidades. E assim, a imaginação se materializa em forma de textos, sons, batalhas, conquistas, enfim, em forma de história, de continuidade, de linearidade, que aponte, sobretudo, para o futuro, legitimado pelo passado. Novamente, a cultura realiza interseções entre a política e a identidade, construindo pontes e borrando fronteiras do que poderia ser considerado, pelo menos à primeira vista, como campos distintos e particulares.

O Estado nação se fundamenta na modernidade como sendo o principal símbolo de uma unidade conquistada, de um ideal de nós homogêneo, representativo de uma autoridade paternalista e defensora dos discursos sintetizados em torno de uma história comum. Anderson aponta os acontecimentos da Primeira Guerra, seguida pela Segunda Grande Guerra, além da criação da Liga das Nações, como os últimos acontecimentos que sedimentaram a instância do Estado nação, o lugar do pertencimento total e soberano, expressão de um etnos nacional, glorificado pelos textos de uma cultura comum.

Porém, é preciso atentar para os aspectos que operam na elaboração do estado e em sua homogeneidade e ao mesmo tempo fornecem elementos para a sua desestabilização: o ideal de nós tem sua vulnerabilidade exposta a partir da ampliação e complexificação das comunicações de massa e das migrações. Esses dois fenômenos, por sua vez, são potencializados na esteira das amplas mudanças proporcionadas pela globalização. E é nesse contexto que passaremos a pensar as novas formas ou as reinvenções de se pertencer.

Capítulo 3 – Cultura e globalização, migrações e meios de comunicação de massa

Se o Estado-nação fundamenta sua supremacia durante o período moderno, constituindo-se como aquele que territorializa o pertencimento, a partir da legitimidade de suas leis, costumes, cultura, povo, demarcação de fronteiras geográficas e limites territoriais, baseado na segurança e na soberania, essa sensação vem definitivamente ser posta em cheque pela globalização. Com o advento da globalização surge um novo vocabulário cujo principal efeito vem a ser a relativização da maior parte do que constitui e caracterizou o Estado-nação, desestabilizando e borrando fronteiras antes consideradas fortemente delineadas. Assim, fragmentação, desterritorialização, transnacionalidade e pluripertencimentos vêm acrescentar novos significados e maneiras de vivenciar o cotidiano contemporâneo, construindo pontes virtuais e velozes, onde trocas e fluxos se tornam cada vez mais complicados e difíceis de mapear.

O mundo passa a se tornar regido pela busca de um mercado produtor e consumidor comum, onde os fluxos voláteis de capital constroem e ao mesmo tempo destroem economias, e cada vez menos esse movimento pode ser entendido por meio de polaridades. Súbitas crises financeiras entram para a ordem do dia, desestabilizando bolsas de valores transcontinentais em um mercado global interdependente e vulnerável. Nesse contexto, a produção se torna transnacional, em que um carro de uma montadora de origem alemã, por exemplo, passa a ser construído de maneira pulverizada em diversos países situados em outros continentes; onde a gestão global do capitalismo local de lucro transnacional se torna cada vez mais complexo de ser mantido e distribuído, e em que trabalhadores passam a circular ainda mais pelos escritórios e fábricas espalhadas pelo globo, contribuindo para a geração de soberanias territoriais dispersas.

Enfim, a globalização se caracteriza fundamentalmente pela instauração de transversalidades. O Estado-nação passa a exercer um papel de árbitro no gerenciamento dos fluxos globais de dinheiro, mercadorias, signos, pessoas, e responsável pela repatriação e acomodação no seu próprio terreno, traduzindo para o sotaque local as imagens, narrativas, idéias, mercadorias que passam a circular por seus territórios: “a localidade torna-se um fetiche que disfarça as forças globalmente dispersas e rege efetivamente o processo de produção” (Appadurai, 2004, p. 62).

Desigualdade é outro termo que passa a se tornar a marca da contemporaneidade, uma vez que os ritmos entre os Estados e suas economias quase nunca partem de negociações entre

simetrias, e essas des-sintonias geram uma série de consequências sociais para sociedades mais frágeis. O nível das desigualdades internas de um Estado-nação dará o tom do papel que este terá na negociação de sua inclusão na nova lógica global.

Bem entrelaçado com o desenvolvimento desigual da economia, da política e da cultura (outrora coordenados pelo quadro do Estado-nação) está a separação do poder em relação à política; o poder, enquanto incorporado na circulação mundial do capital e da informação, torna-se extraterritorial, enquanto as instituições políticas existentes permanecem, como antes, locais. Isso leva, inevitavelmente ao enfraquecimento do Estado-nação; (...) o Estado não mais preside os processos de integração social ou manejo sistêmico que faziam indispensáveis a regulamentação normativa, a administração da cultura e a mobilização patriótica, deixando tais tarefas (por ação ou omissão) para forças as quais não tem jurisdição. (Bauman, 2003, p. 89-90)

Contudo, passada a convulsão causada pela emergência da globalização é possível perceber hoje a necessidade de revisão das rígidas políticas econômicas aplicadas principalmente na década de 90, e de apreender as “consequências humanas” proporcionadas pela globalização. Hoje o mundo se encontra muito mais complexo e regido por hegemonias dispersas e onde novos blocos de acordos políticos e econômicos redesenham os mapas de poder e influência. O BRICs – Brasil, Rússia, China e Índia – sigla referente aos países em desenvolvimento, chamam atenção e reclamam um novo formato de orquestração do sistema cultural global – fluido, ampliado, fragmentado, conectado. Na Europa, o PIGS (Portugal, Itália, Grécia e Espanha (Spain) simbolizam as economias mais frágeis da União Européia.

O que se percebe é que a crise de soberania nacional do Estado nação, detonada pela globalização e pela flexibilização e fragmentação do capitalismo de mercado, trouxe a necessidade de elaboração de novos pertencimentos traduzidos na forma de blocos e acordos comerciais entre países, no intuito de unirem-se e se fortificarem para atuar na competição global.

Acordo de livre comércio das Américas, Alca, Cooperação econômica da Ásia e do Pacífico, Apec, Acordo de livre comércio da América do Norte, Nafta, União Européia, Mercado Comum do Sul, Mercosul, são exemplos da nova geografia capitalista, em que se misturam interesses econômicos, comerciais, políticos e culturais. Pior para aqueles que não conseguem se manter ou mesmo participar do jogo da economia cultural global, como se pode constatar em muitos países da África, por exemplo, pois sofrerão as desastrosas consequências e implicações de se estar à margem do mercado global.

É dessa forma que o movimento de globalização se situa num duplo fluxo entre aberturas e fechamentos, sejam de mercados, sejam de fronteiras, e pelo retorno de conservadorismos e localidades reencantadas pela necessidade de proteção e marcação de distância do estrangeiro.

O ideal globalizante se confirmou num primeiro momento como um excelente negócio para as mesmas elites mundiais, porém até Estados Unidos e Europa ocidental passam atualmente a ter suas economias e hegemonia política desafiadas pelas consequências inevitáveis de um mercado de fluxos de capitais voláteis e especulativos, e da transferência da produção para regiões de mão de obra mais barata. Como dito, é possível assistir à ascensão de novos atores nos mapas de poder que reivindicam maior participação nas decisões políticas, na divisão dos lucros e nas decisões que influenciam as questões em torno de poder e hegemonia, tal como ocorre atualmente com a China.

Ainda assim, esta situação configura-se como possível aos Estados nações que conseguem manter a coesão interna, uma razoável organização política estabelecida e uma economia expressiva interna e internacionalmente. A globalização, no entanto, se mostra extremamente caótica nos lugares em que se mantêm formas de vida precárias e onde o próprio conceito de Estado nação moderno sequer chegou a existir:

Nos Estados Unidos e nos mais ou menos dez países mais ricos do mundo, globalização é decerto um jargão positivo para as elites corporativas e seus aliados políticos. Para migrantes, pessoas de cor e outros marginais (o chamado sul dentro do norte), porém, é uma fonte de preocupação quanto à inclusão, empregos e marginalização mais profunda. (...) Nos demais países do mundo, os subdesenvolvidos e os verdadeiramente carentes, existe uma dupla angústia: medo de inclusão, em termos draconianos, e medo de exclusão, pois esta parece ser a exclusão da própria história. (Appadurai, 2009, p. 35)

Novamente, se o Estado nação é construído sob a ilusão da soberania e garantia de segurança e certeza; a globalização, ao contrário, exacerba incertezas e mantém um ar de insegurança constante, revelando a fragilidade das crenças alimentadas imaginariamente, e, por outro lado, incentivando novos delírios em busca de parâmetros que restituam a segurança perdida. Esse movimento é o espaço propício para a criação de novos regionalismos e fundamentalismos culturais que, segundo Appadurai, podem ser vistos como “parte de um repertório emergente de esforços para produzir níveis antes não exigidos de certeza sobre identidade social, valores, sobrevivência e dignidade” (2009, p. 17).

Em tal cenário, a cultura adquire relevância e conveniência em torno de conceitos tais como ‘capital cultural’ e ‘economia criativa’ para integrar e subverter a nova gramática

sociopolítica. Num contexto em que há redução ou diminuição da ação do Estado em áreas que eram consideradas tradicionalmente de sua jurisdição, a cultura insurge como elemento solucionador de clássicos problemas sociais, como educação ou saúde, por exemplo, e outras entidades são chamadas para atuar nesses setores, de forma exclusiva ou através de alianças com o próprio estado. Há uma notável aproximação entre empresas privadas locais e transnacionais, entidades governamentais, representantes da sociedade civil e ONGs, tanto para subsidiar comunidades locais ou a sociedade em geral como para otimizar seus recursos e incentivar o potencial criativo e o espírito inovador de seus agentes. Papel que era presidido pelo Estado, dentro de seu território.

Assim, essa instrumentalização do cultural que adota um modelo quantitativo digno de um verdadeiro gerenciamento empresarial, é praticada por uma multiplicidade de setores, que vão desde a indústria do entretenimento, pela realização de festivais de música, cinema e teatro, a projetos sociais que unem Estado, ONGs e empresas privadas, na atuação junto a comunidades de baixa renda, envolvendo educação, esporte, patrimônio histórico, turismo, etc.. no afã de gerar emprego e impulsionar o desenvolvimento local.

Essas alianças são incentivadas e avaliadas por órgãos financiadores de projetos sociais, como o Banco Mundial e o Banco Interamericano de Desenvolvimento, e os ganhos obtidos por esses empreendimentos são avaliados a partir dos “incentivos fiscais, comercialização institucional ou valor publicitário, e a conversão de atividades não comerciais em comerciais” (Yúdice, 2004, p. 40), além de um cruzamento desses indicadores com o retorno político e a interseção das agendas política e econômica, onde a cultura assume um papel ao mesmo tempo social, político e econômico.

A cultura como recurso, na visão de G. Yúdice, se apresenta como sendo o terreno “onde as pessoas se sentem seguras, em casa, onde elas se sentem como pertinentes e partícipes de um grupo, e de acordo com essa perspectiva, ela é a condição necessária para a formação de cidadania” (2004, p. 43), ou seja, continua sendo através da mediação da cultura que o pertencimento é melhor negociado. Segundo o autor, ainda que haja na globalização uma inclinação à homogeneização, esse contexto seria responsável também pela forte propensão à diferenciação no interior das sociedades: “de fato, entre seus efeitos inesperados estão as formações subalternas e as tendências emergentes que escapam a seu controle, mas que ela tenta homogeneizar ou atrelar a seus propósitos mais amplos” (2004, p.59). Segundo Yúdice, essa mudança se dá em razão da inclusão de temas sociopolíticos introduzidos, principalmente, pelas discussões em torno da politização da diferença e do multiculturalismo.

Assim, além das transformações no mapa geopolítico mundial, as mudanças na maneira de conduzir a economia local, interdependente e interligada globalmente, a fluidez e a desterritorialização proporcionadas pela globalização, são materializadas por dois fenômenos: os avanços tecnológicos e os aparatos lançados pelas comunicações de massa, notadamente as eletrônicas. As trocas através da Internet, de signos, informações, compras e expectativas, proliferam para além de fronteiras convencionais e a complexidade o recrudescimento dos fluxos migratórios, onde a questão da diferença e do múltiplo pertencimento vem a ser potencializado.

Do capitalismo editorial ao capitalismo eletrônico e a formação de etnopaisagens transculturais

Para Appadurai, a “comunicação eletrônica marca e reconstitui um campo muito mais vasto em que a comunicação escrita e outras formas de comunicação oral, visual e auditiva podem continuar a existir”. Isto porque segundo o autor, “fornece recursos para toda espécie de experiências de construção do eu em todo tipo de sociedades e para todo tipo de pessoas”. Este fluxo comunicacional, de uma multiplicidade de textos de diferentes gêneros e plataformas, invade a vida cotidiana de forma muito mais intensa do que a realizada na época do capitalismo editorial, como analisado por Anderson, e constitui, dessa forma, o que Appadurai denomina de capitalismo eletrônico, e proporciona a visão de que cada indivíduo “se imagine como um projeto social em curso” (2004, p. 14-15).

Appadurai constrói “uma teoria de ruptura que toma os meios de comunicação social e a migração como os seus dois diacríticos principais e interligados”, esses dois movimentos teriam efeito direto na constituição da imaginação, sendo refletida, por sua vez, na constituição da subjetividade contemporânea. Assim, o autor coloca esses dois eventos “fluxo de imagens, textos e sensações mediatizados” junto à questão das migrações de massa, e tem-se “uma nova ordem de instabilidade na moderna produção de subjetividades” (idem, 15).

Ocorre com a comunicação eletrônica a vivência total da experiência da superação do território (desterritorialização) proporcionada pela globalização, uma vez que forneceria recursos para toda espécie de experiências de construção do eu, em todo tipo de sociedades e para todo tipo de pessoa. A multiplicidade de signos seja na forma de notícias, seja na de diversões e entretenimento, eleva o grau de estetizações e de performance, invade a vida

política ou familiar, conjugando e complexificando ainda mais a noção de tempo e de homogeneidade.

Dessa vez o efeito causado é provavelmente o de imediatismo sem precedentes, mas também da suspensão das dadas noções de fronteiras, espaço e território, com a tendência, segundo Appadurai, para associação entre sedução, cosmopolitismo e novidade, em que as comunicações eletrônicas passam a “interrogar, subverter e transformar outras literacias contextuais” (p.14).

Não é decretar o fim do espaço como lugar de encontro e sociabilidade, mas perceber que o espaço territorial passa a ser vivenciado num contexto em que as trocas comunicacionais já fazem parte ou complementam a vivência espacial. Quer dizer, não é obliterar a força que a conversa, o encontro, a pessoalidade adquirem no momento de criação, manutenção e reforço de laços sociais e interpessoais, mas entender que esses laços passam a ser alinhavados também num meio mais fluido e intermitente das comunicações eletrônicas:

(...) o paradoxo central da política étnica no mundo atual é que os fatores primordiais (sejam eles de linguagem, de cor da pele, de vizinhança ou de parentesco) se globalizaram. Ou seja, os sentimentos, cuja maior força está na sua capacidade de fazer da intimidade um estado político e da localidade um palco para a identidade, vão-se espalhando por espaços vastos e irregulares à medida que os grupos se deslocam, mas mantendo-se ligados entre si através de sofisticados processos de comunicação. (Appadurai, 2004, p. 61)

Podemos citar como exemplo o depoimento colhido durante uma das visitas ao corredor da central. Um dos entrevistados, J., refugiado congolês, se apresenta como o representante no Brasil da organização Apareco (Alliance des Patriotes pour la Refondation du Congo)¹. Ele mesmo teria sua condição de refugiado devido à seu envolvimento com a política daquele país, e manteria sua ligação com a organização, com sede na França, através da Internet. Seu trabalho no Rio de Janeiro consistiria em trocas de e-mails entre os demais representantes da Apareco espalhados por outras localidades do mundo e na busca de afiliação entre os congolese locais interessados na mudança da política do país de origem. A eficácia dessa atuação é dificilmente comprovada, porém, o que interessa é apontar que se trata de um exemplo de como as brechas entre estados e fronteiras estão constantemente postas à prova, de como a tensão entre local e global não pode mais ser lida por meio de visão binária, e por fim, de como a atuação política adquire novos formatos.

¹ <http://www.aparecordc.org/forum/porta1.php?sid=917ad538b5bd7dc6f33d640e5f4b8d2f>

A capacidade inclusiva e potencialmente libertária da Internet já foi largamente discutida em diversos textos e formatos, e as transformações que o meio vêm vivenciando, assim como o aprimoramento dos seus usos, são uma questão à parte. O fato é que a Internet disponibiliza um sem número de filiações e novas formações de comunidades baseadas em afinidades reais que vão desde compartilhamento de gostos, filmes, modas, *gadgets*, até a criação ou propagação de ideologias políticas além das fronteiras nacionais, em que o Estado-nação perde de vez sua condição de árbitro sobre o teor dessas discussões.

O chamado capitalismo eletrônico se diferencia do editorial, como denominado por Anderson, já que não opera apenas no nível do Estado-nação, evocando uma abordagem transnacional, ou desterritorializada, para o seu entendimento. Segundo R. Paiva, “os dispositivos informacionais transformam os pré-requisitos de contigüidade e distância em variáveis de importância cada vez menor, fazendo com que as relações humanas prescindam do espaço, da mesma maneira que os sentimentos possam dirigir-se a uma pessoa distante” (Paiva, 1998, p. 76).

Assim, tem-se a possibilidade de concepção de comunidades de sentimentos, baseadas em identificações das mais diversas ordens, sem a necessidade de fixar-se a uma sede ou território, ancorada nas fluidas redes comunicacionais e vivificadas pela interação de membros espalhados pelo globo que interagem e trocam informações, idéias, mensagens, imagens, desejos, discursos, etc, como demonstrado acima.

O potencial de ação dessas comunidades não deve ser subestimado assim como se torna difícil avaliar a sua real possibilidade de ação e transformação social. Encontramo-nos num momento particular de expectativa e surpresa cada vez que nos deparamos com eventos que ganham proporção global através do uso dessas tecnologias comunicacionais. Veja-se, a propósito, a repercussão das eleições presidenciais do Irã de 2010, regime cujo controle das comunicações é conhecido, e que, no entanto, não foi capaz de conter nem muito menos calar a repercussão social que gerou o descontentamento em relação ao resultado obtido pelo governo.

Novamente, se não se pode apontar uma vitória no sentido da mudança real na condução do episódio, o evento serviu para tornar pública a fragilidade com que está apoiado o governo daquele país. Estamos diante de um contexto que oferece a possibilidade de conexão como nunca antes vivida, de criação de comunidades de sentimentos, de afinidades, de troca, para além do Estado-nação, com eventual concepção de vínculos políticos. A autoria é disseminada e a mediação relativizada, uma vez que se tem atualmente a facilidade de

disseminar textos e imagens através de celulares, por exemplo. Aproximação e distância são construídas sob novos parâmetros. E as possibilidades de identificações passam a ser supranacionais.

As migrações, a imaginação e o pluripertencimento

O fenômeno das comunicações globais, somado ao das migrações internacionais, completa o quadro das principais disjunturas da contemporaneidade, referido por Appadurai, que recorre mais uma vez a B. Anderson para evocar um ingrediente fundamental da composição subjetiva e responsável pela ação humana: o poder da imaginação.

Dessa forma, Appadurai pretende chamar atenção para necessidade de problematizar a compreensão das razões que motivam as migrações apoiadas também pela imaginação como fator decisivo da mudança de lugar. O intenso fluxo de imagens, de possibilidade de estilos de vida, a vontade de desfrutar do prazer de consumir, tudo isso povoa e re-significa os desejos: consumo como gerador de prazer e o prazer como combustível da ação; e não mais ligado à idéia de alienação ou manipulação, como percebido por algumas vertentes das teorias da comunicação, por exemplo.

Nunca como agora tantas pessoas parecem imaginar rotineiramente a possibilidade de elas ou os seus filhos viverem e trabalharem em lugares diferentes daquele em que nasceram: é esta a fonte do aumento da taxa de migrações a todos os níveis da vida social, nacional e global. (...) E depois há os que se deslocam em busca de trabalho, riqueza e oportunidades, muitas vezes porque as circunstâncias em que se encontram são intoleráveis. (...) podemos falar de diásporas de esperança, diásporas de terror e diásporas de desespero. Mas em todos os casos estas diásporas trazem a força da imaginação, como memória e como desejo, para as vidas de muita gente vulgar, para mitografias diferentes das disciplinas do mito e do ritual de tipo clássico. (Appadurai, 2004, p. 17)

Assim, segundo a proposta de Appadurai, embora a migração, voluntária ou forçada, não seja um fenômeno recente, mas que compõe a história da humanidade, deve ser estudada no contexto atual “em justaposição com o rápido fluxo de imagens, textos e sensações mediatizados” e dessa forma, fomentada pelo “imaginário midiático que transcende o espaço nacional” (idem, p. 18), o que possibilitaria a formação de “esferas públicas de diáspora”. Essas esferas embora estejam situadas dentro de um território, de um país, mantêm uma dinâmica de contato para além do território nacional, constituindo-se como uma comunidade

de troca e informação dentro do espaço fluido e dinâmico da Internet, por exemplo. É baseado nesses argumentos que decidimos adotar a noção de etnopaísesagens transculturais para tentar compreender como as esferas públicas de diáspora tomam forma na dinâmica cultural da vida urbana.

A “paisagem como sufixo” partiria do pressuposto de que é necessária a adoção de novas nomenclaturas para tentar dar conta da mudança inexorável da forma de compreender a complexidade das relações entre economia, cultura e política, isto é, a mistura dos diferentes atores e de seus campos de atuação: os Estados nações, as empresas transnacionais, as comunidades de diáspora, e as correlações com campos mais tradicionais como vilas, bairros, famílias, cidades, países. São novas expectativas em negociação com tradicionais modos de vida. Negociações estas nem sempre sutis ou em condições de igualdade. E que, por isso mesmo, estabelecem novos parâmetros de medição sobre o que constitui e estabelece o real contemporâneo.

Portanto, a adoção do neologismo “etnopaísesagens”, criado por Appadurai, se justifica a partir da concordância com sua premissa, a de que o cotidiano contemporâneo é constituído pelo deslocamento, “de turistas, migrantes, refugiados, exilados, trabalhadores convidados e outros grupos e indivíduos em movimento, (...) e que parecem afetar a política das nações (e entre as nações) a um grau sem precedentes”:

Não quero com isto dizer não haja comunidades e redes de parentesco, amizade, trabalho e lazer, bem como de nascimento, residências e outras formas de filiação relativamente estáveis. Quero dizer que por toda a parte o tecido destas estabilidades é feito no tear dos movimentos humanos, à medida que aumenta o número de pessoas e grupos que têm de enfrentar a realidade de terem de se deslocar ou as fantasias de quererem deslocar-se. (Appadurai, 2004, p. 51).

Se, para G. Simmel (2009), a natureza pode ser definida como “unidade sem fronteiras”, a uma paisagem, ao contrário, é essencial a demarcação, “o ser-abarcada num horizonte momentâneo ou duradouro”, isto é, a paisagem requer limites auto-delineados, percebida pelo homem como unidade auto-suficiente, enraçada, porém a uma extensão infinitamente ampla, a natureza. A paisagem seria este pedaço de um todo, frente à natureza. A paisagem, portanto, aspira a ser um todo, aspira a voltar a pertencer à unidade da qual fez parte originalmente.

Porém, convém questionar: estaríamos, então, nos referindo a espaço ou a paisagens no âmbito desta pesquisa? Tomemos emprestada a discussão epistemológica desenvolvida por M. Santos (2002) sobre os dois conceitos. Para o autor, a paisagem seria um sistema material

relativamente imutável, ou um conjunto de formas que exprimiriam as heranças das relações localizadas entre homem e natureza; o espaço, por sua vez, seria essa forma “mais a vida que as anima”, tornando a relação entre espaço e sociedade indissociável. Se, “a rigor, a paisagem é apenas a porção da configuração territorial que é possível abarcar com a visão” (...), e, dessa forma, “a paisagem é transtemporal, juntando objetos passados e presentes, uma construção transversal” (p. 68), o espaço seria sempre um “presente, uma construção horizontal, uma situação única, (...) o espaço é a sociedade, e a paisagem também o é. No entanto, entre espaço e paisagem o acordo não é total, e a busca desse acordo é permanente”, logo, a diferença situa-se no fato de que a paisagem “existe através de suas formas, criadas em momentos históricos diferentes, porém coexistindo no momento atual”. Já no espaço, as formas de que se compõem a paisagem preenchem, *no momento atual, uma função atual*, como resposta às necessidades atuais da sociedade. E completa: “o espaço não pode ser estudado como se os objetos materiais que formam a paisagem tivessem uma vida própria, podendo assim explicar-se por si mesmos” (p. 69).

Parece existir nesse raciocínio uma relação entre formas e ritmos, entre materialidade dessas formas e a imaterialidade, temporalidade e mutabilidade da atuação humana, contidas nas diferenciações entre paisagem e espaço. A primeira ligada a formas materiais estáveis, tendo sido transformadas em dado momento histórico por intermédio da atuação humana, o que no espaço seria a marca per se, ou seja, essa atuação seria a própria marca distintiva, onde ação, transformação e impermanência seriam constituintes. Nesse caso, a paisagem se mantém como passado, um dado do tempo, enquanto o espaço se liga ao presente e as possibilidades da atuação e transformação desse espaço no futuro. Paisagem seria fragmento estático, e espaço, possibilidade, atuação.

No entanto, o próprio autor questiona essa relação tão direta entre paisagem como algo ligado a um recorte da natureza, ainda que subjaza uma atuação social para que esse recorte se efetive, algo que no espaço seria inerente, lugar onde se inscreveria a atuação viva da sociedade. Ainda que a paisagem seja considerada “história congelada”, “participa da história viva”, pois “são as suas formas que realizam, no espaço, as funções sociais”. Essas funções autorizariam “com toda legitimidade, (...) um funcionamento da paisagem no funcionamento global da sociedade” (p.69), que o conduz à indagação: “pode-se pensar numa dialética entre a sociedade e o conjunto de formas espaciais, entre a sociedade e a paisagem? Ou a dialética se daria exclusivamente entre sociedade e espaço? (p.70)”

A questão parece ser, portanto, se se pode inferir da paisagem a relação com a dialética, com a cultura, uma vez que só atuação do homem é capaz de promover uma transformação de significados, ou elaboração de sentidos. E sublinha que “uma casa vazia ou um terreno baldio, um lago, uma floresta, uma montanha não participam do processo dialético senão porque lhes são atribuídos determinados valores, isto é, quando são transformados em espaço. O simples fato de existirem como formas, isto é, como paisagem, não basta” (p.71). Novamente, dito dessa maneira, a paisagem volta a ser esvaziada de transformação cultural, sendo apenas, um retrato, excerto, estático e revelador de um fato histórico dado.

No entanto, se para Santos, “a dialética se dá entre ações novas e uma ‘velha’ situação, um presente inconcluso querendo realizar-se sobre um presente perfeito”, então, “a paisagem é uma parte da situação, a situação como um todo, sendo definida pela sociedade atual, “*enquanto* sociedade e *como* espaço”, e lembra ainda que a todo momento a sociedade “está agindo sobre ela própria, e jamais sobre a materialidade exclusivamente” (p.71) e que:

O espaço, uno e múltiplo, por suas diversas parcelas, e através do seu uso, é um conjunto de mercadorias, cujo valor individual é função do valor que a sociedade, em um dado momento, atribui a cada pedaço de matéria, isto é, cada fração da paisagem. (Santos, 2002, p. 67)

Podemos voltar a traçar um paralelo da relação entre paisagem e natureza, com o processo de negociação de pertença a um território, a uma comunidade; daí ainda mais apropriada a escolha de trabalhar com a nomenclatura proposta por Appadurai, as etnopaisagens transculturais contemporâneas e suas negociações por pertencimentos múltiplos e instáveis que se instauram nas diversas localidades globais. A paisagem seria uma fração do espaço social em mutação, localizada na história e dependente da atuação social. A praça, como praça, é apenas recorte estável de um território espacial na cidade. O uso dessa paisagem é que transforma e re-significa sua conceituação.

Etno, como prefixo, designaria a própria questão em torno da identidade e do culturalismo, ou seja, da cultura como identidade de grupo baseada na diferença, da cultura como locus de negociação pelo direito de expressar e vivenciar a política, a estética e a economia das diferentes identidades de grupo, uma vez que “o culturalismo é a forma que as diferenças culturais tendem a assumir na era da comunicação de massas, da migração e da globalização” (Appadurai, 2004, p. 30).

A relação entre identificações e pertencimentos é uma questão crucial que marca a intrínseca forma relacional humana e marca também a própria relação da construção da identidade. Bakhtin é um dos autores que melhor realçou a tensão que envolve a relação com

alteridade, entre idas de reconhecimento e envolvimento e voltas de distanciamento e negação. De qualquer forma, a relação com alteridade, com o Outro nos obriga irremediavelmente a um contato consigo mesmo, e a um chamamento para uma vivência rica e complexa.

Não é possível nos refugiarmos na abstração do sentido. E é por estarmos envolvidos num contexto social e cultural que Bakhtin insiste em ressaltar a necessidade da participação responsável que, além de pressupor uma atividade individual, um ‘reconhecimento da minha obrigatória (dever-ser) unicidade’ (1993, p.60), nega o não comprometimento, a vida vivida de forma aleatória e desobrigada de envolvimento e correlação com o todo.

Somos capazes de nos identificar com uma imensa multidão, de que nos aproximamos. Somos capazes de exercer ativamente e dirigir ao outro a compreensão de um sentido comum, de uma proximidade, de uma solidariedade, de empatia. E isso, pelo fato de nos reconhecermos passíveis das mesmas emoções, desejos, intenções que nos ligam a um mesmo contexto histórico, responsável por nos situar dentro de uma arquitetura. Ainda assim, Bakhtin salienta ser necessário que haja um *reconhecimento*, uma *correlação*, eu do meu lugar único, da minha individualidade que me conecta ao outro. O outro sem o qual é impossível eu mesmo fazer sentido. A primazia do outro.

Esta seria a tragédia fundamental a que estaríamos sujeitos, o indivíduo que aspira a ser um todo, e a sua pertença a um todo mais amplo, tal como nos explica Simmel, a compreensão que buscamos na trajetória dessa pesquisa: as negociações de pertencimento entre indivíduo e grupos sociais.

Que a parte de um todo se torne um outro todo independente, que dele se emancipe e, frente ao mesmo, reivindique um direito próprio – eis, porventura, a tragédia fundamental do espírito em geral, que na época moderna chegou à sua plena consequência e estorvou em si o rumo do processo cultural. A partir da multiplicidade das relações em que os homens, os grupos e as criações se enredam contrapõe-se-nos rigidamente, por toda parte, o dualismo, de tal modo que o indivíduo aspira a ser um todo e a sua pertença a um todo mais amplo pretende conceder-lhe apenas o papel de membro. Sabemos que o nosso centro está, ao mesmo tempo, fora de nós e dentro de nós, pois nós próprios e a nossa obra somos simples elementos de totalidades. (Simmel, 2009, p. 7-8)

Panorama brasileiro: as etnopaíses transculturais locais

À primeira vista, o debate em torno da migração parece estar distante do cotidiano brasileiro, uma vez que a questão não parece receber tanta visibilidade quanto a européia ou estadunidense entre os veículos de imprensa locais. Atualmente o Brasil abriga em seu território em torno 4.200 refugiados de 74 diferentes nacionalidades², cuja maioria é de angolanos, colombianos e congoleses. Como resultado da recente anistia migratória concedida pelo governo brasileiro aos estrangeiros residentes no país, cerca de 45 mil foram regularizados. Esse dado, entretanto, aponta para a percepção de que há ainda um número bem maior de pessoas que passam a enxergar no país a possibilidade de estabelecer residência.

Ainda que esses números sejam modestos em relação aos de migrantes que se destinam aos Estados Unidos ou os que migram para a Europa, podemos perceber que se configura um quadro de recebimento de imigrantes interessados em vir para o Brasil, para trabalhar, fixar residência, iniciar uma nova vida. Já existe o estabelecimento de um fluxo migratório de latino-americanos para o Brasil, por exemplo, onde se destacam os bolivianos, que se constituem como importante comunidade em São Paulo, cujas pessoas trabalham em oficinas de costura, muitas delas ilegais. Esse último quadro é certamente o que recebe maior atenção por parte da imprensa, pelas condições desumanas de trabalho vivenciadas por esses trabalhadores.

O fato é que na medida em que o Brasil avança econômica e politicamente na esfera de influencia global, igualmente adquire visibilidade e passa a povoar o imaginário de pessoas desejosas de prosperar em suas vidas, e onde a migração passa a se constituir como uma possibilidade cada vez mais banal. Concentramos nosso foco nos fluxos de migrantes que atualmente mais chegam ao Brasil, os latino-americanos e os africanos, mais precisamente, bolivianos e angolanos e congoleses.

Por grupos recém-estabelecidos procuramos demarcar a distinção entre os clássicos fluxos migratórios que marcam a história do recebimento de migrantes do passado para então observar os grupos que compõem o quadro da imigração contemporânea para o Brasil. Dessa forma, após consulta às instâncias que trabalham (Caritas, Ministério da Justiça, Aneib e IMDH) e que estudam o tema (NEPO – UNICAMP, NIEM – UFRJ, LACOSA – UFRJ), foi possível destacar dois grupos: latino-americanos e africanos.

² Fonte: Conare

Nesses dois grupos é possível salientar duas características distintas na forma e nas motivações apontadas para a decisão de migrar: os latino-americanos poderiam ser enquadrados a partir da caracterização do migrante econômico, os africanos pela do estatuto de refugiado, em sua maioria. No que se refere à destinação final é possível ainda identificar duas diferenças: os latino-americanos se dirigiram para São Paulo, se pensarmos no critério urbano, na escolha da cidade, e os africanos para o Rio de Janeiro, onde haveria uma tradição no recebimento de refugiados.

Assim, buscamos percorrer os caminhos que conduzem aos novos meios de se pertencer no tecido social local, tentando mapear quem são os novos migrantes que chegam ao Brasil e a relação com a formação de etnopaisagens para costurar seus pertencimentos no país. A importância das etnopaisagens foi-nos apontada pela própria aproximação com os grupos mencionados. Estamos nos referindo a espaços elegidos pelos grupos como lugar de encontro. Nesse caso, nos concentramos na feira Kantuta, em São Paulo, reduto da comunidade boliviana, e no corredor angolano, no Rio de Janeiro, onde se dá o encontro dos migrantes africanos. É tentar compreender como se elaboram processos de negociação de pertencimentos no tecido social escolhido para ser o novo local de moradia, de estabelecimento e construção de relações das mais diversas ordens, sejam elas subjetivas, ou de trabalho.

No corredor da central, esse dado se dava ainda de forma inicial, espontânea, não reconhecida para além do próprio grupo de migrantes congoleses e angolanos: “se o irmão chega ao Rio hoje, amanhã ele vem aqui”. Apesar de já ser reconhecida oficialmente, a praça Kantuta relata experiência semelhante na medida em que passou de uma reunião em uma rua sem saída para a criação e legitimação de um espaço reconhecido oficialmente pela prefeitura de São Paulo. Em ambos os casos, a relação com o espaço elegido pelos grupos para o encontro, a concepção de formas de interação e a construção de vínculos, de naturezas diversas, evidencia a articulação entre o trabalho com o encontro para a conversa, como meio de aquisição de conhecimentos sobre o novo local e desenvolvimento de relações.

Assim, a relação de negociação do pertencimento nessas comunidades está definitivamente atrelada a uma sociabilidade espacial, onde as etnopaisagens se confirmam como o lugar de troca e construção de redes e contatos entre contrerrâneos e com sociedade em que procuram se inserir. Nesse caso, nos concentramos na feira Kantuta em São Paulo, reduto da comunidade boliviana, e no corredor angolano, no Rio de Janeiro, onde se dá o encontro dos migrantes africanos.

No entanto, neste capítulo nos detemos apenas a apontar a relação entre a cultura, a negociação de pertencimento com as etnopaisagens referidas. As análises referentes aos espaços mencionados se apresentarão ao longo dos próximos capítulos e mais precisamente, no terceiro capítulo desta pesquisa. Por ora, nos concentramos em discutir como a idéia de pertencimento é construída e alinhavada pela cultura e como esta desempenha papel fundamental na constituição política, social e afetiva da relação do indivíduo com o grupo e as negociações em torno de suas filiações e pertenças, por vezes temporárias, por vezes duradouras.

A praça, ou o corredor, como lugar de encontro, diversão familiar e entre amigos, como o lugar da elaboração e renovação de vínculos, a busca por trabalho, a busca por pertencer. Pensar como são construídas e em que parâmetros se estabelecem a concepção de comunidade e como se dão as novas reivindicações a respeito de direitos e desejos na relação entre migrante, estrangeiro e cidadão. As questões que envolvem a relação entre poderes e hegemonias estão permeadas de sensibilidades imaginadas, medos construídos com base em mitos sobre alteridade, e o estrangeiro com frequência é o primeiro a carregar essas marcas da diferença.

Segunda Parte – Espaço Urbano e Fluxos Humanos: teorias e debates

Na segunda parte deste trabalho analisaremos as principais teorias em torno do tema da migração tendo em vista a problemática desenvolvida na pesquisa, a negociação do pertencimento. Primeiramente, no quarto capítulo, vamos trafegar por entre artigos de autores que tentaram responder à indagação, por que se imigra? Essa pergunta tem sido feita há mais de um século e nem sempre com respostas que consigam satisfazer ou apreender a multiplicidade de razões que justifiquem todas as complexidades geográficas, culturais, em torno do processo de mudança.

Interessa-nos descobrir que motivações foram eleitas e formam a base do pensamento de diversos pesquisadores sobre o tema da migração. Ou seja, quais os principais motivos elencados para pensarmos a questão da mobilidade humana, ou em quais contextos ela se opera. Tentaremos compreender tais questões propiciadoras da condição de imigrante.

Inevitavelmente, o tema da migração não pode ser desvinculado da questão da urbanização e do crescimento das cidades como centro das decisões políticas, econômicas e como palco das mudanças culturais nas sociedades. Migração e urbanização se articulam para arregimentar a discussão sobre pertencimento, tendo a cidade como o lugar onde se opera essa negociação.

Dessa forma, a concatenação desses dois temas nos conduz aos conceitos lançados pelos autores da Escola de Chicago, como fundamentais para traçar o caminho para pensarmos a relação entre migração e cidade. Obviamente, essa discussão não poderia deixar de lado os conceitos trabalhados por Georg Simmel, influenciadores de parte importante do pensamento seguido pela Escola de Chicago.

Chegamos então à última parte do capítulo onde as principais discussões que envolvem o debate sobre a diferença serão trabalhadas, do multiculturalismo até chegarmos à proposta intercultural, na negociação com o espaço urbano, na construção de pertencimentos e disputas da diversidade e multiplicidade.

No quinto capítulo da tese gostaríamos de percorrer os principais marcos constituintes do contexto histórico em relação ao desenvolvimento da imigração para o Brasil, do período que vai ainda da coroa portuguesa ao Estado Novo, fundamentalmente. Em que parâmetros foram estabelecidas as decisões em torno dos fluxos migratórios, como eles se organizaram no território nacional e as expectativas em torno do estabelecimento das comunidades de

imigrantes. Percebemos a aproximação de duas razões que caminham juntas na acepção da imigração para o Brasil: a econômica e a étnica.

Ao focar as políticas do Estado para imigração como marco para a observação do encadeamento de fluxos migratórios históricos no Brasil, buscamos apreender o que estava sendo objetivado nos variados contextos em que se dava o estabelecimento de determinadas ações e assim, perceber o que elas representam em termos de significados do que vem a se constituir como nação brasileira e as repercussões sobre identidade nacional.

Nesse momento, portanto, procuramos ressaltar na história da imigração brasileira o pensamento que forma a estrutura da nossa idéia de nação, bem como a nossa relação com o estrangeiro, o migrante e as apostas feitas pela recepção destes itens, e no que essas ações vêm a significar. Logo, não se trata de uma relação minuciosa e descritiva da história da migração no Brasil, nem do relato de algum grupo específico de migrantes, mas de uma observação e análise das repercussões dessas ações para o presente. Tanto histórico como conceitual.

Capítulo 4 – As cidades como poder de atração de pessoas e apostas

“Que coisa estranha, que coisa esquisita deve ser: largar o país, a língua, abandonar a família em direção a algo completamente novo e, sobretudo, incerto”
Tatiana Salem Levy, *A chave de casa*.

Segundo Abdelmalek Sayad (1998), é pela dimensão econômica que se define a condição de imigrante, pelo estatuto do trabalho que o migrante se legitima. Além de se constituir como força de trabalho, esta permanece, dissimuladamente, encenada pelo viés da provisoriedade, da temporalidade, do trânsito: “Afim, um imigrante só tem razão de ser no modo provisório e com a condição de que se conforme ao que se espera dele; ele só está aqui e só tem sua razão de ser pelo trabalho e no trabalho; porque se precisa dele, enquanto se precisa dele, para aquilo que se precisa dele e lá onde se precisa dele”(p. 55).

Podemos afirmar que, em sua generalidade, as tentativas de compreensão dos motivos que caracterizam a migração se situam, sobretudo, no âmbito econômico. Falta de trabalho, ou falta de perspectiva de trabalho e a busca por aprimoramento das condições materiais, catástrofes naturais, guerras, e sua conseqüente desestabilização do modo habitual de vida, mudanças contextuais no modo de produção, como o início da urbanização e do crescimento das grandes cidades motivados pela gradual transição entre economia rural para comercial e industrial, perseguições políticas, religiosas, disputas por territórios, etc, podem ser apontados, ou encontrados, em diversos textos que investigam o tema da migração.

Impossível seria definir uma única razão como motivadora para o fenômeno da mobilidade. Sem dúvida, podemos traçar alguns marcos que definem o fenômeno migratório, contextualmente, a partir de modificações centrais nos modos de produção econômica que assomam na reformulação das tradicionais concepções sociais.

A metade do século XIX, tal como explica Eric Hobsbawm, em “A Era do Capital” (1977) pode ser apontada como o início da maior migração de povos na história. Ao observar o contexto histórico deste período, diversos componentes constroem o cenário que propicia a decisão de milhões de pessoas de deixar a Europa rumo aos Estados Unidos³. A expansão econômica, industrialização e a urbanização das cidades comerciais podem ser rapidamente apontadas como as modificações que deram início a uma nova concepção do mundo, a mudança para a cidade, e pouco a pouco a rarefação do meio rural. A primeira remodelação

³ Segundo Hobsbawm mais de nove milhões de pessoas deixaram a Europa em direção aos Estados Unidos entre 1846 e 1875 (Hobsbawm, 1977, p. 207).

sugerida pela industrialização é a sujeição da produção rural para abastecimento da cidade, que, dessa forma, marca a transição de uma economia agrícola para a de mercado.

Logo, outra articulação indissociável para entender o fenômeno migratório é a da urbanização. A expansão econômica promovida pela industrialização põe a cidade no centro das negociações e do escoamento da produção industrial. As cidades se constituem como mediadoras e como o palco da circulação e negociação do dinheiro gerado pelo crescente mercado consumidor.

Na obra “A cidade do capital” (1999), H. Lefebvre, consagra a vida citadina como o lugar em que se cristalizaram as transformações começadas a partir do fim do feudalismo, do desenvolvimento do comércio e início das atividades industriais, como marcos da separação entre o rural, como o lugar da periferia, e o urbano, que passa a ocupar a centralidade das decisões políticas, econômicas, sociais e culturais.

A cidade passa a ser o berço de inúmeras manifestações. Fundamentalmente, as cidades do século XIX, cresciam e se configuravam como os grandes centros de escoamento de mercadorias produzidas pelas indústrias: “a cidade engendra alguma coisa diferente e superior a si mesma: no plano econômico – a indústria; no plano social – a propriedade mobiliária; enfim, no plano político – o Estado” (Lefebvre, 1999, p. 43)

As primeiras migrações se dão, portanto, do campo para a cidade e depois entre cidades no mesmo país. O melhoramento das condições técnicas de comunicação e, principalmente, de transporte, como a estrada de ferro e as viagens de barcos a vapor e posteriormente navios que passavam a fazer viagens intercontinentais, vêm possibilitar ainda mais os deslocamentos populacionais.

Hobsbawm cita que a primeira grande leva de imigrantes europeus, entre 1845 e 1854, foi motivada pela “fuga da fome” (p. 214). Esse contexto marca as primeiras mudanças intercontinentais, junto às novas condições econômicas e o incremento das cidades industriais na América. Amparado pelas trocas de informações entre os primeiros imigrantes e seus familiares que ficaram na Europa, passa ser factível a possibilidade de embarcar rumo a outro continente. Os meios de transporte e as comunicações postais possibilitam também o surgimento de outro fenômeno: o das viagens de férias de verão pela burguesia, e as pequenas excursões de alguns dias pelas massas trabalhadoras. É nesse quadro que começa a se abrir os caminhos para o surgimento do desejo de ampliar experiências, rumo a novos cenários, novos espaços.

As razões da imigração: entre o estrutural e o subjetivo

Hobsbawm explica o contexto histórico que delineia as mudanças econômicas, sociais, urbanas, que traça o marco do século XIX como o início do maior fluxo migratório da Europa para os Estados Unidos, país em franco processo de expansão econômica, urbana e industrial, e ávido, portanto, de mão de obra trabalhadora. Ainda assim, não podemos construir um quadro que determine as razões para o fenômeno.

Na verdade, o autor que tentou empreender esse percurso foi E. G. Ravenstein em “As leis da Migração” datado de 1885, num estudo que procurou investigar a migração interna no Reino Unido. Condições de transporte, educação, o hábito de viajar, a procura de trabalho, a construção de uma nova fábrica, o surgimento de nova mina, são elencados no texto como alguns dos motivos que propiciaram as primeiras migrações.

No entanto, o próprio Ravenstein confessa que “a migração parece ocorrer sem qualquer lei definida”, o que explica o interesse do autor sobre o tema é que, de alguma maneira, essa afirmação pode ser retomada, não para desqualificar as tentativas de apreensão do tema, mas para chamar atenção para a multiplicidade de motivos geradores das migrações.

Joaquin Arango retoma o estudo de Ravenstein e tenta avançar na questão primeiramente proposta: “As leis das migrações – 100 anos depois” (1985). Como já dito, desde o reconhecido trabalho de Ravenstein, várias hipóteses têm sido formuladas e a maioria delas se situa em torno de razões que circulam no âmbito econômico. Não por acaso, são as disparidades econômicas que abrem o resumo das leis apontadas no trabalho de Ravenstein e repetidas no artigo de Arango.

Em seguida, seguem-se razões que se desdobram a partir dessa ‘lei’ maior e absoluta, e as mais notáveis são: a maior parte das migrações é de curta distância; as de grandes distâncias vão para centros de indústria e comércio; os cidadãos migram menos que o moradores rurais; as migrações tendem a aumentar com o desenvolvimento econômico, progresso tecnológico e do transporte; catástrofes naturais, conflitos, guerras, etc..

Arango assinala ainda que as migrações não ocorrem de maneira aleatória, sendo possível identificar nesse momento do artigo uma primeira aproximação com a questão da constituição de redes migratórias, onde a comunicação e a troca de informação entre os primeiros e os potenciais migrantes é parte fundamental para a criação e manutenção de um destino e seu ponto de origem.

Como atesta a citação de Paul Singer no texto: “os fatores de expulsão definem as áreas onde se originam os fluxos migratórios, mas são os fatores de atração que determinam a orientação deste”, (p. 16). Outra fonte recorrida por Arango é a da teoria neoclássica e sua hipótese de ‘equilíbrio geral’, onde se afirma que, diante de uma situação de desigualdade salarial, a mão-de-obra trabalhadora tende a se deslocar geograficamente até que os salários reais se igualem (p. 21).

Ainda que tenha havido tentativa de incrementar e refinar a compreensão sobre as razões que caracterizam o fenômeno da migração, podemos perceber que o texto de Arango insiste em enquadrar as teorizações sobre a migração unicamente sob a perspectiva econômica. É certo que o entendimento de grandes fluxos migratórios não pode ser dissociado da lente macro que beneficia as generalizações estruturais tanto na apreensão dos marcos históricos como dos contemporâneos. Se no passado era a expansão econômica que explicou a imigração como força de trabalho, na contemporaneidade é a globalização, e os fenômenos que a ela se incorporam, que se constitui como contexto em que se re-atualizam as condições de busca por emprego, reconhecimento, inclusões.

Porém, até que ponto não podemos tomar a economia como um álibi para o movimento inicial que encobre uma série de outras motivações subjetivas para o desejo de troca e ampliação de fronteiras? Gostaríamos de salientar a primeira parte do artigo de Arango em que ele ressalta a ambigüidade conceitual em que está imerso o tema da migração, o seu caráter multifacetado e a necessidade de um olhar interdisciplinar sobre o tema. O autor chama a atenção para o fato de que os estudos com base em estatísticas de grupo, por sua vez, não permitem um refinamento que elabore novas concepções, mas apenas generalizações estimadas e indiretas. O que beneficiaria a compreensão a partir das molduras estruturais; sejam elas econômicas ou políticas.

Nesse sentido, Ramos (2006) ressalta que pensar a migração através dos mecanismos de expulsão e de atração pode ser eficiente para o enfoque que privilegie os movimentos em grande escala, e que, no entanto, esses mesmos mecanismos deixam-se perder o modo ativo que os migrantes lidam com esses fatores: “eles são vistos como meros joguetes de forças além de sua compreensão e intervenção” (p. 54), e complementa:

Desta crítica deriva a necessidade de percebermos que os mecanismos de atração e expulsão não existem em si mesmos, mas em relação uns com os outros, e que são vividos pelos agentes como conjugações de necessidade e oportunidades em relação às quais são estruturados

projetos, realizados cálculos e mobilizados recursos. (Costa Leite, 2000, p. 183 apud Ramos, 2006, p. 54)

Uma tentativa de escapar ao pensamento que liga migração à economia, e seus correlatos, pôde ser encontrada num texto do livro “Migraciones Transnacionales y Medios de Comunicación (2008). O artigo tenta escapar da lógica que consagra a economia como motivo principal para migração e coloca a questão do desejo como elemento integrador e impulsionador fundamental para a mobilização que une impulso, ação e efetiva mudança. Para tanto, procede à distinção entre motivos e desejos. Os autores recorrem à Deleuze e Guattari para apontar o desejo como categoria movente: no sentido de estar disposto a algo. Portanto, antes das alegações econômicas, políticas, éticas, profissionais, acadêmicas, relacionadas como motivos, existe toda uma lista de sentidos cognitivos, afetivos, estéticos que “constroem interseções entre motivações e desejos”.

Apoiados sob relatos de migrantes residentes em Porto Alegre e Barcelona, bem como em análises estatísticas dos grupos entrevistados, os autores demonstram que a influência dos laços afetivos é fundamental para a decisão final de imigrar. Mais da metade dos entrevistados nas duas cidades considera que as relações familiares e as amizades têm sido decisivos na hora de escolher um novo lugar para se viver. As relações afetivas interculturais, como casamentos, são apontados em seguida, assim como “poder viver uma outra vida”, o desejo de conhecer outras culturas, e naturalmente, as crises econômicas e/ou políticas, razão que se apresenta entre grande parte de latino-americanos vivendo em Porto Alegre, por exemplo.

As mesmas alegações, ainda que nem sempre prevalecentes, podem ser encontradas como motivadoras dos grupos migrantes recém-estabelecidos no Brasil: “Desde jovem eu tinha um sonho, eu queria sair para ver o mundo”. É assim que F. N, há vinte anos vivendo no Rio, escolhe explicar a sua saída de Angola. Deixa o país durante a guerra civil, chega ao Brasil onde é acolhido como refugiado, assistido pelo Acnur e Caritas, e consegue posteriormente reunir no Rio a família, mulher e filhos. A maneira como é descrita a sua narrativa de migrante não passa, portanto, pelas privações materiais ou humanitárias intrínsecas à guerra, mas pela da realização de um desejo, de um sonho pessoal, e dessa forma, pelo que considera uma conquista.

Ao trazer o desejo como categoria motivadora para explicar as migrações, chama-se atenção para a possibilidade emancipadora do subjetivo e a expressão individual como determinante da ação humana. Não se quer com esse argumento esvaziar a força

preponderante do contexto histórico e material, para retomar uma nomenclatura marxista, em que as razões econômicas formam a base da estruturação da ação, mas ao contrário, tentar enxergar as possibilidades da ação humana imbuídas de consciência crítica, simbólica, imaginária, como entidades criativas e revolucionárias.

Não é separar essas duas questões. Mas reforçar o que os Estudos Culturais trouxeram como novo em sua emergência, ou seja, a articulação da atividade subjetiva com fatores estruturais contextuais e perceber a potencialidade que essas articulações ensejam. É realçar que também o subjetivo dá conta de como as migrações acabam definindo, a partir da soma de uma pluralidade de situações, vínculos, conflitos e disputas sociopolíticas e culturais, a realidade das sociedades contemporâneas. Suspeitamos que possa vir a ser surpreendente perceber que “a lógica dos afetos” pode se confirmar como determinante no conjunto de circunstâncias materiais que, à primeira vista, se constroem como fundadoras.

Ou ainda, trazendo Appadurai novamente à argumentação, ressaltar que a imaginação e a fantasia, como produção subjetiva, podem se complementar no contexto material estrutural que se soma às razões que motivam as migrações, numa “mútua contextualização de movimento e imaginação”. Talvez seja preciso lembrar que o advento da imaginação como papel significativo se dá a partir do contexto de dessacralização da arte e da aproximação da experiência estética do cotidiano, tudo isso alavancado pela midiaticização crescente da sociedade contemporânea.

São imagens, textos e sons, que reconfiguram o imaginário social contemporâneo, com novos desenhos e possibilidades de viver a vida, traduzidos na forma de consumo e de conquistas: “quem quer mudar-se, quem já se mudou, quem já regressou e quem preferiu ficar raramente formula os seus planos fora da esfera da rádio e da televisão, dos vídeos, dos jornais e do telefone” (Appadurai, 2004, p. 18) . Essas são instâncias midiáticas que entrecortam o cotidiano atual e que transcende a esfera do nacional.

Lembremos ainda o caráter imaginário que B. Anderson apresenta como necessária na construção do Estado-nação, por exemplo. Assim, percebemos que o imaginário está presente como força argumentativa, seja na forma da criação e legitimação de uma ideologia, de uma grande narrativa, seja na esfera da intimidade, da elaboração subjetiva.

O que gostaríamos de ressaltar é que não é por acaso que o migrante boliviano confinado a extenuantes horas de trabalho em uma oficina de costura em São Paulo, saindo de lá já endividado, não aceita ser qualificado como similar a um escravo. Uma vez que este migrante se apresenta como o autor de uma decisão pessoal motivada pelas mais diversas

razões, das materiais e estruturais, ao sonho de poder realizar uma vida melhor, distante, portanto, das caracterizações que definem o trabalho escravo, como a impossibilidade de decisão.

Ainda, é a marca imaginária da praia de Copacabana, estetizada em forma de texto ficcional de uma telenovela, assistida por um angolano em sua juventude pode ter repercussões na forma primeira de um sonho, de um desejo, que pode ser traduzido na eventualidade de uma mudança, tal como atesta, M. N, morando no Rio há mais de 15 anos, ainda que longe da praia.

A Escola de Chicago e Georg Simmel: o estrangeiro, o homem marginal a caminho do intercultural.

As principais teorias e conceitos formulados sobre imigração estão vinculados à Escola de Chicago. Fundada em 1895, a partir de uma doação feita pelo milionário americano John D. Rockefeller, seu departamento de Sociologia nasce praticamente junto com a universidade, com o objetivo de descentralizar a produção de conhecimento centrada na costa leste e, conseqüentemente, desenvolver o meio-oeste. Ali foi fundada também a primeira revista de Sociologia dos Estados Unidos, a *American Journal of Sociology*. Essa revista, além de publicar artigos dos acadêmicos da universidade, foi a responsável por traduzir e propagar pesquisadores europeus, dentre eles Georg Simmel, grande influenciador do pensamento gerado pela escola.

A Escola teve seu auge nos anos 30, de acordo com H. Becker, onde os grandes desafios vividos nos Estados Unidos naquelas primeiras décadas do século XX giravam em torno dos temas da pobreza e da migração, temas que dominaram o cenário de suas pesquisas no período. Para Becker, o legado da escola não possui homogeneidade, sendo este termo inclusive motivo de contestação por parte do autor, uma vez que “escola” pressuporia uma linearidade ou similitude das linhas ou caminhos seguidos pelos seus membros.

O autor ainda situa a década de 50 como o momento de arrefecimento da importância e destaque de sua produção sociológica, que segundo ele, toma o caminho das estatísticas e dos resultados, deixando de lado o diferencial que constituiu as pesquisas da Escola, sua linha interpretativa qualitativa, argumentativa, empírica. A Escola de Chicago, pode-se afirmar, é pioneira na maneira interdisciplinar com que conduziu suas pesquisas.

Sendo Chicago uma grande cidade recebedora de diversos fluxos migratórios para os Estados Unidos, tanto de imigrantes europeus quanto daqueles vindos de outras partes do país, como um grande número de negros vindos do Sul, tinha-se ali o cenário apropriado para investigações etnográficas onde se buscava a compreensão da formação de guetos, dos conflitos interculturais, dos problemas nascidos a partir das dificuldades de adaptação em um novo contexto, idioma e cultura. A negociação pelo pertencimento na cidade de Chicago se torna o leitmotiv dos estudos da escola.

A cidade estava imersa em problemas de ordem social: a lei Seca seria implantada num contexto de tráfico de bebidas e armas, a máfia italiana tem seu auge naquelas décadas, a criminalidade nos guetos étnicos seria uma realidade num país que vinha de um florescimento econômico para, em seguida, mergulhar na grande crise econômica de 1929. Estava posto o cenário para a reunião de diversas sensibilidades imersas em um contexto difícil e problemático. Entender esse contexto devia ser premente e extremamente desafiador.

Assim, ao se falar na relação entre migrações e cidades, não se podem negligenciar os trabalhos produzidos pela Escola de Chicago, sendo alguns de seus pesquisadores referências fundamentais para o início de qualquer discussão que envolva o tema da mobilidade e seus desdobramentos.

O que nos interessa nesse momento é buscar as principais contribuições e influências geradas por seus estudos, que trouxeram para o tema da migração o esclarecimento e pertinência de conceitos e debates que se revelam atuais e condizentes com os conflitos vivenciados na contemporaneidade: a relação entre migração e os debates que giram em torno das questões da assimilação, adaptação e negociações por parte de migrantes e do país de destino; a cidade e os conflitos, guetos, gangues, preconceitos e fragmentação; sem deixar de mencionar o papel central da comunicação de massas como mediadora intercultural.

Porém, antes de entrarmos na discussão dos trabalhos da Escola de Chicago, apresentaremos os principais conceitos desenvolvidos por G. Simmel, como já dito, autor que não apenas influencia o pensamento de pesquisadores como Robert E. Park e que inicia uma primeira articulação entre migração, com a figura do estrangeiro, e a relação com a cidade. Assim, primeiramente apresentamos à discussão dois textos fundamentais de Simmel, *A metrópole e a vida mental* (1902) e *O Estrangeiro* (1908).

Georg Simmel – o estrangeiro na metrópole

*“Os problemas mais graves da vida moderna derivam da reivindicação que faz o indivíduo de preservar a autonomia e individualidade de sua existência em face das esmagadoras forças sociais, da herança histórica, da cultura externa e da técnica de vida”
(Simmel, 1902, p. 13)*

Pensar a vida na cidade e as transformações que ela enseja é a questão central do texto de Simmel “A metrópole e a vida mental”, datado de 1902. Está-se diante de afluxos populacionais do campo, do incremento das trocas comerciais e da crescente circulação de dinheiro, da necessidade de especialização funcional “do homem e seu trabalho”; e é nesse contexto que Simmel se interessa em compreender “como a personalidade se acomoda nos ajustamentos às forças externas?” (p. 14).

A cidade se consagra como o lugar da pontualidade, da calculabilidade e da exatidão, onde objetividade e racionalidade surgem como efeitos do vínculo entre cidade e dinheiro, uma vez que a economia monetária e o domínio do intelecto estariam definitivamente atrelados. Resultaria daí uma estrutura de vida “da mais alta impessoalidade” que, por outro lado, deriva em uma personalidade altamente pessoal.

A vida metropolitana exigiria um caráter mais sofisticado, uma vez que demanda da consciência individual mais diferenciações, sentidos e emoções que a vida na pequena cidade ou da vila rural. A complexidade de posições que o intrincado tecido social metropolitano produz no homem levou Simmel a caracterizar um sentimento tipicamente desenvolvido a partir da vivência desse novo contexto que se coloca como definitivo e irrevogável, o da reserva, diagnosticada por Simmel como “atitude blasé”.

Segundo Simmel, toda organização interior, toda subjetividade, repousaria sobre uma variada hierarquia de simpatias e indiferenças. Antipatias latentes, antagonismos práticos, efetuam distâncias e aversões, destinadas à construção ou manutenção de modos de vida: “a essência da atitude blasé consiste no embotamento do poder de discriminar”. A postura reservada do homem metropolitano pode vir a se transformar em repulsa e luta no momento de um contato mais próximo, o que conduziria a um afastamento ‘estratégico’ no sentido da manutenção da boa convivência cidadina, sustentada pela distância e impessoalidade dos contatos.

No entanto, Simmel sustenta que é exatamente essa mudança da vida na cidade em comparação a uma maior proximidade e estreitamento de vínculos da vida rural, que possibilita ao indivíduo desenvolver uma qualidade e quantidade de liberdade pessoal sem comparações. Quanto mais estreito e fechado o círculo social, mais limitadas são as possibilidades de liberdade e desenvolvimento individual.

Este diagnóstico revela proximidade entre a discussão sobre comunidade e sociedade, elaborada a princípio por Tönnies, e da tensão entre segurança e liberdade, presentes na relação da comunidade e da sociedade, discutida por Bauman, por exemplo, tal como abordado no segundo capítulo. Revela ainda o caminho seguido por Simmel, o da elaboração da personalidade individual, que se encontraria em constante estado de tensão e possivelmente entraria em conflito com as negociações com o pertencimento grupal. A opção de Simmel é a reintrodução da individualidade na discussão sociológica, bem como da noção de liberdade individual que é retomada por Bauman, atualmente.

Assim, para Simmel, a cidade das multidões se tornaria a sede do cosmopolitismo e quanto mais próspera, mais expansão ela possibilita. A atitude blasé seria então uma consequência natural do adensamento populacional, que produz desconhecimento e distância necessários à preservação da privacidade e, em contrapartida, a possibilidade de desenvolvimento de um modo de vida particular, autoral. Se um dos efeitos da vida citadina é a solidão e a rarefação dos vínculos comunitários, por outro lado, têm-se a oportunidade de escolhas pessoais exatamente por se estar cada vez mais desatrelado desses mesmos valores e pressões tradicionais.

Embora atente para o que denomina de “hipertrofia da cultura objetiva”, causada pela íntima relação entre cidade e dinheiro, ainda que identifique também um retrocesso “na cultura do indivíduo com relação à espiritualidade, delicadeza e idealismo” (p. 26), Simmel ressalta que é na cidade que o ser humano pode encontrar o lugar ideal para a elaboração de um modo de vida: “apenas nosso caráter inconfundível pode provar que nosso modo de vida não foi imposto por outros” (p.24).

A afirmação da personalidade seria possível na cidade, onde a busca pela diferenciação, singularidade e diversificação podem também ser refletidas por um mercado com mais variedade de produtos que revelariam, para Simmel, não simplesmente mais formas de lucrar, mas também o incremento das diferenças pessoais de gosto e por consequência, de público. Nesse sentido, uma cidade é tão mais sofisticada se oferece aos seus habitantes a

oportunidade do desenvolvimento de um caráter pessoal e singular, num ambiente diverso, múltiplo e cosmopolita.

Aqui o consumo de produtos, a sofisticação e diversidade de um mercado consumidor adquirem o valor não de futilidade, mas de expressividade, singularidade e complexidade refletida na diferenciação de gostos. A cidade se torna o lugar primeiro de escoamento da produção de mercadorias para serem negociadas, para depois se tornar o centro da produção de dinheiro, do adensamento populacional, da negociação de produtos, do incremento e elaboração do consumo e conseqüentemente, do palco para fantasia. É dessa forma que a cidade se torna o lugar do sonho, da beleza, do consumo, da multiplicidade de expressões. A cidade passa a ser o lugar para onde as pessoas querem vir, querem morar, querem passear.

Não nos esqueçamos de figuras emblemáticas do apogeu do crescimento da vida citadina, na literatura do século XIX, encantadas nos textos de Baudelaire, das galerias parisienses, da flânerie moderna. Vale à pena lembrar o mau humor de Baudelaire ao descrever Bruxelas, exatamente pela ausência das galerias: “A flânerie, que é amada pelos povos dotados de fantasia, não é possível em Bruxelas. Não há nada a ver, e as ruas são inutilizáveis”, ao que arremata Benjamin: “Baudelaire amava a solidão, mas a queria na multidão” (1994, p. 47). A cidade, portanto, é o lugar onde a estetização cotidiana começa a tomar forma, onde o imaginário sobre beleza, consumo e construção de si dá os primeiros passos, tendo na literatura o seu principal amparo.

Simmel e Benjamin não são contemporâneos e pertencem a contextos distintos e particulares, logo não se trata de uma comparação linear que pretendemos nesse momento. Porém, apenas ressaltar que os autores tomam caminhos opostos ao pensar a cidade e as multidões que a ela se dirigem. Enquanto o primeiro entende a cidade como o lugar capaz de proporcionar ao indivíduo a oportunidade de se lançar na construção de um estilo de vida pessoal e autoral, Benjamin, assim como aqueles autores da escola de Frankfurt, percorre o caminho que pensa a cidade como o lugar da supressão do indivíduo. A proximidade da cidade como o lugar onde se dá o estabelecimento da mercadoria e do palco para que esta ascenda como marco da reificação e alienação individual, ocupa espaço para outro tipo de análise que não seja a da demonização do consumo e da massa como símbolo de uma decadência cultural e social. A análise benjaminiana revela a veiculação ao pensamento dicotômico e economicista do marxismo clássico, seguindo o modelo de base e superestrutura.

A massa, como explicado por Benjamin, torna-se a cúmplice de um provável crime, aquela que origina a tônica dos romances policiais, tais como os de Edgar Allan Poe, por exemplo. Para Simmel, no entanto, a multidão das cidades, é vista como refúgio individual, o princípio da privacidade, da possibilidade de elaboração de laços fora do círculo comunitário marcado pelos laços de sangue e proximidade confirmados e assegurados pela tradição. Os fluxos migratórios para as cidades se confirmam como um dos principais agentes de mudança e complexificação do tecido social. A cidade é a quebra com a vida comunitária e o início da vida moderna.

Depois de pensar a cidade e a relação do homem na cidade, passemos a examinar o segundo texto influenciador de Simmel sobre teóricos da Escola de Chicago, “O Estrangeiro”, datado de 1908. Algumas questões voltam a ser tratadas no texto, como a relação entre objetividade e liberdade, em que, a partir de uma perspectiva distanciada, a do estrangeiro, o indivíduo passa a estar livre para perceber, entender, avaliar, criticar o que é tido como dado por aqueles que permanecem num mesmo local e círculo social, onde a tradição e os costumes prevalecem como legitimadores.

A perspectiva distanciada é uma das características intrínsecas da condição de estrangeiro, “uma pessoa que chega hoje e amanhã fica”. A personagem que melhor representaria o estrangeiro na concepção de Simmel seria o comerciante, ou quase que o sinônimo dessa condição à época, o judeu emancipado do gueto.

O estrangeiro incorpora a figura do viajante pontencial: embora não tenha partido, ainda não superou completamente a liberdade de ir e vir. E embora possa já pertencer a um grupo espacial, sua posição nesse grupo é determinada pelo fato de não pertencer a ele desde o princípio, mas de ter introduzido nele novas qualidades e novas posições. O estrangeiro estaria, assim, no limiar, na tensão entre proximidade e distância, sendo necessário um exercício de sutileza para a compreensão que o ‘conceito’ de estrangeiro exige: “ele que está próximo, está distante: ser estrangeiro é uma forma específica de interação” (p.183).

Próximo na medida em que “sentimos traços comuns de natureza social, nacional, ocupacional, ou genericamente humana. Distante, quando esses traços se estendem para além dele ou além de nós, nos ligam apenas porque ligam “muitíssimas pessoas”” (p.186). Outra comparação realizada por Simmel para ‘ilustrar’ a figura do estrangeiro é a do indigente e as variadas espécies de “inimigos internos”. O estrangeiro pode vir a ser um elemento do próprio

grupo, e não apenas aquele indivíduo que vem de fora, de outra cidade, de outro país: se por um lado está dentro e é membro, por outro está fora e o confronta.

Imbuído do caráter da objetividade, da não filiação a algum grupo específico e da mobilidade potencial que sua condição lhe confere, o estrangeiro pode vir a ser o responsável pela apresentação da novidade, da quebra da tradição, da relativização e emancipação dos costumes. O transitar por diferentes grupos, a troca de contatos, a diferença de cultura, de hábitos, confere ao estrangeiro o caráter inovador e ao mesmo tempo ameaçador, é ele que apresenta a possibilidade de quebra, rompimento e transformação.

O estrangeiro emerge no contexto da transição para economia de mercado, tendo a cidade como palco de emancipação irrevogável para a construção da individualidade moderna. Têm-se, a partir das idéias lançadas por Simmel, o chão para a construção de um caminho para se pensar a relação entre cidade, migração e trocas culturais e comunicacionais desenvolvidas pela Escola de Chicago.

Diversidade em construção: o conflito e o enriquecimento

Neste momento, gostaríamos de apresentar à discussão os dois principais estudiosos da escola, William I. Thomas e Robert E. Park por acreditarmos que em seus estudos se situa o princípio de um importante debate.

O primeiro autor analisa o conceito de ‘atitude’, que dá início à compreensão da importância da atividade subjetiva e da força da decisão individual a qualquer filiação, ou seja, as pessoas são dotadas de atividade reflexiva independente, o que constitui interessante argumento para agregar aos motivos relacionados à migração, tema da primeira parte deste capítulo, mesmo quando se pensa em grandes fluxos. Em outras palavras, as pessoas se aliam aos movimentos, mesmo aos contextos históricos, mediante aceitação deles.

Ainda que isso signifique agregação a grupos ou a movimentos sociais, essa agregação se dá porque assim se deseja. Mesmo àqueles que se vêem levados pelos acontecimentos, é preciso lembrar que acatar, silenciar, é sim, resultado de decisões pessoais. Esse pensamento realça a atividade, o desejo e a individualidade como fatores primordiais para qualquer acontecimento, e se desvia da cantilena que vincula massa ao esvaziamento de decisão.

O segundo autor, Robert. E. Park, é um dos mais relevantes da Escola de Chicago e, fundamentalmente, traz à luz as questões sutis que envolvem a busca por pertencimento, de uma forma positiva e complexa: a tensão e o conflito inerentes à negociação do pertencimento não podem se constituir de outra forma, senão pela do atrito. Por sua vez, essa visão traz a noção de enriquecimento que inevitavelmente acompanha o encontro com a diferença. Dessa forma, acreditamos estar aí a semente para conceitos como o de interculturalidade, por exemplo, e a necessidade de expressão da diferença, questão mais que candente da contemporaneidade. Começemos por Thomas.

Thomas foi um dos primeiros pesquisadores a ingressar no Departamento de Sociologia da Universidade e seu conceito de ‘definição da situação’, segundo o qual, “se um homem define sua situação como real, ela se torna real em suas conseqüências”, foi fundamental para a transformação e sedimentação do pensamento que marcaria a maioria das pesquisas da Escola de Chicago daquele período, pois que exprime alguns marcos fundamentais.

São eles: a importância da compreensão individual para as escolhas e decisões de grupos, além de evidenciar a necessidade de uma visão holística em torno das questões sociais. A obra de mais destaque de Thomas, “The Polish Peasant” (1909), em co-autoria com F. Znaniecki, foi uma das primeiras publicadas sobre o tema da migração, da desestruturação ocorrida na origem até a adaptação dos migrantes poloneses nos Estados Unidos. Alain Coulon (1995), descreve no livro “A Escola de Chicago”, as principais etapas e conclusões que foram apontadas pela obra de Thomas, cuja principal preocupação seria apreender os processos que desencadeiam a tomada de decisão de imigrar, os fatores que incidem, até as etapas que compreendem a possível assimilação no novo ambiente cultural.

O trabalho de Thomas põe em evidência a articulação entre atitudes individuais e valores sociais, os primeiros ligados à psicologia social e os segundos à sociologia. É a partir desse encontro que o autor elabora o conceito de atitude, a contrapor escolhas individuais com valores sociais: um fato social seria, portanto, uma combinação entre valores coletivos e atitudes individuais, conclusão contrária à definição de Durkheim, que, segundo Coulon, “considerava que só era preciso explicar os fenômenos sociais pela influência de outros fenômenos sociais e não pela intervenção do nível individual” (1995, p. 31).

Além de evidenciar a atitude individual como determinante do processo coletivo, os autores, em sintonia com o trabalho do antropólogo Franz Boas, promovem a retirada de foco

da visão corrente à época de que as diferenças raciais teriam uma explicação biológica, ou partiria da hierarquização biológica racial. Para Coulon, o conceito de atitude tem um papel fundamental no entendimento da imigração: “na compreensão e na explicação dos problemas dos imigrantes, essencialmente ligados, a um brutal transplante cultural e à descoberta de novas regras econômicas de vida, individual e coletiva”, (p. 32). Sobre ‘The Polish Peasant, em particular, Coulon destaca ainda que “a obra apresenta diversas contribuições importantes sobre os problemas da assimilação intercultural, sobre as relações familiares, as classes sociais, a vida econômica e religiosa assim como sobre as condutas mágicas” (p. 33).

Na obra, os autores verificam ser a segunda geração de migrantes ser mais suscetível à delinqüência, donde se deve poder emancipar-se das uniformidades dos grupos étnicos originais e onde a escola pública exerce papel fundamental na ponte entre o passado e o presente. Os autores não se estendem sobre a questão da segunda geração, ou seja, dos filhos de migrantes já nascidos em novo território. Essa é uma das questões fundamentais da obra de Robert E. Park, o conceito de homem marginal.

*“Hoje, o mundo inteiro ou vive na cidade ou está a caminho da cidade; então, se estudarmos as cidades, poderemos compreender o que se passa no mundo.
(Park in Becker, 1996)*

Seguindo o caminho traçado por Thomas, também Park se preocupa em entender o processo que compreende a assimilação do imigrante nos Estados Unidos. Em Park, quatro etapas fariam parte desse processo: (i) a rivalidade, que implica a interação sem, no entanto, haver contato social, e que caracterizaria relações reduzidas à coexistência econômica; (ii) o conflito, que se dá com a tomada de consciência da rivalidade e surge quando populações diferentes são colocadas em contato, e é nesse momento que o conflito atribuiria um lugar para o indivíduo na sociedade, cria solidariedade entre minorias e entra na ordem do político; (iii) a adaptação, que consiste na organização e formação de associações e clubes com o objetivo de ajuste, redução de conflitos, controle de rivalidades e provimento de segurança; (iv) a assimilação, que em Park é a sequência natural à adaptação, onde as diferenças são diluídas, os valores misturados, há a multiplicação de contatos e criação de intimidade.

Novamente, jornais e associações em língua estrangeira têm papel decisivo para contribuir nesse processo. A assimilação em Park se consumaria pela adoção de língua única, tradições e técnicas compartilhadas. Park se detém ainda sobre a origem dos preconceitos raciais, que para ele se situariam nas desigualdades econômicas. Park considera que os

preconceitos se limitariam mais a um conflito de interesses de ordem econômica do que a problemas de ordem educacional.

Park chama atenção para o fato de a marca racial, ou a etnicidade – e ele referia-se especialmente a negros e asiáticos – ser um fator dificultador para a total assimilação, embora o autor aponte a ascensão econômica como um fator de diminuição das diferenças e preconceitos: no momento em que essa diversidade passa a dividir o mesmo espaço econômico, as relações que antes eram caracterizadas pela mera cooperação tornar-se-iam sociais e culturais, favorecendo a assimilação. A superação das desigualdades estruturais aproximaria, ou amenizaria as divergências culturais implícitas nas questões a envolver etnicidade.

Outros autores da escola se detiveram sobre o debate entre assimilação e etnicidade, tendo por consequência a contestação da hipótese formulada por Park. Para William Brown, por exemplo, o problema da assimilação do negro norte-americano decorre de uma noção endêmica de inferioridade e em que o caminho para a superação dessa percepção deveria vir da educação e da aproximação das condições estruturais com o resto da sociedade.

L. Wirth, ao estudar o gueto judaico e posteriormente as fragmentações étnicas e formações de gueto no tecido social, aponta para a necessidade de adaptação e assimilação, adotando a noção de marginalidade formulada por Park. Por sua vez, E. Stonequist amplia a questão da marginalidade não apenas dentro de parâmetros étnicos ou raciais, mas também para todas as vezes em que o indivíduo se depara com situações entre mundos, sejam elas referentes a tradições, religião ou políticas. O estado de ambigüidade expõe o indivíduo a vulnerabilidades, estigmas e conflitos por estar entre duas situações, entre fronteiras.

Park, que foi aluno de Simmel durante o período de seu doutorado na Alemanha, traz dele evidentes contribuições para o desenvolvimento de seus estudos, principalmente sobre a questão do imigrante de segunda geração. Essa influência fica clara no seu texto “Human Migration and the Marginal Man” de 1928.

No caminho inverso do seguido pelas teorias evolucionistas, onde se destaca a de Gobineau, por exemplo, que busca argumentos racistas para explicar a evolução social e civilizacional, Park afirma que uma civilização resultaria, ou melhor, floresceria, a partir do contato e da comunicação, isto é, da mistura de raças e etnias. A diversidade, portanto, não seria uma exceção, mas a regra de qualquer civilização, o contexto necessário para que se crie frutífero espaço para competição, conflito e cooperação.

Nesse sentido, Park argumenta sobre a natureza propriamente mista de todas as raças, sobre a importância do contato e das migrações para as civilizações, ao contrário do que sugerem as teorias evolucionistas. Ressalte-se ainda a relevância do conflito, do atrito, da troca, para a superação e transformação de uma sociedade.

Segundo Park, a quebra da ordem promovida pelas migrações impõe o contato, conflito, negociação e, conseqüentemente, progresso, seguido por uma provável fusão com a população nativa, o que não implica o apagamento das diferenças culturais, mas o enriquecimento e emancipação: todo renascimento e desenvolvimento seriam provocados pelo movimento de pessoas e agência de culturas alienígenas.

Logo, se num dado momento histórico as migrações significavam invasão seguida por desalojamentos, subjugo de um grupo por outro, elas passariam a assumir um caráter de pacífica penetração num momento seguinte. A migração para Park transmutou-se em mobilidade de indivíduos (p.886); onde antes havia guerras, hoje há greves e lutas internas. De fato, sabemos que as migrações atualmente se situam entre as principais questões contemporâneas, onde se pode perceber a mudança do caráter mencionado por Park, envolto de sensibilidades e disputas políticas e, muitas vezes, xenofobias violentas, no intrincado que envolve sociedade, mercado e Estado.

No entanto, a visão de Park é otimista ao enfatizar que quando uma organização tradicional se quebra pelo contato com outra cultura que chega, o efeito é o de emancipar o indivíduo, libertá-lo de convencionalismos e do julgamento da comunidade. Essa libertação ocorreria pela incorporação dos novos hábitos pela ordem social. Uma civilização moderna para Park é caracterizada pela diversidade de raças e culturas, pelas grandes cidades, pelo distanciamento de laços locais e cultura '*folk*', pela expansão econômica e comercial.

O indivíduo emancipado tende naturalmente a se tornar cosmopolita – ele aprenderia a olhar para o lugar em que nasceu com um certo desapego típico do estrangeiro. E é novamente na figura do judeu europeu que Park escolhe, indubitavelmente pela influência de Simmel, como 'modelo' do homem emancipado, cosmopolita, ou de como Park vem a elaborar conceitualmente, o homem marginal.

Assim, é baseado na concepção de estrangeiro de Simmel que Park elabora a noção de homem marginal, baseado na segunda geração de imigrantes, mestiço, híbrido, à margem, suscetível aos efeitos da desordem do grupo familiar, e, portanto, também à criminalidade e delinquência.

O homem marginal é aquele que ao separar-se de sua cultura de origem é sempre alguém que constrói para si uma nova identidade. Ele viveria em um estado de crise permanente, porque vive entre dois mundos e, em ambos, um pouco estrangeiro: “é na mente do homem marginal onde as mudanças e fusões culturais se dão – que melhor se pode estudar o processo de civilização e progresso”. Constrói-se assim o modelo do homem que, vivendo entre fronteiras, se tornaria o modelo do cosmopolita, do cidadão do mundo.

Gostaríamos de sintetizar os conceitos analisados anteriormente com vistas a nos conduzir à proposta de Everett M. Rogers, 1999, que busca em Simmel e no conceito de estrangeiro, bem como as contribuições da Escola de Chicago, notadamente em Park, a elaboração da idéia de uma comunicação intercultural francamente baseada nos trabalhos desenvolvidos por esses autores.

A proposta de Rogers é reconhecer os conceitos expostos para avançar a comunicação intercultural. Ele ressalta que nas pesquisas sobre o tema da interculturalidade pouco são citadas as contribuições de Simmel ou da Escola de Chicago, restando a autoria desse conceito com Edward T. Hall e seu livro “The Silent Language”, de 1959.

É verdade que, como expõe Rogers, a idéia de comunicação intercultural é primeiramente apresentada por E. T. Hall, que trabalhava no “Foreign Service Institute” entre 1951 e 1955, e que se propunha a pensar a comunicação entre duas ou mais pessoas que são diferentes, ou, apenas, a comunicação entre diferentes. Inicialmente, essas diferenças eram pensadas em termos de nacionalidades, uma vez que fazia parte de um estudo para treinamento dos diplomatas norte-americanos que viriam a representar seu país nas diversas embaixadas e escritórios abertos pelo mundo. Era um momento em que os Estados Unidos estavam se expandindo e se legitimando econômica e politicamente.

Assim, para E. T. Hall, “cultura é comunicação e comunicação é cultura”, e reconhecer as diferenças e considerá-las no momento de lidar com elas seria de fundamental importância para o trabalho diplomático. O trabalho foi concebido, portanto, por um grupo de antropólogos e lingüistas, e ganhou corpo para a ampliação da noção de diferença para abarcar as diversidades de idade, gênero, classe, etnia, ou seja, para o entendimento da interculturalidade para a troca de informações entre indivíduos que possuam diferenças culturais.

Em seu artigo, Rogers se dedica a demonstrar que tais conceitos têm relevância e pertinência para o enriquecimento do tema. Assim, desde a noção de estrangeiro e a objetividade trabalhada por Simmel, como a de homem marginal, e distância social, de Park, e

as discussões derivadas dessas acepções, são mencionadas para integrar e complexificar o campo de estudos da comunicação intercultural.

Lembremos também a relevância que a escola pública e a imprensa em língua estrangeira tiveram para a integração e posterior assimilação do imigrante no contexto norte-americano, conforme assinalam estudos de Thomas e Park. Assim, foram dados os primeiros exemplos de como se realiza a comunicação intercultural para mediação no processo de pertencimento percorrido pelo migrante.

Se atualizarmos a discussão para o momento atual, podemos perceber que a proposta intercultural parte da premissa de um mundo como um conjunto de “hegemonias dispersas” (Appadurai, 2004) e pensa as sociedades a partir da mudança de “problemática da diferença e da desigualdade para inclusão/ exclusão”, num contexto onde os indivíduos estão inseridos numa lógica muito mais fluida de pertencimentos diversos. Traduzir-se-ia numa forma inédita de atuação sobre as políticas sociais, atualizando o debate em torno das noções de inclusão num mundo cada vez mais dependente de conexões e interseções.

Debates Contemporâneos: multiculturalismo, interculturalidade e pluripertencimento⁴

Partimos da premissa de que a cultura está no centro dos debates contemporâneos, e a principal manifestação da centralidade do cultural em nossa época, tema discutido na primeira parte da tese, é, com certeza, o surgimento do ideário multiculturalista e a sua difusão pelo mundo. Ao mesmo tempo sistema sociopolítico e perspectiva teórica, o multiculturalismo adquiriu premência na pauta política e social na Europa e América do Norte a partir da Segunda Guerra, e seu advento questionou a natureza presumidamente universal dos ideais iluministas, se contrapôs ao modelo republicano supostamente igualitário, denunciou as injustiças políticas e sociais que se dissimulavam atrás da fachada do democratismo burocrático e apontou o caráter profundamente heterogêneo da sociedade moderno-ocidental.

Dentre outras consequências, podem-se destacar três grandes mudanças: primeiro, a progressiva descrença nos mitos da alegada cidadania universal e a suposta neutralidade da Cultura – bandeiras do universalismo pós-iluminista que pregava a ‘cultura além das culturas’, quando na verdade, não passava da defesa de um “particularismo que se

⁴ Esta sessão se baseia nas discussões levadas ao XVIII Encontro da Compós em junho de 2009 no trabalho intitulado “Centralidade do Cultural na Cena Contemporânea: evolução conceitual e mudanças sociais”, apresentado e escrito em parceria com o professor Dr. Mohammed Elhajji: www.compos.org.br

universalizou com êxito e se tornou hegemônico em todo o globo” (Hall, 2003, p.77). Segundo, o desmonte da concepção republicana clássica do Estado nação; deixando evidente a sua realidade discursiva, narrativa e ideológica. Enfim, a inclusão da questão da diferença, seu valor, seu significado e seus limites nas discussões sobre a identidade nacional, a lealdade dos grupos e indivíduos e os imperativos de inserção social.

Também são três os fatores que contribuíram, segundo Hall (2003), para o fato de tornar-se este debate inevitável: o primeiro deles é relacionado ao fim do sistema imperial europeu e às lutas pela independência; daí a proximidade conceitual entre multiculturalismo e discurso pós-colonial. O segundo diz respeito ao fim da Guerra Fria, a partir do qual começou a se esboçar um processo de realinhamento de novas forças hegemônicas e conseqüente desmantelamento de antigas ordens para novos estados, notadamente daqueles alinhados à antiga União Soviética, conflagrando uma série de tensões culturais, religiosas e étnicas. O terceiro fator é associado à globalização e suas conseqüências, às formas transnacionais de produção e consumo, novas indústrias culturais e aos novos mercados financeiros.

Hall argumenta que sem o advento do multiculturalismo e a temática da diferença, seria difícil caminhar rumo a um quadro efetivo de pluralidade social. Assim, procurando “resgatar uma nova ‘lógica’ política multicultural dos escombros dos vocabulários políticos (...), arruinados na erupção da própria questão multicultural” (2003, p. 51), o co-fundador dos Estudos Culturais cita o exemplo da mudança de parâmetros decorrente da transferência dos termos da questão da raça para a etnia.

A noção de “Raça” estaria associada à aparência física, à herança genética e ao determinismo biológico e o racismo nada mais é do que “uma categoria discursiva que explica a diferença entre os povos no âmbito das distinções genéticas e biológicas”. Já a noção de “etnia” pode ser um indicador de características ou práticas de ordem lingüística, cultural ou religiosa. Ou seja, se antes a problemática era tratada na perspectiva da biologia e na primazia de uma raça em desfavor de outras, hoje a reflexão se dá no campo da cultura e da religião.

O que não significa o fim do estigma ou da discriminação das minorias e classes subalternas. Pelo contrário, Hall concorda que essa troca não se traduz numa superação automática dos estereótipos ou numa real problematização do racismo; já que, “na maioria das vezes, os discursos da diferença biológica e cultural estão em jogo simultaneamente”. Essas novas articulações acabam produzindo apenas a substituição ou a inclusão de elementos que

geram os mesmos efeitos, na medida em que os discursos de inferiorização biológica e cultural repercutem o “momento multicultural” *per se*.

O multiculturalismo também é cobrado em termos práticos de eficiência e operacionalidade no que tange a questões urgentes tais como (i) delimitação dos contornos de cada comunidade ou cultura, (ii) aplicabilidade abstrata de seus princípios a todos os tipos de comunidades (indígenas, étnicas, nacionais, lingüísticas, de imigrantes, etc..), (iii) natureza das relações entre os diferentes grupos componentes da paisagem multicultural e para com a sociedade geral, (iv) lealdade e as possibilidades de escolha do indivíduo entre coerção simbólica comunitária e (v) normatividade abstrata nacional. De fato, um dos reproches feitos ao multiculturalismo é o seu suposto antiindividualismo, em função de seu imperativo incondicional a favor da primazia da totalidade (comunidade) em detrimento da parte (indivíduo). Contestando, deste modo, o ideal republicano da liberdade do sujeito em escolher suas filiações sociais e afetivas, e tornando o pertencimento na comunidade cultural uma fatalidade inegociável.

Como se pode constatar, o debate em torno do multiculturalismo repercute uma série de contradições presentes na acepção da noção desde as suas primeiras formulações e que continuam sem resposta final e definitiva. Outros aspectos do multiculturalismo desapontam pelo instrumentalismo da noção de cultura, o excessivo formalismo das relações sociais e o exageradamente rígido sentido de pertencimento. Assim, além do evidente risco de reduzir a sociedade a uma mera justaposição de grupos distintos, Cogo, por exemplo, destaca o “perigo de que as culturas se encerrem em particularismos incomunicáveis, a partir da identificação e avaliação dos indivíduos exclusivamente pelo pertencimento a uma única comunidade” (2001, p. 17).

A questão passa a ser, portanto, a de equacionar o cultural ao político. Pois, o debate sobre os possíveis caminhos do multiculturalismo abunda em controvérsias em torno de questões políticas e ideológicas como cidadania, inclusão social e bem-estar. Ainda mais no momento em que a culturalização da política passa a designar quadros hierárquicos entre comunidades e nações, e deferir para o cultural problemas fundamentalmente políticos, tais como elegibilidade, disputas por terras, recursos naturais, habitação e empregos.

Assim, na tentativa de fugir dessas zonas movediças da multiculturalidade, alguns autores procuram re-significar o conceito e re-problematizar seu sentido. Kellner (2001), notadamente, propõe a adoção de uma linha de “multiculturalismo crítico”, onde o foco estaria

voltado para a análise das relações de dominação e opressão, do modo de funcionamento dos estereótipos e da resistência dos grupos estigmatizados a representações dominantes.

Shohat e Stam (2006), por sua parte, advogam um multiculturalismo sem formato engessado e definitivo – um tipo de plataforma conceitual que oriente as discussões sociais, políticas e propriamente culturais, no sentido de incentivar uma reestruturação e uma re-conceitualização dos termos das relações de poder. Além disso, eles elegem a noção de multiculturalismo policêntrico ou radical no sentido de que questões relacionadas à identidade ou diversidade cultural devem ser discutidas de maneira integrada às comunidades, sociedades e nações, pois elas não existem de modo autônomo, “mas numa teia densa de relações” (p. 86). Assim, a perspectiva dialógica e plural seria uma estratégia anti-segregacionista e contrária à versão liberal, geradora das políticas ‘estratificantes’.

Destacam os mesmos autores as possibilidades enriquecedoras do multiculturalismo em sua versão policêntrica, uma vez que ao enxergar as identidades como “múltiplas, instáveis situadas historicamente, produtos de diferenciações contínuas e identificações polimórficas”, abrir-se-ia caminho para construções baseadas mais em identidades e desejos de políticas comuns: “O policentrismo é, portanto, recíproco e dialógico, vê todo ato de troca verbal ou cultural como algo que acontece entre indivíduos e comunidades permeáveis e mutáveis” (2006, p.88). Esse caminho, além de apontar para a reestruturação e re-significação de relações inter comunitárias no interior e “para além do estado nação”, implicaria uma sintonia com as novas perspectivas sinalizadas pelos desdobramentos do âmbito das relações globais em que “o mundo possui diversos centros culturais dinâmicos” e a ampliação de possibilidades de trocas, baseado em reciprocidades e dialogismo.

É nesse sentido que se faz necessário o estabelecimento de outro tipo de solidariedade e identificação onde os mais variados discursos possam coexistir com as mais diversas relações, constituindo o sujeito como o local de competição de diferentes discursos e vozes. A questão passa, portanto, em como pensar os processos de inclusão, conexão e mobilidade junto ao direito de manifestação da diferença, num contexto de globalização, transnacionalidade e transculturalidade. A proposta intercultural está sintonizada nas discussões empreendidas pela Escola de Chicago, porém, sintonizada com as complexidades que o tema da migração, da inclusão e da negociação de direitos pressupõe.

Sendo assim, a proposta intercultural consagra a centralidade do cultural na lógica contemporânea, porém reclama a efetivação política da ampliação e da inclusão, do acesso e

do direito à conexão e à mobilidade com condições para o exercício da plena cidadania, ciente, portanto, das disputas de poder que são travadas ao longo desse caminho.

Até porque o interesse pela proposta intercultural, é, sem dúvida, mais adequada à realidade histórica, social, política e econômica da América Latina; Pois, como afirma Canclini, “As transformações recentes fazem tremer a arquitetura da multiculturalidade”, já que os quadros simbólicos “que ordenavam a coexistência de grupos em territórios delimitados são insuficientes ante a expansão das misturas interculturais” (2004, p. 16).

Astrain (2003), por sua parte, defende que a noção de interculturalidade é consequência das recentes formulações teóricas (a exemplo do pós-colonialismo) que apontam as culturas como sistemas dinâmicos no que diz respeito à sua capacidade de tradução da diferença e de contínua reinterpretação de suas próprias tradições; permitindo o surgimento de novas categorias discursivas, tais como hibridismo e “retnificação”. Isso, para esse mesmo autor, é de grande valia para a análise e compreensão das modernas sociedades latino-americanas, caracterizadas por sua crescente heterogeneidade social e humana e a diversidade de suas formas de organização comunitária e manifestação identitária.

Canclini recorre também à noção de interculturalidade, como uma alternativa à despolitização do multiculturalismo e sua inclinação segregadora, no sentido que o conceito de interculturalidade traz em sua significação a idéia de troca, negociação dos limites de convivência entre diferentes, lutas pelos direitos políticos, cidadania e representação; remetendo à confrontação social e ao entrelaçamento simbólico. Enquanto “multiculturalidade supõe aceitação do heterogêneo; interculturalidade implica que os diferentes são o que são, em relações de negociação, conflito e empréstimos recíprocos” (2005, p. 17).

Ele aponta, assim, para o surgimento de uma nova nomenclatura que se traduziria numa forma inédita de atuação sobre as políticas sociais, atualizando o debate em torno das noções de inclusão num mundo cada vez mais dependente de conexões e interseções. Dessa forma, a proposta intercultural apreende o mundo como um conjunto de “hegemonias dispersas” (Appadurai, 2004) e pensa as sociedades a partir da mudança de “problemática da diferença e da desigualdade para inclusão/ exclusão”, num contexto onde os indivíduos estão inseridos numa lógica muito mais fluida de pertencimentos diversos.

Appadurai consagra as migrações e as mídias, sobretudo as eletrônicas, como os dois expoentes caracterizadores da contemporaneidade. Nesse cenário, se tomado como pressuposto, a interculturalidade surge como amparo fundamental para a negociação de pertencimentos de cidadãos cada vez mais globais, que possuem, ainda assim, todo um

histórico pessoal identitário impossível de ser apagado em favor de alguma nova ou única identidade. O intercultural como possibilidade de comunicação entre diferentes, assume a cultura como ponte para um diálogo nem sempre fluido, muitas vezes conflitante, porém, apoiado sob uma base de negociação constante e imprescindível. Qualquer coisa fora disso, torna-se imposição, ou sobreposição de uma expressão em detrimento de outras.

O intercultural não reivindica o direito à diferença, mas parte dela como um dado inexorável da realidade global. Não surge também imbuído do ideal de recuperação das utopias humanistas que habitam o arcabouço de intenções do multiculturalismo, no entanto, reclama a aplicabilidade de seus princípios a todos os tipos de comunidades (indígenas, étnicas, nacionais, lingüísticas, de imigrantes, etc.), aos diferentes grupos componentes da paisagem multicultural e para com a sociedade geral, o direito de cultivar e manifestar seus diversos e plurais pertencimentos culturais, lingüísticos, étnicos ou confessionais.

Sendo assim, a proposta intercultural consagra a centralidade do cultural na lógica contemporânea, porém, reclama a efetivação política da ampliação e da inclusão, do acesso e do direito à conexão e à mobilidade com condições para o exercício da plena cidadania, ciente, portanto, das disputas de poder que são travadas ao longo desse caminho. A proposta intercultural se distingue do culturalismo político (Balibar, 1988) uma vez que presume a tensão e a negociação como elemento ativo da realidade social contemporânea e parte dos questionamentos e críticas que examinam as limitações e contradições internas do multiculturalismo, ao ressaltar que se deve tomar todo o cuidado para não incorrer em novas formas de fechamento étnico ou inversão de parâmetros sociais e políticos que também acabam produzindo injustiças e discriminações.

É nesse sentido que se faz necessário o estabelecimento de outro tipo de solidariedade e identificações onde os mais variados discursos possam coexistir com as mais diversas relações, para constituir o sujeito como o local de competição de diferentes discursos e vozes. A questão demanda examinar os processos de inclusão, conexão e mobilidade em face do direito de manifestação das diferenças num contexto de globalização, transnacionalidade e transculturalidade.

Trata-se, portanto, de uma situação “pós-estado-nacional” inerente à realidade social e política que caracteriza o mundo contemporâneo, marcado pela inadequação estrutural entre os planos nacional-estatal e cultural-identitário. O fenômeno diz respeito aos modos de organização e ação dos grupos sociais e comunidades humanas inseridos em mais de um quadro social e / ou nacional estatal, tendo referenciais culturais, territoriais e / ou lingüísticos

plurais, e conectados através de redes sociais transnacionais que garantem algum grau de identificação além das fronteiras formais de seus países ou regiões.

Capítulo 5 – Migração brasileira: breve panorama histórico e as implicações para o debate identitário nacional.

Gostaríamos de traçar neste momento os principais marcos constituintes do contexto histórico referente ao desenvolvimento da imigração para o Brasil, no período que vai da coroa portuguesa ao Estado Novo. Em que parâmetros foram estabelecidas as decisões em torno dos fluxos migratórios, como eles se organizaram no território nacional e as expectativas em torno do estabelecimento das comunidades de imigrantes. Percebemos a aproximação de duas razões que caminham juntas na acepção da imigração para o Brasil: a econômica e a étnica.

Dessa forma, duas preocupações podem ser ressaltadas quanto às motivações que atraíram o migrante europeu para o Brasil: a primeira, a da busca ao pertencimento às elites ocidentais, através do crescimento econômico com o câmbio entre mão de obra escrava e a livre assalariada; e a segunda, a do melhoramento étnico, pela vinculação às teorias eugênicas de branqueamento da sociedade brasileira. Esses dois componentes são fundamentais para o entendimento da idéia de nação que está na base do senso comum brasileiro, que alimenta as diversas formas de racismo e que percorrem o dia-dia da nossa sociedade.

Mais: suspeitamos que a idéia assimilacionista, vigorante na época, a da criação de uma sociedade mestiça, do caldeamento cultural, teve como objetivo o apagamento das expressões das diferenças e a tentativa de transformar em um discurso uníssono a narrativa social brasileira. Entre tensões e discriminações, a ambivalência é a marca da relação com o estrangeiro, da desvalorização da população nativa, leia-se a população que carrega as marcas da etnicidade, notadamente o negro e o indígena, e o desejo de ser representada pelo branco europeu. Assim, mascaram-se racismos e alternam-se visibilidades mediadas, principalmente, pelo viés econômico, senha para reelaboração de discursos e representações.

Grosso modo, o início da imigração no Brasil ocorre entre dois vieses: o primeiro pode ser apontado como econômico, a necessidade de substituição da mão de obra escrava pela do migrante europeu nas fazendas brasileiras, especialmente no ciclo do café. A segunda se situa em torno do projeto de colonização agrícola com objetivos voltados tanto para a defesa como do povoamento do território. Ressalte-se ainda o controvertido projeto de branqueamento da sociedade brasileira, do interesse pelo migrante europeu e na aposta da mistura deste com a população nativa, ressaltando dessa forma, a questão da etnicidade como uma das principais questões na discussão sobre migração no país.

Segundo Vainer (1995), “o surgimento do estado nacional brasileiro é contemporâneo à instituição da imigração como questão de Estado”, uma vez que “toda nossa história, enquanto nação independente, está comprometida com a imagem de um país com imensos territórios disponíveis” e “recursos inesgotáveis” (p. 39), à espera de trabalhadores dispostos a explorar as riquezas naturais promissoras. Essa imagem era construída e propagada pelos agentes que atuavam em nome dos Estados Nacionais dos países de emigração e de imigração, os quais fizeram parte da ação empreendida primeiramente pelo Império brasileiro e continuado pela República.

Assim, é preciso salientar que a atração dos imigrantes para o Brasil se constituiu como uma política de Estado, “e todo esforço estatal de intervir nesse processo implicou a constituição de agência e agentes de técnicas que configuravam a montagem de novos segmentos da administração pública e ampliação da esfera dos Estados Nacionais” (Ramos, 2006, p. 54-55). As operações agenciadas aludiam a atividades de propaganda na Europa, pagamento de passagens a imigrantes e a concessão de lotes de terras em núcleos coloniais.

Desse modo, optamos por seguir a elaboração realizada por Ramos (2006), para tratar do início da cronologia da migração brasileira a partir do marco da ação do Estado diante da execução de políticas voltadas para imigrantes. Nesse caminho, o autor decide por desconsiderar a abertura dos portos, em 1808, como marco inicial da imigração por não se enquadrar nos parâmetros de uma política imigratória para o Brasil. Ramos ressalta que a busca de população exógena para o Brasil, “seja como mão-de-obra no campo e na cidade, seja como recursos geopolíticos de defesa do território, já existia desde o século XVI, e só se intensificaram na medida em que o país foi-se tornando o centro do Império português” (p.61).

Ao focar as políticas do Estado para imigração como marco para a observação do encadeamento de fluxos migratórios históricos no Brasil, buscamos apreender o que estava sendo objetivado nos variados contextos em que se dava o estabelecimento de determinadas ações e assim, perceber o que elas representam em termos de significados do que vem a se constituir como nação brasileira e as repercussões sobre identidade nacional.

Nesse momento, portanto, procuramos ressaltar na história da imigração brasileira o pensamento que forma a estrutura da nossa idéia de nação, bem como a nossa relação com o estrangeiro, o migrante e as apostas feitas pela recepção destes e no que essas ações possam significar. Logo, não se trata de uma relação minuciosa e descritiva da história da migração

no Brasil, nem do relato de algum grupo específico de migrantes, mas de uma observação e análise das repercussões dessas ações para o presente. Tanto histórico como conceitual.

Momentos e fluxos

Para elaboração da discussão em torno da imigração histórica do Brasil, podemos destacar quatro fases desse processo.

Os movimentos de imigração para o Brasil acompanham os contextos de grandes fluxos que deixaram a Europa durante o século XIX, determinados por um conjunto de transformações sociodemográficas, mudanças provocadas pela expansão do capitalismo, e das transformações políticas, comentadas no início deste capítulo. O Brasil ficava na quarta posição, e depois que supera o Canadá, passa a terceira opção de destino, ficando atrás de Estados Unidos e Argentina.

Como marco inicial, portanto, destaca-se a concessão gratuita pelo governo português de terras para fundação de colônias, no período entre 1808 e 1850. Esse período conhece as primeiras experiências em torno da criação de colônias de imigrantes com o intento de dirigir os fluxos imigratórios para consecução de um projeto colonizador. Dessa forma, em 1812 são enviados os primeiros imigrantes açorianos para o Rio Grande do Sul e Santa Catarina e de colonos alemães, e irlandeses, para Bahia, em 1818 e 1820.

Porém, a experiência deste período mais bem sucedida é a do estabelecimento da colônia de suíços em Nova Friburgo no estado do Rio de Janeiro, em 1820. Ali é onde melhor se percebe a associação entre política de colonização e imigração e a cada vez mais intrincada relação com a abolição da escravidão que a imigração passa a configurar, pressão exercida pela Inglaterra que determinava a extinção do tráfico negreiro.

Logo, as primeiras experiências se davam no sentido do estabelecimento de um projeto imigrantista de colonização, como caracteriza Seyferth (2000), em que se vinculavam a ação de Estado, através da ação de diplomatas e posteriormente pela ação de agentes particulares contratados pelo Estado responsáveis pela atração dos imigrantes para o Brasil. Ambos, agentes particulares e participação consular brasileira, atuavam por meio da propagação das vantagens econômicas que teriam na vinda para o Brasil e garantiam o financiamento estatal das passagens dos imigrantes.

Segundo Ramos (2006) os principais objetivos dessa primeira fase do projeto de colonização eram o de “criar um espaço social contraposto à escravidão, no qual uma

multidão de famílias de homens livres, brancos, civilizados, pequenos proprietários e fieis ao imperador” (p. 65) se estabeleceriam e se multiplicariam, dando seguimento à idéia de que as colônias seriam instrumentos de crescimento econômico e transformação social.

O projeto da colônia de Nova Friburgo começa bem sucedido, fracassa por uma série de razões, uma delas ligada a inadequação dos colonos, em que muitos migrantes retornam à Suíça, outros morrem no Brasil. Ainda assim, a colônia ganhou uma sobrevida com a entrada de imigrantes alemães em 1824, no Império de D. Pedro I. Nesse mesmo período, outra leva de famílias alemãs são encaminhadas para o Rio Grande do Sul para fundarem a colônia de São Leopoldo em terras devolutas pertencentes à Coroa, dando início à segunda fase desse processo. A razão da concepção da colônia se dá pela necessidade de firmar-se a fronteira entre Argentina e Uruguai, ou seja, pelas preocupações geopolíticas na região.

É preciso ressaltar que o alvo da política brasileira era voltado para as famílias de imigrantes, num claro alinhamento com a meta de povoamento do território nacional. A migração familiar será a tônica da imigração subsidiada pelo Estado brasileiro não apenas restrita aos primeiros períodos já que esse traço acompanha a imigração asiática, por exemplo, já no século XX. Para diversos autores, essa opção está em total sintonia com o projeto de colonização e povoamento iniciado pelo Estado brasileiro, “a família era a garantia de que o imigrante vinha com o objetivo de se radicar definitivamente” (Ramos, 2006, p. 67). O foco na imigração familiar também se relaciona com as concepções que caracterizam as diferenças entre a migração ‘de trabalho’, por exemplo, que pode vir a ser provisória e, segundo Sayad (2000), é “reputada como inassimilável”, o que contrariaria os objetivos de transformação do componente étnico nacional com a importação de famílias européias e as apostas na sua permanência por parte do governo brasileiro.

Tudo isso conduz a admitir, sem que nada tenha sido estabelecido nem teórica, nem empiricamente, sem que se tenha dado nenhum fundamento sério a esta afirmativa, que a ‘imigração de trabalho’ é uma imigração que retornará, refluirá, e que a imigração familiar é uma imigração que permanecerá, implantar-se-á, e formará descendência. Uma trabalhará quando muito para a prosperidade do país; a outra, sem que o saiba, para a posteridade do país, sobretudo quando este tem necessidade de um reforço em natalidade. (Sayad, 2000, p. 24)

Assim, a colônia de São Leopoldo foi considerada como mais bem sucedida nessa primeira fase de experiências justamente por se constituir como colônia de povoamento, e um dos índices que atestam esse sucesso é o do crescimento populacional. Ainda assim, o balanço

dessas experiências evidencia o desconhecimento e a falta de planejamento na execução do projeto de concepção de colônias por parte das ações da Coroa portuguesa.

Um dos aspectos que comprovam essa impressão é a incongruência entre o que propagavam os agenciadores na Europa e o que de fato era cumprido pelo estado brasileiro na recepção e acomodação dos imigrantes. Muitos dos problemas ocorridos em Nova Friburgo, e em seguida nas colônias que vieram a se estabelecer no sul do país, decorriam da incapacidade dos fazendeiros de lidar com o novo formato de trabalho que começava a se estabelecer, a mão de obra livre. Outra questão era a falta de recursos disponibilizados, a dificuldade de escoar as produções das colônias, uma vez que estas se situavam em zonas distantes da urbana, um dos graves problemas enfrentados em São Leopoldo, por exemplo, afastada das áreas de escoamento mercantil.

Novamente, o chamado “ideal assimilacionista” alimentado por parte da coroa portuguesa se baseava na expectativa de que o imigrante abraçaria a nova nacionalidade e juraria fidelidade ao imperador, pelo simples fato de ter saído de um contexto originário de privações para viver uma nova realidade promissora: “quando os e/imigrantes, ao contrário, punham em questão as condições em que eram recebidos, rompiam com esta imagem e tornavam-se incômodos” (Ramos, 2006, p. 69). O que revela o despreparo e a falta de conhecimento para lidar com o estrangeiro.

Esse ideal era alimentado pela aposta na vocação civilizadora do branco europeu principalmente em contraposição à marginalização do trabalhador nativo, fruto do esquema escravista implantado no Brasil. A escravidão era fator inclusive da inibição da imigração espontânea para o Brasil, onde a atuação de agenciadores se colocava como essencial na tentativa de atração e modificação da imagem do país internacionalmente.

Este período, portanto, é marcado, segundo Seyferth (2000) pelo estabelecimento de um complexo colonial, voltado para o povoamento, fundamentalmente na região Sul, distante da *plantation* escravista e plena de terras devolutas que foram destinadas às colônias de imigrantes, na chamada zona pioneira.

Uma segunda fase é iniciada com o fim do tráfico de escravos, no final da década de 1840, e segundo Ramos, “o projeto consistia em desatrelar imigração e colonização, trazendo imigrantes para substituir os trabalhadores escravos nas fazendas” (2006, p. 71). É nesse período que as fazendas de café em São Paulo passam a ganhar relevância na economia nacional e, com o fim da escravidão, torna-se premente a necessidade de substituição de mão de obra.

Os governos provincianos já haviam adquirido o direito, desde 1848, de constituir suas próprias colônias, e em 1880, o governo provincial de São Paulo assume os subsídios das passagens dos imigrantes, cedendo, por sua vez às pressões dos fazendeiros para que haja participação estatal para a complementação e reformulação do nascente mercado de trabalho livre no Brasil.

Ainda assim, Ramos (2006) chama a atenção para a manutenção de uma mentalidade escravocrata no trato com os imigrantes, traço que gerou diversos atritos e algumas revoluções entre trabalhadores livres e os donos de fazendas, como a da Fazenda Ibicaba (ver Seyferth, 2005, Vainer, 1995; Bassanezi, 1995), cuja consequência foi a proibição do governo prussiano ao envio de imigrantes para o Brasil.

Por outro lado, é nesse período em que se intensifica a relação do fim da escravidão e a construção de um projeto de nação para o Brasil, baseado na tese do branco europeu civilizador que iria se misturar e modernizar a nação brasileira, onde a questão da etnicidade se estabelece como um dos pilares do projeto imigrantista: “preocupados com o mapa social e cultural do país, a burocracia imperial e a intelectualidade tentavam fazer da imigração um instrumento de ‘civilização’, a qual, na época, referia-se ao embranquecimento do país” (Alencastro, 1997, p. 293, apud Ramos, 2006, p. 72).

Assim, este período é marcado pela afirmação de ações estatais no sentido de atrair, receber e distribuir o crescente contingente de imigrantes que chegavam ao porto de Santos e conduzi-los às fazendas de café. Este período marca também a inauguração da Hospedaria do Imigrante, em 1887, cuja função “configurava a descentralização da recepção e distribuição de imigrantes, até então feita pelo porto do Rio de Janeiro” (Ramos, p. 76).

É possível, dessa forma, perceber o estabelecimento de São Paulo como o lugar em que pessoas de diferentes nacionalidades e etnias chegavam para serem encaminhadas para fazendas de café paulistas ou para ir para outras regiões e províncias. São Paulo, de qualquer forma, se estabelece, a partir desse período, como força centrípeta da multiculturalidade no Brasil, ainda no período imperial.

A terceira fase é durante o período republicano, onde se consagra a descentralização das políticas de trabalho, imigração e colonização. A constituição de 1891 dá um passo importante nesse sentido, quando passa o domínio das terras devolutas para o controle dos estados federativos. A saída do governo federal no gerenciamento das atividades envolvidas na imigração gerou contradições e dificuldades para a maioria dos estados.

A contradição desembocava nos assuntos que envolviam cidadãos de outros países e isto requeria o envolvimento de corpo diplomático, por exemplo, o que, por sua vez, era vedado pela constituição federal, uma vez que o tratamento a essa questão era agora resolvida independentemente pelos estados.

A dificuldade situava-se também na estrutura dos estados, sendo a maioria deles incapazes materialmente de lidar com todas as etapas que compreendiam o gerenciamento do contingente de trabalhadores migrantes. Assim, apenas São Paulo e Rio Grande do Sul foram bem sucedidos em suas políticas imigrantistas, uma vez que estes estados já contavam com estruturas montadas para o recebimento e encaminhamento de migrantes desde a época do Império e, fundamentalmente, pela participação e ajuda no passado do governo central em montar estas estruturas, como comenta Ramos:

A política paulista de imigração esteve mais voltada para a arregimentação de mão de obra que para colonização. Outra era a situação dos demais estados. Principalmente naqueles do sul do país, o nexó entre imigração e colonização foi efetivo. (2006, p. 81)

O Rio Grande do Sul, por sua vez, contava com a imigração espontânea, resultante das bem sucedidas colônias de imigrantes que foram se estabelecendo desde meados do século XIX, através das já estruturadas redes de parentescos, amizade, além de contarem com as companhias de colonização, que em troca do recebimento de terras, financiavam as passagens dos imigrantes.

Assim, a descentralização da política imigrantista concedida pelo governo brasileiro republicano, acabou sendo benéfico aos estados que já contavam com estruturas montadas pelo mesmo governo que agora se retirava. Na república, retoma-se iniciativa de povoamento, tendo a identidade étnica, como uma das metas da política nacional, mediante o estabelecimento do Serviço de Povoamento do Solo Nacional. E, dessa forma, o imigrante se configura como fundamental à evolução do país.

Se nas duas primeiras fases da imigração histórica brasileira, pode-se ver a influencia capital da economia cafeeira como um dos principais motores ao recrudescimento da imigração para o Brasil, esta será um dos principais motivos para a diminuição desse fluxo: “o término da política de subsídios por parte do governo de São Paulo, em 1927), a crise de superprodução do café (que alcançou o auge em 1930), as restrições impostas à imigração pelo governo brasileiro nos anos 30 e a Segunda Guerra Mundial” (Bassanezi, 1995, p. 6). À medida que a cafeicultura vai perdendo a sua importância, outros fatores passam a se tornar

relevantes na atração de novos imigrantes, como a indústria e a colonização agrícola, como bem sintetiza a autora:

Este período observou tipos distintos de imigração: a individual, baseada na ‘chamada por parentes’ e na oferta de emprego, a de grupos e cooperativas, que visavam sobretudo a colonização agrícola, e a chamada imigração ‘dirigida’, isto é, a orientada por organismos internacionais, em convênio com autoridades brasileiras, predominantes a partir de 1952. Através do CIME (Comissão Intergovernamental para Migrações Européias – e Comissão Internacional Católica de Migrações), chegaram ao Brasil 112 mil europeus, especialmente trabalhadores industriais. No decorrer dos anos 60, viu-se novamente declinar o movimento migratório. (...) O que se observou, a partir de então, foi uma reversão da tendência secular das migrações. (Bassanezi, 1995, p. 7).

Apontamentos e peculiaridades

Assim, se quisermos nos desafiar a uma síntese sobre o período da migração histórica no Brasil, podemos apontar que as políticas migratórias conduzidas primeiramente pela Coroa portuguesa e pelo Império brasileiro, e em seguida pela República, possuem a característica semelhante de se situarem em torno de dois marcos fundamentais: o princípio econômico, com o fim da escravidão e a necessidade de substituição por mão de obra livre, e o desejo de povoamento e constituição da nação brasileira.

Estes dois fatores são explicativos de outros desdobramentos, como por exemplo, as regiões em que se concentram os imigrantes no país. Sendo o Norte e, fundamentalmente, o Nordeste, regiões onde se concentravam o sistema de *plantation*, e por sua vez a mão de obra escrava, as regiões que se mostravam como potencialmente marcos de uma nova forma de vida e de modernização eram as do Sudeste, onde se dava a concentração das decisões políticas e econômicas, notadamente na cidade de São Paulo e Rio de Janeiro, e as províncias e depois estados do Sul, onde se concentravam as terras devolutas e onde se estabeleceu um sistema colonial agrícola.

O objetivo do povoamento implicava também um projeto de transformação étnica da sociedade brasileira. E esse fator foi definitivo no momento de se cumprirem as regras que favorecessem um determinado tipo de migrante desejado, o branco europeu. Ainda que tenha sido permeado por tensões, como no caso dos alemães no Sul, estes compunham o cenário das etnias requisitadas, assim como as outras nacionalidades, como italianos, portugueses, espanhóis, russos, etc. Essa mesma abertura era refreada principalmente quando se deu o

início da migração asiática, por exemplo, fonte de diversas contendas. O debate da etnicidade, da política do branqueamento, deve ser melhor observado a seguir.

Por ora, gostaríamos de ressaltar outra peculiaridade da imigração brasileira: esta parece se dar num contra fluxo dos estudos que apontam as razões da migração em geral, que demonstram o surgimento e a definição da cidade como pólo de atração. No Brasil, a imigração era ofertada basicamente pelo campo, este como sendo o depositário das transformações para ambos os lados, o imigrante que possuiria a terra para seu desenvolvimento pessoal e familiar, e o país, que contaria com as mãos laboriosas do branco civilizador. Com o incremento da indústria e a transformação da lavoura no Brasil, se dará também a afirmação das cidades como pólos de atração, porém, o marco inicial é pela ruralidade.

No Brasil, questões como assimilação foram sendo trabalhadas ao longo do processo, sem estudos ou planejamento prévio. A mera chegada de contingente de imigrantes parecia ser o passo inicial para uma reformulação social, que deveria acontecer espontaneamente, e quando essa percepção se mostrou irreal, os atritos entre governo e comunidades se assomaram.

Por sua vez, a distribuição das comunidades de imigrantes era dirigida pelo governo com o objetivo de atender às demandas físicas de consecução e desdobramentos materiais de locomoção, abrigo e transferência dos migrantes para seus destinos, fazendas de café ou colônias agrícolas em terras devolutas. Por fim, ressalte-se o desejo, por parte da nascente elite nacional, de que este imigrante, e estamos nos referindo ao europeu, se espalhasse pelo país e se misturasse à população nativa com o fim último da mestiçagem, ou seja, o de branquear e, dessa forma, melhorar o componente étnico local. E assim, nos voltamos para as relações entre migração, política nacional e etnicidade no Brasil.

Paradoxos da política imigrantista brasileira: entre a política assimilacionista e o ideal da mestiçagem

A relação entre política migratória e etnicidade esteve atrelada desde os primeiros aportes de imigrantes para o Brasil. No Império, a Decisão nº 80 de 31 de março de 1824 se referia à concepção da colônia alemã de São Leopoldo pelas vantagens de “se empregar gente branca livre e industriosa, tanto nas artes como na agricultura” (Demoro, 1960, apud Vainer, 1995, p. 39).

A República retoma o objetivo de uma política de povoamento à maneira das primeiras experiências de instituição de colônias, e dava passos significativos e peremptórios no sentido de que a abertura do Brasil à imigração deveria se dar conciliada a uma política eugenista, e é nesse período que decretos, através do Serviço de Introdução e Localização de Imigrantes, são baixados tendo por finalidade regulamentar quais eram os imigrantes desejados:

“Artigo 1º - É inteiramente livre a entrada, nos portos da República, dos indivíduos aptos para o trabalho, que não se acharem sujeitos à ação criminal do seu país, excetuados dos indígenas da Ásia ou da África, que somente mediante autorização do Congresso Nacional poderão ser admitidos de acordo com as condições que forem estipuladas” (Decreto nº 528, de 28/06/1890 – in Vainer, 1995, p. 43).

Ou ainda, em outro decreto divulgado no final da Segunda Guerra Mundial, a intenção de selecionar os imigrantes a partir do critério da etnicidade era reafirmado:

“Artigo 2º - Atender-se-á, na admissão dos imigrantes à necessidade de preservar e desenvolver, na composição étnica da população, as características mais convenientes da sua ascendência européia, assim como a defesa do trabalhador nacional” (Decreto-lei nº 7.967, de 18/09/1945 – Vainer, op.cit, p. 44)

Estão postas, dessa forma, a implicação entre eugenia, política de branqueamento tornada política de Estado, e imigração, que durante a República, torna-se também questão sobre como pensar e construir um projeto de nação para o Brasil, e de que tipo de povo se constituirá esta nação. Como sintetiza Vainer (1995), o Estado brasileiro se auto-atribuiu a tarefa de constituição do povo e da nacionalidade, com o objetivo de atender a três ordens de questões: “1- a necessidade econômica, isto é, de braços adestrados e disciplinados; 2 – a necessidade eugênica, isto é, de doses crescentes de sangue branco; 3 – a necessidade nacional, isto é, de construção de um povo nacionalmente unificado e integrado sobre padrões culturais homogêneos” (p. 44).

Tendo em vista a intenção de se homogeneizar o tecido social brasileiro, a fim de criar um ambiente coeso de nacionalidade, ainda que imaginário, foram-se intensificando ações de estado que vinham sendo executadas desde a década de 20, e que tem em Vargas, no Estado Novo, o seu recrudescimento. Essas políticas tinham como meta a necessidade de assimilação que por um lado põe em prática uma série de medidas: desde a seleção de etnias desejadas, ao ataque dos chamados “kystos ethnicos” resultantes da implantação de colônias agrícolas, especialmente aquelas da região Sul, e àqueles egressos da região rural que se localizaram na forma de comunidades em bairros nas capitais urbanas. Além disso, começava a preocupação em torno da chamada ameaça amarela, referente aos imigrantes asiáticos (ver Lesser, 2001).

E assim, entre 1937 e 1945, a campanha de nacionalização instituiu uma série de normas para coibir qualquer tipo de “manifestação de etnicidade” e de dissolução do chamado “enquistamento” (Seyferth, 2005), visando à homogeneidade nacional: fechamento das escolas particulares que ministravam aulas em língua estrangeira ou com docentes não-naturalizados; proibição do funcionamento de associações culturais, beneficentes, recreativas e esportivas que possuíssem configuração étnica; uso público de línguas estrangeiras (sendo passível de ordem de prisão); proibição de publicações – jornais, revistas, almanaques e produção literária com alguma objetivação de *pertencimento étnico*, escritos em língua estrangeira -; obrigatoriedade de prestação de serviço militar fora da região familiar. (p. 17).

Vê-se, então, que o Estado passa a atuar por meio de decretos e leis no processo de seleção dos imigrantes desejados em sua localização e na interferência dos costumes das colônias ou comunidades existentes, como meio de impedir a conformação de espaços segregados, e colocando em prática uma política de assimilação forçada. É claramente notório que as políticas adotadas pelo Estado brasileiro se destacam pelo autoritarismo com que foi tocado o projeto de construção da nação tendo como meta a perspectiva idealizada do caldeamento, “indicativas de um ideal de nação plasmada na mestiçagem, racialmente democrática, com firmes raízes culturais ibéricas e cuja língua vernácula é o português” (Seyferth, 2005, p.18).

Marcada pela imposição, a política assimilacionista brasileira ao decretar o fechamento de instituições, jornais, ou mesmo da possibilidade do uso público de outro idioma que não fosse o português, tornava o processo de integração à sociedade local profundamente grosseiro e muito provavelmente pouco eficiente. Lembremos dos estudos produzidos pelos autores da Escola de Chicago, no capítulo anterior, que sublinhavam a existência de associações recreativas, como clubes, escolas, bem como de publicações em

língua nativa como fundamentais ao processo de transição para pertencimento na nova pátria. Contudo, Seyferth comenta que:

Aqueles que teorizaram sobre assimilação à brasileira certamente erraram nos prognósticos sobre o *melting pot* e o sumiço das distinções culturais, mas estavam certos quanto às mudanças sociais e culturais decorrentes do contato com a sociedade brasileira: os imigrantes foram “assimilados”, “aculturados”, nos termos dessas teorias, mas os sistemas culturais que produziram no contexto da colonização forneceram os elementos simbólicos de distintividade, assumidos como sinais diacríticos de identidades singulares. A campanha de nacionalização não anulou esse tipo de pertencimento, o que mostra a persistência do fenômeno chamado etnicidade, pois, como assinalou Smith (1986), mitos e símbolos étnicos são efetivamente construídos no curso da história. (Seyferth, 2005, p. 20).

Etnicidade e identidade brasileira: entre atraso mestiço e progresso europeizado

Para Vainer (1995), a questão em torno da assimilação é reveladora da “condição de estrangeiro do imigrado” (p. 46). Essa condição, para o autor, é ressaltada pela tensão que percorre a relação com o imigrante principalmente durante a instituição da campanha de nacionalização pelo Estado Novo. Se, do ponto vista étnico, o branco europeu figura como o imigrante desejado, seu pertencimento às comunidades de seus conterrâneos, o chamado ‘enquistamento’, era fator a ser combatido. De alguma forma, portanto, todas as comunidades imigrantes, mesmo as de origem européia, sofreram pressão e lidaram com o embrutecimento das políticas assimilacionistas praticadas pelo Estado brasileiro.

A formação de comunidades, a manutenção das marcas e hábitos culturais, a língua estrangeira, eram impeditivos à realização do ideal da mestiçagem, e reafirmavam a sua condição de estrangeiro. Aquele que chega hoje e amanhã fica, passava a ser o portador de uma possível ameaça a um ideal sonhado. Longe, portanto, da visão de Simmel, ou Park, que sublinhavam o encontro com o estrangeiro como motivadores do enriquecimento e da complexificação cultural, promissores do florescimento de uma sociedade múltipla. Assimilação à brasileira era representada pela anulação das marcas culturais de origem e ao congraçamento à nova nacionalidade.

Porém, é preciso ressaltar que embora a visão sobre o imigrante tenha sido marcada pela tensão e pelo racismo, o imigrante sempre gozava de melhor status que o brasileiro nativo, ou do brasileiro mestiço que carregas as marcas das etnicidades indesejadas, o

indígena e, sobretudo, o negro, assim, “o imigrante supera largamente o nacional do ponto de vista racial e econômico (eugenia e produtividade)” como confirma Vainer (p. 46).

O caso da imigração japonesa é ilustrativa dessa tensão e alternância de construção de significados em torno de uma etnia, ora alternada por profundo racismo, que chegava a assemelhar-se ao africano, ora pelo desejo e admiração por suas qualidades de bom trabalhador: “o japonês foi visto, simultaneamente, como o melhor trabalhador e o mais inassimilável de todos os estrangeiros – o mais estrangeiro dos estrangeiros” (p. 47). Ainda, para Vainer, o caso japonês seria ilustrativo do choque entre “razão racial/nacional e a razão econômica”, ou como explica Lesser:

Os debates, contudo, acabavam se reduzindo a duas posições bastante simples. Para os que tinham em mente o crescimento econômico do país, o ‘tornar-se brasileiro’ era um processo neolamarckiano, que viria a resultar num aumento da produção, do capital e do comércio exterior. Os japoneses, então, representavam os ‘melhores’ imigrantes possíveis. Aqueles que encaravam a produção como secundária viam o Brasil do futuro como um país europeu e católico, e qualquer desvio dessa rota viria a criar uma raça dada vez mais doentia. Os japoneses, no Brasil, como também em outros países do hemisfério, eram vistos como uma ‘minorias modelo’ e como um ‘perigo amarelo’. (Lesser, 2001, p. 212)

Podemos relacionar esta questão à discussão iniciada no capítulo anterior quando Park discute a questão da assimilação e a relação com a etnicidade, em que os portadores da marca étnica, traços, cor de pele, cabelo, são aqueles que mais demoram a serem integrados. Trata-se de uma referência claramente etnocêntrica, há que se ressaltar este aspecto, já que tem o branco europeu como balizador da etnicidade- padrão desejada. Na discussão de Park, este aspecto seria revisto, ou re-significado, por dois caminhos, o da educação, e o da ascensão econômica. Daí, a ambiguidade referente à migração japonesa, por exemplo, que de uma situação de ambivalência, consegue negociar, através dos anos até a atualidade, os significados do pertencimento nacional, de indesejado a agregador, para um dos símbolos da multiplicidade nacional.

Nesse sentido, Seyferth atesta as duas dimensões da etnicidade, a estrutural e a cognitiva. A primeira apontaria para o significado variável de etnicidade como princípio organizador das relações sociais. A segunda salienta a percepção subjetiva dos indivíduos acerca de uma situação, “tendo em vista a sua compreensão dos símbolos ou signos culturais e seus significados na atribuição de categorias étnicas”. Assim, arremata a autora, existiriam situações em que “um indivíduo tem interesse em obscurecer sua identidade étnica; em outras,

procura enfatizá-la; seu comportamento varia conforme as circunstâncias e suas escolhas dependem dos constrangimentos que derivam das relações sociais” (2005, p. 21).

O percurso histórico realizado neste momento da tese teve como objetivo apreender os preceitos que balizaram a imigração para o Brasil, e entender que repercussões tiveram para o projeto de nação e de construção de significados em torno da identidade nacional. Podemos apontar, como tentativa de síntese, que dois vieses foram constantes a esse projeto: o econômico, que tem como pano de fundo o desejo de transformar o país numa nação desenvolvida; e, implicado a esse desejo, o segundo viés, a noção de etnicidade, com o projeto eugenista, de branqueamento do componente étnico local.

O final do século XIX e início do século XX sob a influência das teorias eugênicas e naturalistas de melhoramento racial, se lê a busca pelo ‘embranquecimento’ da população mestiça brasileira, e a adoção de modelos urbanos e de novos parâmetros econômicos. Já com o início do Estado Novo, tendo a frente o presidente Getúlio Vargas, pode-se perceber a ascensão do discurso de conquista e desbravamento, quando Getúlio convoca a nação para a marcha rumo ao sertão, para que possamos conquistar a nossa unidade, tanto territorial como racial tal como no discurso getuliano: “Caminhamos para a unidade, marchamos para o centro, não pela força de preconceitos doutrinários, mas pelo fatalismo de nossa definição racial” (Chauí, 2000).

Por medidas de vários matizes, nutria-se a esperança de dar feições mais precisas à composição da nação brasileira, por meio de seu território rico, civilizado e cheio de potencialidades, com um povo aperfeiçoado e novo representante do progresso. (...) Nesse sentido, avaliavam que o homem do Sul do Brasil já se encontraria em plena fase de arianização, devido às constantes correntes migratórias dos melhores povos europeus. (Mota, 2003)

Vainer destaca a permanência da concepção eugenista no contexto pós 45, e comenta que em 1957 é possível identificar esse aspecto na fala de Juscelino Kubitschek, em mensagem ao Congresso Nacional:

“Uma prospecção cuidadosa dos vários mercados potenciais de imigrantes, ainda não devidamente explorados pelo Brasil, figura nas cogitações do Governo, cuja preocupação básica é aprimorar, cada vez mais, no futuro do ponto de vista eugênico, moral e profissional, os contingentes de imigrantes” (Oliveira, 1957, apud Vainer, 1995, p.48).

No plano histórico concreto, essa equação social-cultural-étnica se traduziu pela instituição de um projeto modernizador que, teoricamente, deixaria para trás as marcas de uma estrutura rural inadequada às aspirações industriais da nova elite nacional. Em sua gênese histórica, a nossa elite se fundamenta pela “cultura senhorial”, pela manutenção do privilégio, do consumo de luxo usado como demarcador de fronteiras sociais e de classe e numa polarização entre interesses políticos regionais. Sem esquecer-se de mencionar que essa elite mantém sempre o olhar voltado para modelos que considera superiores, sejam eles europeus, notadamente sua influência nos dois séculos anteriores e principalmente, depois da Segunda Guerra Mundial, os EUA como parâmetro de desenvolvimento.

As políticas de modernização consistiram no fim do trabalho escravo e conseqüente abertura para o recebimento de imigrantes europeus destinados a exercer o trabalho assalariado e dar apoio ao processo de mecanização de lavouras. Sinalizando-se, dessa forma, o contexto social, político e econômico para o desenho de uma nova cartografia identitária, na qual dois grandes temas parecem ter sido elegidos como marcos da transformação em direção ao progresso: o desenvolvimento econômico e a “reformulação” étnica nacional. Ideário geral que ia sustentar o sonho com o futuro e a descriminação do passado histórico como marco de atraso a ser descartado do quadro identitário nacional.

É nesse momento também que se consolida no Brasil o ideário de progresso e busca de identificação com a busca pelo desenvolvimento. A criação de um projeto que envolvia a substituição de um imaginário calcado nos relatos da igreja e das missões jesuíticas, que sagravam ao Brasil o lugar escolhido pelo divino cujas provas residiam na extensão de seu território e na diversidade e riqueza da Natureza, e pelos argumentos científicos, a saber, os relatos de Euclides da Cunha, baseados na geografia e geologia, em *Os Sertões*. A obra é considerada um marco, pois que se inicia com ela a busca pelas nossas origens no sentido do entendimento do que constituiria o nacional e apreensão de um território praticamente inexplorado e uma gente pouco conhecida, o sertão e os sertanejos.

Os Sertões é, sem dúvida, um marco, no sentido que esboça os elementos com que vai ser pensado o problema de nossa identidade nacional. É um livro que fornece imagens e enunciados para os diferentes discursos regionais. Em Euclides aparece formulado o par de opostos que vai perpassar os discursos sobre nossa nacionalidade: o paulista versus o sertanejo. (Albuquerque Jr, 2006).

A centralização das decisões políticas no Sudeste do país, seguida pelos primeiros passos da industrialização nacional, já na fase republicana brasileira, confirma uma situação de desigualdade regional. A desqualificação de um excedente de mão-de-obra originária principalmente do contingente escravo, imbuído de preconceitos racistas nascidos no pensamento naturalista e embasados pelos discursos oficiais, sugeria a inferioridade racial, não só do negro, mas também do mestiço. Esses preconceitos cooperaram para a imagem negativa do retirante nordestino no pau de arara, ajudando a consolidar o imaginário de pobreza, de seca e confirma a etnicidade como marco problemático e sensível da nossa sociedade.

Assim, no debate em torno da questão identitária no Brasil, se destaca a conceituação elaborada por M. Chauí (2000), segundo a qual a nossa identidade nacional teria se constituído a partir da ambivalência entre a consideração de um passado representado como arcaico e as projeções de modernização do futuro. “É pela imagem do desenvolvimento completo do outro que a nossa ‘identidade’, definida como subdesenvolvida, surge lacunar e feita de faltas e privações” (Chauí, 2000: 27). O trabalho de produção de nossa identidade coletiva oscilaria indefinidamente entre a busca do que nos faria plenos, modernos e desenvolvidos, e a ânsia pela superação do atraso ou do subdesenvolvimento; isto é, entre o desejo de pertencimento e aliança ao modelo consagrado de civilização ocidental e a superação do seu passado colonial, regional e de mistura racial.

A divisão natural do Brasil em litoral e sertão dá origem a uma tese de longa persistência, a dos ‘dois Brasis’, reafirmada com intensidade pelos integralistas dos anos 20 e 30, quando opõem o Brasil litorâneo, formal, caricatura letrada e burguesa da Europa liberal, e o Brasil sertanejo, real, pobre, analfabeto e inculto. (Chauí, 2000).

Esse movimento se ratifica e recebe novos enxertos imaginários ao longo do tempo: com uma maneira de pensar o Brasil calcado na inserção industrial e num ideário de modernidade, iniciado na era Vargas e solidificado com Juscelino Kubitschek, em que concentrava na região Sudeste o predomínio da tecnologia, da pesquisa, do desenvolvimento econômico e cultural. Além disso, o tema da migração, decorrente do empobrecimento regional, adquire fôlego, e o migrante nordestino, pobre e mestiço em sua maioria, representa o incômodo visitante que se contrapõe notadamente ao imigrante europeu.

Nesse sentido, lembramos ainda da tese de Lesser (2001) acerca da negociação da identidade nacional e a luta pela etnicidade no Brasil, título de sua obra, em que o hífen-

oculto, não assumido no discurso identitário brasileiro é revelador de um passado racista em profunda sintonia com o discurso eugênico eurocêntrico e que nos faria cegos a uma multiplicidade de minorias ativas e criativas no território local, tanto no passado como no contexto atual.

O quadro atual das migrações no Brasil aponta para uma mudança significativa, de um país de imigração a um país de emigração, com as saídas de brasileiros maiores do que as entradas de estrangeiros⁵.

Com relação à imigração, há também uma mudança de panorama nos novos fluxos de estrangeiros que aportam ao país, com o incremento da imigração latino-americana e africana, com presença também significativa de asiáticos – chineses e coreanos, sobretudo. Este novo quadro renova as questões a respeito da migração no país e impõe novos olhares, todavia, mantém a etnicidade como questão latente, uma vez que recebemos atualmente um contingente de pessoas cuja visibilidade e interesse precisam ser constantemente negociadas. Esse novo quadro pode ser melhor visualizado a partir de estudo sobre o tema da migração na América Latina no estudo da professora Dr^a Neide Patarra que mencionaremos a seguir:

- Os especialistas apontam a dupla tendência dos movimentos migratórios internacionais na região, a saber: **a primeira em direção aos países do primeiro mundo e a segunda entre os países da região.** (Chakiel & Villa, 1992; Villa e Martínez, 2000).
- Cumpre ressaltar que o Brasil foi o último país da América Latina a entrar na primeira tendência nos anos 80. Foi nesse período que, pela primeira vez, verificou-se uma saída significativa de sua população com destino aos Estados Unidos, Japão, países da Europa, além do anterior movimento em direção ao Paraguai

⁵ “O Brasil, em 1990, apresentava uma população estrangeira de 1,1 milhão de imigrantes, representando 6,2 % de sua população. O estoque de estrangeiros no país alcançou seu pico mais elevado em 1920, com 1,5 milhão de estrangeiros.

• A partir dos anos de 1930 decresceram as entradas de imigrantes estrangeiros; somente em 1953, com as imigrações dirigidas, algumas das quais demandadas pelo setor industrial destacaram-se a entrada de espanhóis, gregos, entre outros.

• Durante os anos de 1950, ainda se registrou a entrada de 538.068 imigrantes, com origem particularmente em Portugal (41,4% desse total), Espanha (16,2%), Itália (15,7%) e Japão (5,7%). Em 1950, o país possuía uma população estrangeira de 1,2 milhão de pessoas, mantendo esse volume até 1970; de fato, a partir dos anos de 1960 foram bastante reduzidas as imigrações internacionais ultramar, tendência que permaneceu até o final da década seguinte”. (Ver Patarra, 2009)

- Entre os anos 70 e os 80, entretanto, nota-se um arrefecimento no incremento do estoque de migrantes intra-regionais, permanecendo volumes bastante próximos nas duas décadas. Essa desaceleração pode estar relacionada à crise econômica dos anos 80, ao retorno de migrantes exilados e, ainda, às novas formas de mobilidade da população na região, principalmente na área de fronteira, que não implica na mudança de residência de um para outro país. Dessa forma, observa-se uma desaceleração do movimento interno e um incremento no movimento latino-americano para os Estados Unidos (Villa, 1997).
- A par de sua recente tendência à emigração para países do primeiro mundo, como já foi mencionado, o Brasil é o terceiro país em ordem de importância na América Latina como receptor de imigração de população latino-americana, embora o volume total dos imigrantes dos países do Mercosul seja substancialmente menor que aquele que se dirige à Argentina. As políticas que o estado brasileiro promoveu em relação à pesquisa científica e tecnológica, bem como o desenvolvimento dos setores industriais modernos, surtiram efeitos específicos sobre a composição e integração dessas correntes.
- Considerando, portanto, a inserção do Brasil nos movimentos migratórios intra-regionais nota-se que, a partir de 1980, o país vem se configurando como *área de expansão das migrações latino-americanas*, reforçando:
 - a) **modalidades de tipo fronteiriço** - como são os casos com os países do Mercosul e também com a Colômbia e a Venezuela;
 - b) **migrações em direção às áreas metropolitanas**, como *no caso dos bolivianos e peruanos* (grifo nosso);
 - c) **migrações intra-regionais com países não-limítrofes**, como com os chilenos. (Fonte: Patarra, 2009)

Entender como se dão as negociações por pertencimento de duas principais comunidades de imigrantes atuais, bolivianos em São Paulo e africanos no Rio de Janeiro a partir da formação das etnopaisagens é o nosso próximo passo. Percorrer os caminhos que implicam essas negociações sem obliterar que os debates acerca da etnicidade, da migração e da elaboração de espaços de pertencimento, são o caminho para o entendimento acerca dos novos arranjos contemporâneos, agora revisados pelas lentes dos debates sobre diferença, multiculturalidade, interculturalidade, das discussões sobre o local e o global, que envolvem as cidades e a problemática dos Estados nacionais na atualidade.

Terceira Parte – Análises locais: etnopaisagens transculturais e a negociação de pertencimentos

Neste momento pretendemos alinhar os conceitos debatidos nas duas primeiras partes da tese com a formação de etnopaisagens na negociação de pertencimentos. Estamos nos referindo a espaços elegidos pelas comunidades migrantes como lugar de encontro. Nesse caso, nos concentramos na feira Kantuta, em São Paulo, reduto da comunidade boliviana, e no corredor da central, no Rio de Janeiro, onde se dá o encontro de migrantes africanos. A essa problemática, portanto, vem atrelado o contexto escolhido no qual as negociações para pertencer se mostram, isto é, o das migrações, ou a necessidade de se recriarem espaços de pertencimento num contexto de renovação e reconstrução de laços e vínculos de diversos tipos. Assim, os espaços elegidos pelas comunidades migrantes, espaços que denominaremos de etnopaisagens, surgem como a materialização da relação entre migração e a elaboração de espaços voltados para a costura do novo pertencimento comunitário.

No primeiro capítulo tentamos perceber como a cultura adquire importância fundamental como âmbito onde se delineiam as questões em torno do sentido de pertencer, que perpassam tanto a esfera subjetiva, emotiva, afetiva, como a realidade prática, material, que envolve burocracias estatais, leis e documentos. Agora buscamos pensar a centralidade da cultura vinculada à negociação do pertencimento, ou como estratégia discursiva fundamental para essa negociação. É no âmbito da cultura que se situam as discussões da contemporaneidade. Cultura como prática social, como geradora de significado, ou nos dizeres de Hall (1997), “toda prática social tem condições culturais ou discursivas de existência”, então, nada foge do âmbito discursivo. Cultura, nesse sentido, seria sinônimo de produção de significado.

Para Appadurai (2004), a cultura passou por uma mutação, de cultura como substância, para a cultura como dimensão da diferença, e nesse caminho, como identidade de grupo, como processo para naturalização da diferença, a serviço da articulação da identidade de grupo. Novamente, situa-se a cultura na sua relação com a produção de significado, articulada ao discurso. E mais, esse caminho conduz a cultura à sua forma adjetiva, onde cultura, segundo Appadurai (2004), se aproximaria de ‘etnia’, como naturalização e agregação em torno das diferenças que aproxima grupos em torno de discursos, posturas, articulações.

Como já mencionado anteriormente, Appadurai considera que a migração, voluntária ou forçada, deve ser estudada no contexto atual “em justaposição com o rápido fluxo de imagens, textos e sensações mediatizados” e dessa forma, fomentada pelo “imaginário

mediático que transcende o espaço nacional” (idem, p. 18), o que possibilitaria a criação de “esferas públicas de diáspora”. Essas esferas embora estejam situadas dentro de um território, de um país, mantêm uma dinâmica de contato para além do território nacional, constituindo-se como uma comunidade de troca e informação dentro do espaço fluido e dinâmico da Internet, por exemplo. É baseado nesses argumentos que decidimos adotar a noção de etnopaísesagens transculturais para tentar compreender como as esferas públicas de diáspora tomam forma na dinâmica cultural da vida urbana.

Assim, como discutido na primeira parte da tese, “paisagem como sufixo” partiria do pressuposto de que é necessária a adoção de novas nomenclaturas para tentar dar conta da mudança inexorável na forma de compreender a complexidade das relações entre economia, cultura e política, isto é, a mistura dos diferentes atores e de seus campos de atuação: os Estados nações, as empresas transnacionais, as comunidades de diáspora, e as correlações com campos mais tradicionais como vilas, bairros, famílias, cidades, países. Portanto, a adoção do neologismo “etnopaísesagens”, criado por Appadurai, se justifica a partir da concordância com sua premissa, a de que o cotidiano contemporâneo é constituído pelo deslocamento, “de turistas, migrantes, refugiados, exilados, trabalhadores convidados e outros grupos e indivíduos em movimento, (...) e que parecem afetar a política das nações (e entre as nações) a um grau sem precedentes” (2004, p. 51).

A aproximação de significados entre cultura e etnicidade sugerida por Appadurai não é exclusiva e a vinculação entre os dois termos, embora não evidente, pode ser deduzida pela forma com que o termo passa a ser elaborado: “o caráter ou qualidade de um grupo étnico”. Este significado foi “dicionarizado” na língua inglesa desde a década de 1970, segundo Seyferth (2010), que por sua vez aponta para a noção de formação comunitária, em torno de um grupo étnico, onde se ressalta a dimensão social e política, vinculada ao pertencimento.

No âmbito da noção entre etnicidade e grupo étnico, Seyferth (2010) percorre diversas nuances resultantes das muitas discussões em torno dos sentidos atribuídos ao termo ‘eticidade’, em que se destacam dois autores fundamentais, Weber e Barth, e chama a atenção para a relevância da cultura, já que “eticidade e fronteiras intergrupais são processos socialmente construídos, e a cultura, no seu delineamento cotidiano, é fundamental na disposição categórica das identidades coletivas”(p.31).

Ainda no caminho dessa discussão, Seyferth destaca duas linhas dicotômicas nas abordagens no campo da antropologia para etnicidade, a dos “primordialistas”, que enfatizaria

um tipo de identidade primordial e a qualidades vinculadas a laços como religião, raça, ancestralidade, língua, etc.; e a dos “instrumentalistas”, que olhariam para a etnicidade “como um recurso social, político e cultural para diferentes grupos de interesse e status” (2010, p. 31). E seria nesse último grupo que se encontrariam as acepções de Weber e Barth, uma vez que “ênfatizam menos a questão da identidade para dar atenção aos processos políticos e/ou econômicos nos quais a etnicidade é uma variável crucial de organização grupal” (idem). Dessa forma, a discussão em torno do pertencimento étnico estaria associada a uma estratégia para a ação corporativa, como um instrumento de poder – pela luta por significado.

Uma vez aproximada a noção de etnicidade e sua relevância com a cultura, Seyferth aponta ainda as interrelações com nacionalismo e raça, assim: 1- a cultura vincula os membros do grupo no tempo e no espaço e ‘conteúdo cultural’ é o que distingue etnicidade de outras formas de categorização social; 2 – dentro das fronteiras, os membros do grupo compartilham aquilo que os diferem dos outros, isto é, o conteúdo da etnicidade inclui também os aspectos da cultura marcadores da diferença; 3 – tanto os grupos migrantes (estrangeiros/outsideers) como os localismos trazem ao debate outros dois princípios de identidade coletiva, alótipos da etnicidade: raça e nacionalismo; logo, é necessário “levar em conta o nacionalismo e o papel do Estado na demarcação de identidades étnicas e raciais”, sintetiza a autora (2010, p.33).

Logo, *Etno* como prefixo designaria a própria questão em torno da identidade e do culturalismo, ou seja, da cultura como identidade de grupo baseada na diferença, da cultura como lócus de negociação pelo direito de expressar e vivenciar a política, a estética e a economia das diferentes identidades de grupo, uma vez que “o culturalismo é a forma a que as diferenças culturais tendem a assumir na era da comunicação de massas, da migração e da globalização” (Appadurai, 2004, p. 30). Ou, como assinala Hall:

I want to argue that ethnicity is what we all require in order to think the relationship between identity and difference. There is no way, it seems to me, in which people can act, can speak, can create, can come in from the margins to talk, can begin to reflect on their own experience unless they come from some *place*, they come from some history, they inherit certain cultural traditions. What we’ve learned about the theory of enunciation is there’s no enunciation without positionality. You have to position yourself *somewhere* in order to say anything at all. Thus, we cannot do without that sense of our own positioning that is connoted by the term ethnicity. And the relation

that peoples of the world now have to their own past is, of course, part of the discovery of their own ethnicity. (Hall, 1989, p. 24)⁶

Assim, a etnicidade localiza e organiza a identidade de grupo ao mesmo tempo em que uniformiza o discurso em torno de posicionamentos e reivindicações. Hall chama atenção para as “novas etnicidades”, ou “eticidades emergentes” as quais ao mesmo tempo em que se relacionam com o passado – na forma de narrativas, costumes, ritos, tradições que dão coesão ao grupo ou comunidade – também se quer falar para o resto do mundo, “they are not prepared to be ethnic archivists for the rest of their lives. They are not prepared to have something to say of marginalization forever” (Hall, 1989, p. 25), e assim se compreende a necessidade de transformar o tom do discurso, e onde a cultura se afirma como a melhor estratégia de acesso, visibilidade e de representação. Dessa forma, os grupos não estariam nem presos ao passado nem aptos para esquecê-lo: nem os mesmos, nem completamente diferentes. Identidade e diferença passam a ser relacionais e constitutivas da realidade contemporânea.

Por outro lado, como aponta Hall (1989), “at one and the same time people feel part of the world and part of their village. They have neighborhood identities and they are citizens of the world. (...) The universe is coming”⁷ (p. 22). Segundo esse pensamento, passamos a ter identidades globais porque estamos cada vez mais conectados globalmente, somos interpelados por notícias, modos de vida, estilo e consumo cosmopolitas, e por outro lado, podemos conhecer-nos porque também somos parte de uma comunidade e levamos nossos traços e costumes para onde quer que estejamos nos contatos interculturais. Desse modo, o global e o local passam a coexistir também de forma relacional.

Se esse entendimento por muito tempo passou por lentes binárias e adversativas, a *gemeinschaft* em contraposição a *gesellschaft*, somos quase que forçados atualmente a considerar a possibilidade real de vínculos amplos e globais ao mesmo tempo em que possuímos e reelaboramos vínculos próximos de onde somos reconhecidos por nossos laços

⁶ Quero argumentar que a etnia é o que todos necessitam para se pensar a relação entre identidade e diferença. Não há nenhuma maneira, parece-me, no qual as pessoas podem agir, pode falar, pode criar, pode vir a partir das margens de falar, podem começar a refletir sobre sua própria experiência, a menos que vir a algum lugar, eles vêm de algum história, eles herdam certas tradições culturais. O que aprendemos sobre a teoria da enunciação é que não há enunciação sem posicionalidade. Você tem que se posicionar em algum lugar, para dizer alguma coisa. Assim, não podemos fazer sem que o senso de nosso próprio posicionamento que é conotado pela etnia prazo. E a relação que os povos do mundo têm agora ao seu próprio passado, é claro, parte da descoberta de sua própria etnia.

⁷ “A um e ao mesmo tempo as pessoas se sentem parte do mundo e da sua aldeia. Elas têm identidades de bairro e são cidadãos do mundo. O universo está chegando” Tradução nossa.

ancestrais e pertencimentos locais. Se não estamos mais diante de uma contradição, estamos certamente diante de algo novo, complexo e interessante: “Every time they walk out on the street, some of us-some of the Other-are there”⁸, completa Hall (p.24).

Da mesma maneira, esses múltiplos pertencimentos, locais e globais, passam a coexistir em espaços cada vez mais diversos, onde somos capazes de conviver, reconhecer e apontar a diferença, a alteridade, num entrelaçamento intercultural. Uma vez que o processo de desterritorialização vem acompanhado do de re-territorialização (Haesbaert, 2010), fomos, durante o andamento da pesquisa, obrigados a considerar a necessidade da recriação de um espaço no processo de negociação de novos pertencimentos. Assim é que as etnopaisagens se constituem como pontos nodais desse movimento.

Desse modo é que pretendemos lançar uma proposta de abordagem que incorpore, quem sabe, um olhar fenomenológico para o entendimento da articulação entre espaço, migração e comunicação como instâncias fundamentais e interligadas na negociação cotidiana de pertencimentos. Queremos, dessa forma, apontar para a necessidade de ampliar o foco sobre o tema da migração contemporânea e chamar a atenção para novos elementos que se somam para além de uma visão dicotômica e simplificadora da relação com a migração e o pertencimento, ou seja, para além de uma negociação em torno da burocracia na busca por regularização de documentações explicada pelo atendimento das necessidades econômicas. A proposta é perceber a relação cada vez mais complexa que envolve mudança, necessidade, desejo, afetividade, vínculos, burocracias, expectativas, realidades e apostas, e como o cotidiano passa a ser vivido de forma ampliada da noção moderna de estados e nações. Discussão que se estende ao longo da tese.

Para muitos autores (M. Canevacci, 2008, S. Morris, 2009, R. Haesbaert, 2010, M. Santos, 2006), o espaço surge como categoria mister do contemporâneo, no lugar do tempo da modernidade, e deve, portanto, estar sintonizado com uma discussão sobre um cosmopolitismo de “refugiados, migrantes, exilados”, e porque não, de habitantes excluídos dos não-lugares citadinos. A cidade contemporânea seria fragmentada por espaços ofíciosos, globalizados, transculturais, conflitantes, “zonas mutantes” em uma “nova experiência metropolitana” baseada em ‘fetichismos visuais’”, nas palavras citadas de Canevacci (2008). Fragmentação, portanto, seria o terreno não só dos espaços, mas da própria Comunicação Social, que caminha entre fronteiras e se estabelece entre trânsitos, na paráfrase de Barbero (2004), onde coloca ainda, a necessidade de passarmos a uma lógica cartográfica, onde

⁸ Toda vez que saímos à rua, alguns de nós, alguns deles, todos estão lá” Tradução nossa.

caminhos de fuga e labirintos podem vir a construir um novo *sensorium* de fragmentações e de fluxos.

Se a categoria ‘tempo’ da modernidade cede lugar para a de ‘espaço’ na contemporaneidade, este se apresenta pelo viés da mobilidade, da pluralidade, onde o deslocamento se mostra como a marca e a cidade como destino, entremeadas pelos diversos fluxos comunicacionais que entrecortam e complexificam os processos interacionais. A cidade não é única nem possui uma única maneira de ser vivida, de ser experienciada. Nesse processo, memória e afetividade marcam a experiência na cidade e elaboram os sentidos construídos sobre ela. O cotidiano nesse cenário surge como o diferenciador que vai dar subjetividade à narrativa da cidade contemporânea, a partir das diferentes vivências e a partir de que locais essas vivências são construídas: “cada grupo se inscreve na fragmentação do mundo social de maneira criativa, requisitando cada vez mais novos instrumentos de registros” (Maia e Krapp, 2009).

Por etnopaísagem, portanto, queremos nos referir à necessidade de compreender o espaço dotado de fragmentos culturais particulares reveladores de uma identidade de grupo, que passam a se reunir em torno de traços culturais específicos, em torno de uma etnicidade comum, enfim. São paisagens, ou fragmentos de lugares, marcados por traços e narrativas culturais de uma determinada etnicidade. São paisagens étnicas transculturais negociando pertencimentos na cidade globalizada.

É preciso ainda afirmar que aceitamos a proposta de Martín-Barbero, ao colocar o olhar sobre as classes populares, dos excluídos, dos ‘diferentes e desconectados’, como prefere denominar Canclini (2005), como o grande desafio da agenda da Comunicação, sem, no entanto, ceder ao culto da periferia. O mencionado culto é explicado como sendo representado por “um passado mentirosamente idílico” e se referiria “a uma passividade que estaria na sua essência”, em contraposição à tentativa de ressaltar as formas criativas, mas não menos conflitantes, das brechas abertas por formas de resistência e diferença.

São nos espaços de sociabilização que a contemporaneidade da cidade é contada, fugindo das grandes narrativas dos ‘aparelhos de estado’ e realçando o componente local. Assim, vemos surgir diversos discursos sobre o espaço, sobre ‘o mesmo’, ou ‘o diferente’, os lugares escolhidos para serem mostrados, ou aqueles não-lugares, ou lugares de fora, marginais, porém cheios de narrativas e criações sobre o espaço fragmentado da cidade; são essas talvez novas narrativas que vêm desestabilizar a história conhecida da cidade, incorporando novos elementos que reelaboram sentidos. Se “os grandes sistemas ainda podem

se expressar, em processos mundializados das grandes indústrias da cultura”, estaríamos também “vivendo intensamente cumplicidades delicadas que criam laços afetivos poderosos, movimentando a cultura do local, da cidade, da nossa comunidade” (Maia e Krapp, 2009).

Tentar compreender o surgimento de etnopaisagens num contexto de fluxos cada vez mais urgentes é o nosso próximo desafio. Como se inscreve a praça Kantuta na narrativa contemporânea paulistana? Como podemos ler essa praça de encontro de migrantes/ moradores bolivianos/ paulistanos negociando suas identidades étnicas na cidade global? E como a cidade que cede esse espaço pode ser lida num contexto em que a cultura passa a ser solicitada como moeda discursiva, em que a criatividade e a diversidade passam a ser solicitadas dentro de um discurso de inovação e sintonia com a multiplicidade global?

A noção de redes sociais se inscreve como criadora de solidariedades fundamentais para subversão dos antigos meios de comunicação corporativos e presentes na questão da migração contemporânea. As redes solidificam laços, criam lugares de amizade, ambientes prósperos para a proliferação de novas narrativas: “as redes servem como ponto de abstração a partir de um sistema global” (1987). Seria uma tentativa de perceber formas plurais de construção de sentidos, afora os domínios das narrativas globalizantes. Milton Santos (2006) e a noção de “espaço banal, espaço de todas as pessoas” é tomada como idéia fundamental, já que “o espaço do acontecimento banal e marcante para os seus atores locais possui o que Santos denomina de ‘forças centrípetas’, causadoras de agregação e coesão são também os lugares onde escrevemos as nossas histórias de comunhão diárias” (p.191).

Esse parece ser o caminho para se compreender a migração africana para o Rio de Janeiro na atualidade. Se são refugiados, ou se vêm por conta própria, se chegam de navio ou pelo aeroporto, parecem questões importantes, mas que se diluem em meio a histórias de sofrimento e aposta. São pessoas que saem de contextos de guerra e privações e que ao chegar ao Rio, transformam-se em migrantes desejosos de emprego, laços e oportunidades, como todos os migrantes. Assim, a relação com a constituição de rede migratória parece confirmar o transito entre Angola/ Rio e Congo/Rio. E onde o Corredor da Central se estabelecia como o principal ponto de manutenção e renovação dessa rede.

Logo, novas e antigas formas de sociabilidade, onde a conversa, a fofoca, a coqueteria, elementos realçados por Simmel (2006) como componentes da interação social, vêm se misturar à política, à busca por trabalho e regularização de papéis, e não podem ser deixadas de fora do entendimento de como se dão as negociações entre migrar e pertencer a um novo local. Nada se dá fora dos contatos, das trocas de informação, seja desde o momento em que

se decide partir, seja para a reconstituição de uma nova cidadania, ainda que precária. E é no espaço, ou nas etnopaisagens, que esses laços se efetivam, na praça Kantuta ou no corredor da central. Ali, se dão as tentativas de res-significação desse lugar tido como outro, para transformá-lo em seu.

Capítulo 6 – A Praça Kantuta



Kantuta é o nome de uma flor que nasce no altiplano andino de cor vermelha, verde e amarela, as mesmas presentes na bandeira da Bolívia. O nome, portanto, foi escolhido por representar o país e, por conseguinte, a comunidade boliviana residente em São Paulo, de maneira que se possa unificar sem necessariamente fazer menção às diversidades étnicas e culturais que formam a Bolívia. Dessa maneira, a praça Kantuta quer convidar toda comunidade migrante estabelecida em São Paulo a freqüentar essa paisagem que passa a ser de todos os bolivianos, que representam 90% de seus freqüentadores, e de quem mais quiser visitar.

A praça Kantuta é administrada pela “Associação Gastronômica Cultural e Folclórica Boliviana Padre Bento”, e é sustentada pelos próprios feirantes. Antes dali a comunidade se reunia nas proximidades do bairro do Pari, em uma rua sem saída, nos arredores de outra praça, a Padre Bento. A música alta, a vinda de um número de pessoas cada vez maior, além dos problemas que passavam a causar esses encontros, como brigas e bebedeiras, fizeram com que os vizinhos formalizassem junto à prefeitura, o pedido de impedimento da realização dos encontros, através de um abaixo-assinado.

A intervenção de um político foi capital junto à prefeitura, levando os apelos da comunidade para encontrar um espaço próprio para esses encontros. “Não queremos que vocês não tenham mais onde se encontrar, mas queremos dar-lhes um espaço”, conta Dom

Carlos, presidente da associação cultural da Kantuta em depoimento em outubro de 2009. Esse relato chama a atenção para dois fatores: o primeiro revela o incômodo que a presença estrangeira e a manifestação de seus costumes e marcas culturais passam a causar na população local, a tensão entre os estabelecidos e os estrangeiros, ainda mais quando esse Outro carrega consigo marcas étnicas entremeadas por estereótipos e ignorâncias; o segundo é, quem sabe, mais otimista, uma vez que expressa um cuidado por parte da prefeitura da cidade à época, ao não fechar os olhos aos apelos e à necessidade de um espaço para a comunidade boliviana crescente em São Paulo.

Alguns estranhamentos já foram constatados na cidade, ainda que de forma circunstancial e localizada. Um deles foi a transferência dos bolivianos da Praça Padre Bento, no Pari, para um outro local, num bairro vizinho, o Canindé, no ano de 2002. Esse novo local foi denominado por esses imigrantes Praça Kantuta, nome de uma flor do altiplano. Essa praça se transforma todos os domingos num “pedaço” boliviano em São Paulo, pois nesse local é estabelecida uma multiplicidade de relações, sejam elas de ordem comercial, gastronômica, artística, de oferta de trabalho e de outros serviços, como corte de cabelo, fotografia, entre outros. (Silva, 2006, p. 10)

D. Carlos conta que vários passeios em uma van da prefeitura foram feitos pelas regiões da cidade onde se concentra a comunidade boliviana trabalhadora de oficinas de costura, nas regiões do Brás, Pari, Bom Retiro, em busca de lugares, até encontrarem esta praça, situada no bairro do Canindé, à altura das ruas Pedro Vicente, Carnot e das Olarias, região de trabalho durante a semana e erma durante o fim de semana. Lugar perfeito para não serem incomodados nem incomodarem a população local. Entre o esconderijo e a presença oficializada desde 2002, passa a existir a praça Kantuta, essa paisagem domingueira de bolivianos na cidade de São Paulo.

Bolivianos em São Paulo

Gostaríamos de contextualizar as principais características da presença boliviana na cidade de São Paulo, sem, no entanto, incorrer em tratados sobre a história daquele país. Nosso objetivo, nesse momento, é ressaltar alguns pontos que contextualizem o panorama dessa migração a fim de situar o leitor acerca dos principais temas que compõem o quadro histórico dessa relação. Entendemos que o detalhamento desse mérito demandaria digressão histórica já realizada por diversos autores, acessível em inúmeras modalidades de pesquisa, especialmente nos trabalhos do pesquisador Sidney A. Silva, 1997, 2005, 2006, por exemplo.

Não se trata de menosprezar o trabalho descritivo acerca da história que envolve a migração boliviana e brasileira, mas nos retermos na problemática lançada pela tese em sua elaboração e construção de pesquisa.

Assim, a migração boliviana para o Brasil remonta da década de 1950 com o incremento industrial brasileiro e a vida de estudantes para realizar intercâmbio nas universidades brasileiras. Depois desse período, a década de 1970 marca também a vinda de latino-americanos que buscavam fugir das ditaduras militares dos seus países, embora o Brasil também vivesse sob uma, e isso marca uma migração, em geral, de pessoas de nível escolar alto. Esse quadro, porém, passa a mudar a partir da década de 1980 com a mudança de perfil, de migração qualificada, de profissionais liberais em sua generalidade, para a convencional migração econômica, uma vez que passa a vir ao país um contingente de bolivianos com baixa escolaridade em busca de trabalho (Ver Silva, 1997; 2005; 2006).

O contexto boliviano que propicia essa onda migratória para o Brasil está relacionado a um conjunto de acontecimentos diversos situado, num primeiro movimento, no “esgotamento do campo e do avanço do minifúndio”, o que proporciona primeiro uma migração interna da zona rural para as cidades, e num segundo movimento, a segunda geração de migrantes, já urbanos, portanto, é que irá engrossar os índices de migração transnacional. Outro fator pode ser apontado pelo “Decreto Supremo 21.060, instituído em 1985 pelo governo de Paz Estenssoro, no qual milhares de mineiros e operários fabris, antes inamovíveis pela legislação laboral, foram despedidos e forçados a engrossar o trabalho informal boliviano”. Esse contexto se soma à decisão pessoal e familiar de migrar em busca de melhores condições de trabalho, ascensão econômica e pessoal.

O estudo de Arroyo Jiménez indica que três de cada dez lares da área metropolitana de La Paz participam do fenômeno de migração laboral transnacional, correspondente a uma em cada dez pessoas da mesma área geográfica, que também inclui a cidade de El Alto, principal receptora do êxodo rural na Bolívia e uma das principais cidades-origem dos trabalhadores migrantes em São Paulo. Com mais força a partir de 1985, a migração laboral transnacional foi aumentando e se tornou um fenômeno estrutural da sociedade boliviana atual. São, portanto, os trabalhadores informais aymara e quéchua que se tornam imigrantes clandestinos em São Paulo.⁹

⁹ Extraída de <http://www.eldiario.net/> : Arroyo Jiménez, Marcelo (coord.). **La migración internacional: una opción frente a la pobreza. Impacto socioeconómico de las remesas en el área metropolitana de La Paz.** La Paz: PIEB, 2009.

Além dessa característica peculiar ao país, a migração boliviana que se dirige a São Paulo não pode ser desassociada da migração coreana que se instala em período aproximado na cidade para trabalhar no setor têxtil. A maioria dos coreanos ou trabalha com importação de tecidos para o Brasil ou na manufatura de roupas através da instalação de oficinas de costura. Por sua vez, os coreanos foram os substitutos da comunidade judaica que primeiramente trabalhou nesse setor no bairro do Bom Retiro e regiões adjacentes, e que pouco a pouco passou a atuar em outras áreas, como o comércio ou nas profissões liberais, na medida em que se complexifica a relação entre ascensão econômica e educacional de seus descendentes. Logo, o setor têxtil em São Paulo passa a ser palco de gradual substituição de comunidades de migrantes por outras que se sucedem, da judaica à coreana, e atualmente, ainda que lentamente, da coreana à boliviana e paraguaia, tendo antes usado mão de obra de migrantes internos oriundos do Nordeste, como explica o pesquisador D. Borges:

Bolivianos, coreanos, judeus e brasileiros têm, ou já tiveram, importantes papéis na logística de produção, confecção e costura em São Paulo. Na década de 1940 e 1950, os judeus eram os vanguardistas do mercado de confecção e costura, tornando-se referências de produção de vestuário que abastecia, até então, a cidade de São Paulo. (...) Empregar a comunidade coreana que chegava ao Brasil na década de 1960 foi a saída encontrada pelos judeus para o seguimento necessário do mercado de confecção e costura de bairros como o Bom Retiro.

Dessa forma, estando à frente da produção da cidade, os coreanos empregavam outros coreanos e, principalmente, os nordestinos que para São Paulo se deslocavam nas décadas de 60 e 70. As condições impostas de trabalho e os salários pagos pelos coreanos aos nordestinos começaram a causar muitos problemas aos empregadores asiáticos. Salários abaixo do mínimo estipulado pela legislação trabalhista brasileira, carga horária diária que ultrapassava as 12 horas com rotineiros abusos de diversas ordens faziam com que os empregados, em muitos casos, se rebelassem contra seus patrões (ESPOLETTI, 1981 In Borges, 2010).

(...) Após esses acontecimentos, a coletividade coreana optou por empregar um novo grupo étnico que chegava a São Paulo: os bolivianos. Começa, dessa forma, a interação entre bolivianos e asiáticos na cidade de São Paulo, fazendo-os fisicamente vizinhos, economicamente interligados, mas social e culturalmente muito distantes. (Borges, 2010, p. 74)

Depois da costura, é o comércio, em geral de ambulantes que se concentram na região da Rua 25 de março, além do setor de serviços, com pequenos negócios que atendem à própria comunidade, para onde se voltam o restante dos migrantes bolivianos na cidade, como detalha Silva:

É importante ressaltar ainda que os oficinistas já estabelecidos na cidade procuram conjugar o trabalho da costura como outras atividades econômicas, como é o caso dos bares e restaurantes, serviço de telefonia e transporte, ou ainda a venda de produtos típicos. Esses são vendidos em pequenos negócios localizados nos bairros do Brás e do Pari, ou ainda nas feiras livres realizadas nos fins de semana, como é o caso da que acontece todos os domingos na Praça Kantuta. (Silva, 2006, p. 10)

Os bolivianos que chegam a São Paulo, em sua maioria, vêm do departamento de La Paz, Cochabamba e Santa Cruz de La Sierra, região urbana, portanto, e principalmente, da cidade-subúrbio El Alto, como enfatiza o pesquisador S. Souchaud: “temos que pensar essa migração em termos urbanos e não de um migrante que vem do meio rural, campesino, e é facilmente explorado pelos agentes da cidade”. As características dessa comunidade são expressivas, ainda que os números relativos a ela sejam oscilantes: a estimativa varia entre 100 a 150 mil bolivianos na cidade de São Paulo, entre regulares e indocumentados; a maioria não possui qualificação profissional e se concentra no setor de costura; exerce trabalho irregular, sem documentação legal; as condições de trabalho nas oficinas são extenuantes; há coincidência entre local de trabalho e de moradia, o que eleva o grau de insalubridade cotidiana, com altos índices de tuberculose, por exemplo, devido ao ambiente fechado (Fonte: CAMI). Como atesta a citação:

“Os números da migração Bolívia-São Paulo são confusos: o Consulado da Bolívia na cidade calcula entre 50 e 60 mil a cifra de indocumentados; a Pastoral do Imigrante afirma haver 70 mil na mesma situação, metade dos quais no bairro do Brás, tradicional acolhedor de imigrantes; o Centro de Estudos Migratórios (CEM) considera que existem entre 60 e 80 mil, dos quais 25% estão em situação irregular; o Ministério do Trabalho e Emprego, por sua vez, estima que o número varia entre 10 e 30 mil indocumentados; enquanto o Ministério Público calcula em 200 mil o total de imigrantes na capital paulista”¹⁰

¹⁰ Extraída de <http://www.eldiario.net/>

Seguramente, já se pode afirmar a existência de “uma rede de contratação e aliciamento de mão de obra” que alimenta o setor de costura, “pois aqueles que já estão na cidade estimulam a vinda de outros compatriotas, com promessas de que em São Paulo é possível ganhar muito dinheiro trabalhando como costureiro. Tais promessas são veiculadas também em rádio e jornal locais, em cidades como La Paz e Santa Cruz” (Silva, 2005, p. 19). Além das rádios, que propagam a migração para São Paulo como uma excelente oportunidade de trabalho, a vinda para São Paulo figura como uma possibilidade encantada não apenas pelas relações próximas entre as pessoas, pelo próprio funcionamento das redes, como através de meios de comunicação locais, ainda em solo boliviano.

No entanto, a realidade enfrentada pela comunidade que se concentra na atividade têxtil é dura e seus entraves já são bastante conhecidos, tanto por trabalhos de pesquisa, em que podemos citar os pesquisadores Sylvain Souchaud (Unicamp), Ricardo Nóbrega (IUPERJ), Danilo Borges (UCB) além do pioneiro no assunto, Sidney, A. da Silva (UFAM), entre outros, como também das matérias jornalísticas, responsáveis por dar visibilidade às péssimas condições de trabalho enfrentadas.

Assim é que a maioria das promessas feitas ao migrante antes mesmo de deixar a Bolívia se mostra irreal, revelando uma situação de endividamento, uma vez que muitos já chegam comprometidos com o empregador que paga o seu deslocamento da Bolívia até São Paulo, na maioria das vezes retendo o seu documento de identidade ou passaporte. Como dito antes, é muitas vezes no local de trabalho que se firmam as relações de sociabilidade, uma vez que é lá que também passam a residir.

Esta situação configura uma relação de dependência entre empregador e empregado, deixando este último em uma situação de vulnerabilidade, cuja superação irá depender de longas e exaustivas horas de trabalho na costura de peças de roupas, nas quais recebem, no máximo, dez por cento do valor por peça costurada. Assim, o regime de trabalho se baseia na capacidade de produção do trabalhador, pois “seu ‘salário’ dependerá de quantas peças ele for capaz de costurar durante o mês”, como explica Silva:

O preço pago por peça varia de acordo com a complexidade da roupa, não ultrapassando 10% do valor recebido pelo dono da oficina de costura. Se este recebe R\$1,00 por peça costurada, o costureiro receberá tão-somente 10 centavos pelo seu trabalho. Em geral o oficinista é um compatriota que trabalha para um coreano, dono da matéria prima e do produto final, vendido nas suas lojas da cidade. Nesse sentido, um trabalhador(a) aprendiz ganha em médias R\$150 reais. Depois que ele aprende o ofício, uma vez que grande parte deles não sabia costurar no lugar de origem, o ganho pode melhorar,

atingindo a medida de R\$ 350 reais, e nos meses de maior produção, que vão de agosto a dezembro, pode chegar a R\$500. (Silva, 2005, p. 20)

Esse quadro é revelador da posição que o Brasil passa a ocupar na América Latina, tanto econômico como político, confirmando-o como um destino de migração transnacional que atualiza o perfil migratório brasileiro. Outro aspecto que vale ser realçado é que passamos a vivenciar os mesmos problemas que nos acostumamos a ler sobre países europeus ou os Estados Unidos, onde a migração em busca de trabalho figura como um espaço de exploração de mão de obra barata e localizada em setores onde a população local passa a relegar aos imigrantes.

É necessário também assinalar que existe uma teia que alimenta a produção ilegal dessas oficinas de costura, cujas peças de roupas são comercializadas em lojas da região central da cidade como também passam a ser compradas e revendidas em grandes magazines. Veja-se a polêmica em torno da loja Marisa, onde se destaca também o envolvimento de outro grande varejista internacional, a C&A, por exemplo, como atestam as citações de duas reportagens sobre o tema:

As fotos que ilustram essa reportagem foram tiradas em fevereiro por fiscais em uma oficina que produzia roupas para as lojas Marisa. Por causa das irregularidades, a empresa foi autuada e a oficina fechada. O Ministério do Trabalho não sabe informar o atual paradeiro dos trabalhadores que estavam lá no momento da fiscalização. “As oficinas, fornecedoras tanto de grandes magazines como de lojas que de atacado, estão espalhadas pela cidade. Só chegamos até elas por meio de denúncias”, diz Bignami. “É a primeira vez que uma grande empresa de moda é punida por causa do trabalho escravo urbano”. Ele afirma que outras redes e lojas de shoppings estão sob investigação. A ideia das autoridades é pressionar as grandes empresas para fiscalizar seus fornecedores. “É o jeito mais eficiente de acabar com essa situação”, afirma Bignami. “Depois, partiremos para os menores”. Procurada por Marie Claire, a Marisa disse que “repudia relações de trabalho em condições degradantes”. Em nota, afirmou que “descredenciou imediatamente o fornecedor que fazia uso da oficina de confecção investigada”. Diz ainda que “realiza auditorias periódicas em seus fornecedores” e “reafirma que não endossa qualquer prática trabalhista irregular”. Revista Marie Claire – 19 de outubro de 2010

Apesar da iniciativa da Superintendência Regional do Trabalho e Emprego de São Paulo (SRTE/SP) de criar, em 2007, o Pacto Municipal Tripartite Contra a Fraude e a Precarização e pelo Emprego e Trabalho Decentes em São Paulo, a condição dos trabalhadores migrantes tem mudado pouco ou quase nada. A iniciativa, que também envolve as redes Riachuelo e Renner, se trava quando o assunto é responsabilizar o grande capital por questões trabalhistas “que já não lhe competem”. (Extraída de <http://www.eldiario.net/>)

Segundo S. Souchaud, em palestra durante evento realizado na PUC Rio, em outubro de 2010, esse quadro já mostra algumas mudanças, ainda que sutis, a partir do recrudescimento da vigilância por parte de órgãos ligados ao ministério do trabalho, e do governo estadual paulista, no intento de diminuir as disparidades entre preço vendido por peça e o pagamento aos trabalhadores das oficinas. Essa fiscalização visa também ao combate tanto das oficinas irregulares como das lojas que comprem mercadoria desses locais, a exemplo dos casos relatados acima. Essas atuações tendem a promover a regularização e humanização do trabalho migrante, que muitas vezes passa a ser denominado de similar à escravidão.

Outro quadro que indica uma relevante mudança, relatado pelo pesquisador, se dá na ascensão social entre os donos dos estabelecimentos, em que passa a haver uma gradual substituição da presença coreana pela de bolivianos e paraguaios como donos de oficinas, e não mais apenas como costureiros. Esse dado informa tanto sobre a elevação da condição econômica das duas comunidades, a coreana que se transfere para postos de comando ou propriedade ligado ao setor têxtil, ou até mesmo na mudança no setor de atuação, como da boliviana e paraguaia que deixa uma situação de submissão e confirma a manutenção e recrudescimento de uma rede de migração para a cidade de São Paulo, sustentada, por sua vez, por histórias de sucesso de compatriotas, parentes e amigos, que alimentam o desejo e a constante vinda para São Paulo.

Assim, para Souchaud, esse dado além de confirmar a cidade como o lugar que concentra o projeto de migração, demonstra que a decisão de mudar se baseia num projeto de ascensão social por parte do migrante, que, no caso dos bolivianos é “modesta, mas real”. O contexto econômico da sociedade brasileira também é gerador desse quadro, uma vez que a população autóctone passa a preferir atuar no setor terciário ao industrial e de confecção, o que cria nicho de mercado para mão de obra migrante não qualificada:

O desenvolvimento de uma imigração de mão de obra empobrecida, oriunda de um país vizinho em desenvolvimento, deve nos levar a pensar no papel que o Brasil estaria assumindo na geodinâmica das migrações internacionais regionais. Com efeito, ao mesmo tempo em que a imigração boliviana estaria apontando para uma renovação do dinamismo imigratório no Brasil, indicaria também mudanças na sociedade brasileira, ao tornar-se um destino novo no panorama das migrações Sul-Sul que determinam modalidades específicas de contatos entre duas sociedades, de saída e de destino. (Souchaud, 2010, p. 287)

Outro dado importante relatado pelo pesquisador que confirmaria a ascensão social que passa a vivenciar a comunidade migrante que atua no setor de costura, é a atuação dos bolivianos e paraguaios nas linhas de produção de confecção, onde passam tanto a desenhar e a comercializar as roupas, que são vendidas na feira da madrugada, situada no largo da Concórdia no centro da cidade, destinada a revenda das roupas para donos de lojas. Muitos deles, inclusive, fazem cursos de costura no Senac, buscando uma maior especialização e refinamento do trabalho de confecção.

Porém, ainda que o contexto da presença boliviana ligado às oficinas de costura esteja passando por lentas modificações, sua principal característica é o da exploração de mão de obra barata e desqualificada para o fomento de um setor de trabalho mal regulado e ainda pouco vigiado. O cotidiano das pessoas que trabalham nas oficinas de costura remonta a um tipo de exploração que não pode ser desassociado dos conflitos vivenciados logo após o fim do trabalho escravo no Brasil, em que muitos fazendeiros se julgavam possuidores da mão de obra do migrante italiano ou japonês, por exemplo, e repetindo os vícios e maus tratos do tipo de relação que marcou o senhor e o escravo. Assim, ainda que a comunidade rejeite a denominação de trabalho escravo, não podemos negligenciar as similitudes factuais vividas por esse contingente de trabalhadores desamparados, por estarem à margem da legalização documental e, em consequência, da legislação trabalhista. O Brasil inegavelmente está enquadrado num esquema que envolve migração, capital internacional e redes de exploração de trabalho transnacional.

Enclausurados durante a semana nas oficinas, pelas longas jornadas de trabalho para corresponder ao montante de peças exigido pelo oficinista, que por sua vez precisa atender ao acordado com as lojas compradoras, numa rotina onde as refeições bem como os intervalos são feitos dentro do mesmo ambiente onde moram e trabalham, resta apenas o domingo como dia livre em que os bolivianos podem sair e espairecer. Esses momentos são vividos em diversos pontos da cidade, e onde a Praça Kantuta se estabelece como principal. Lá se misturam sociabilidade de lazer e ainda de trabalho.

Hoje, a presença boliviana é um fato consolidado na cidade de São Paulo, seja pela manutenção do fluxo migratório ao longo da década de 1990, tornando-se o grupo mais numeroso entre os hispano-americanos que vivem na cidade, seja pelo fato de que novas famílias começaram a se formar em São Paulo, em geral de forma endogâmica. Outro elemento balizador desse processo migratório na cidade é a existência de várias organizações socioculturais criadas por eles nos últimos anos. Entre elas, destacam-se a Associação dos Residentes Bolivianos e o Círculo Boliviano, as mais antigas na cidade, a

Associação Interligas, que reúne times de futebol, as várias Fraternidades Folclóricas, a Associação Bolívia/Brasil, que defende os interesses dos oficinistas, a Associação Gastronômica Praça Kantuta, entre outras. (Silva, 2006, p. 11)

Domingo na Kantuta

De acordo com a linha de pensamento xamânico, nós criamos todas as doenças do nosso corpo. O corpo sempre está falando conosco, só precisamos parar para ouvi-lo. O cactus dos quatro ventos, como é conhecido no xamanismo, o Watchuma ou San Pedro, é o principal de muitas plantas mágicas usadas pelos xamãs andinos e uma de suas funções é de despertar poderes sobrenaturais do espírito. Durante o ritual, os participantes estão liberados da matéria e se iniciam num voo através das regiões cósmicas. A planta provoca uma grande visão, um esclarecimento das faculdades, um ligeiro adormecimento do corpo seguido de um estado de extrema tranquilidade, depois, uma separação, uma espécie de força visual, inclusive de todos os sentidos, a sensação telepática de se projetar através do tempo e da matéria. O uso das plantas expansoras da consciência é um dos componentes do universo xamânico dos índios, que incluem outras formas ritualísticas como o xamanismo do tambor, do maracá de fogo, das danças, dos oráculos.

É o que nos explica Inti Roman, há mais de 30 anos vivendo no Brasil, pertencente à nação Quechua, única informação que deixa revelar sobre sua ‘nacionalidade’, uma vez que os nomes, as fronteiras, os estados, são uma invenção branca, destinada a enquadrar, excluir, separar. O índio pertence à terra, à natureza, aos alimentos dados pela terra, pela pachamama. O índio não tem país de nascença, ele pode transitar pela terra, caminhar pelo mundo. Inti Roman nos conta isso embaixo de uma das primeiras tendas na entrada da feira da Kantuta, onde vende esculturas, pinturas e adereços com símbolos da cultura indígena andina. E onde oferece seu trabalho como xamã, na leitura das cartas do caminho sagrado e no uso dos chás das plantas expansoras da consciência.

E assim começa mais um passeio pela feira do domingo na Praça da Kantuta, no bairro do Canindé, descida na estação da Armênia, na linha azul do metro de São Paulo. Já na estação, é possível ver casais com filhos no colo, de mãos dadas, ou nos carrinhos, grupos de jovens com gel no cabelo e topete levantado, que vão se somando no trajeto pela Pedro Vicente, todos em direção à praça. O número de pessoas aumenta com a proximidade, até que se chega a um grande aglomerado de barracas.

Em seu centro, a praça abriga um parque para as crianças e um espaço onde havia jogos de futebol das diversas ligas criadas pela comunidade boliviana. Há também a sede da associação cultural da Kantuta, onde a diretoria se organiza na montagem do calendário de festas típicas, como o carnaval, as festas dedicadas às deidades andinas, para a celebração das colheitas, por exemplo, ou, a principal delas, dedicada a Nossa Senhora de Copacabana, padroeira da Bolívia. E é lá também onde os feirantes se organizam e se inscrevem para a montagem de suas barracas.

Há relatos em que se contam quarenta barraquinhas na feira. Outros noventa. Segundo o diretor da praça, Sr. Wilson Caparoles, são cerca de sessenta barracas. Mas já teria chegado a cento e vinte. A redução está ligada à feira da madrugada, onde muitos passaram a trabalhar na venda das roupas que confeccionam, de terças aos sábados, das duas da manhã às 6h. Ainda assim, seria difícil afirmar com precisão o número de tendas, uma vez que a cada nova visita à praça, é perceptível o aumento tanto no número de barracas ‘oficializadas’, como de pequenas tabuas montadas para o comércio de música, cartões telefônicos, *gadgets*, e que agora, adentram pelas ruas Pedro Vidente e Olarias, com lençóis estendidos no chão oferecendo desde brinquedos a utensílios de cozinha, tênis e roupas. A feira se expande, assim como as relações que explicam esse adensamento.



Segundo o senhor Wilson, os feirantes que se estendem para além dos cavaletes que demarcam o início e o fim da feira, na Rua das Olarias, não estariam inscritos na diretoria,

não contribuiriam com a taxa cobrada que daria conta da limpeza, segurança e manutenção das contas necessárias ao funcionamento da feira aos domingos. Ao contrário, essas pessoas, que, embora a maioria seja de bolivianos, também contam com brasileiros entre os comerciantes, e pagariam uma taxa aos moradores do prédio residencial vizinho à praça, que em troca estenderiam um cabo de alimentação de energia elétrica para ligarem seus aparelhos de som para a venda de CDs e DVDs pirateados.

Há alguns meses, esses comerciantes tiveram seus produtos apreendidos e suas presenças questionadas pela sub-prefeitura da Mooca, que administra a região em que a Kantuta está inscrita. Essa controvérsia suscita diversos debates e se liga a outros ligados à economia internacional, como o da comercialização de propriedade intelectual, no caso dos DVDs e CDs pirateados. Outro fator que deve ser ressaltado é a tensão que passa a existir entre locais, no caso dos moradores do edifício que parecem encontrar um meio de explorar uma situação avocando para si o direito sobre um território, uma rua, e entre a administração da praça, que passa a selecionar os que são legítimos comerciantes entre outros que não estariam inseridos em sua burocracia.



Assim é que se estendem ao longo das ruas que envolvem a praça uma “multiplicidade de relações”. De um lado, as barracas que servem pratos quentes, como o falso conejo, o timpu de cordeiro, fricase, paceño, costilla de cordeiro, pollo-dorado, chicharron e sopa de

maní. Pode-se ainda tomar os refrescos de maní, quinua, manzana além do moco chiche, que é servido junto a um pêssego desidratado dentro do copo de suco.

Se seguirmos pelo outro lado da praça, somos convidados a experimentar as saltenhas bolivianas, em pelo menos três barracas dedicadas a elas, um pastel assado recheado. Melhor se comidas de colher para não queimar-se com o caldo quente de *pollo* ou carne, que inevitavelmente escorrerá na primeira mordida. A saltenha é um lanche que deve ser comido antes do meio dia, um lanche matinal para os bolivianos. A seguir, ao longo da rua Pedro Vicente, antes dos ‘camelôs’ se espalharem, se encontram as barracas que abastecem a comunidade com ingredientes e produtos típicos dos Andes, para serem preparados no dia-dia. Esses produtos são trazidos frescos pelas pessoas que se dedicam à função de abastecer a comunidade com idas semanais a Bolívia, com as variadas ‘papas’, os diversos e coloridos tipos de milho, a Inca Cola, Pisco boliviano, chocolates, quinua, maca andina, entre outros. Não nos esqueçamos das tendas-padaria logo depois das barracas de saltenha, onde se pode provar o pão feito com pisco, por exemplo.



Esse é o principal atrativo das matérias jornalísticas sobre as iguarias bolivianas servidas na praça da Kantuta. Veículos de grande circulação focam a atenção para os lugares de passeio do fim de semana, como Veja São Paulo, Guia da Folha, Carta Capital, O Estado de S. Paulo, além de blogs, matérias de sites na Internet e vídeos no Youtube. Se as barracas de comidas e ingredientes típicos são as atrações dos guias que destacam a Kantuta como

ponto de turismo em São Paulo, que diversificaria ainda mais a vocação múltipla e cosmopolita da cidade, para a comunidade a praça Kantuta oferece além de comida, serviços.



As *peluquerías* concentram pessoas que vão cortar seus cabelos, filas de espera se formam do lado de fora da tenda armada. Barraquinhas vendem cartões telefônicos que burlam o tempo rápido dos cartões brasileiros e oferecem mais contato com os familiares. Cartões telefônicos ‘La Peruanita’ ou ‘Hola Andina’ são lançados para os freqüentadores da praça ao final das partidas de futebol. Há ainda as roupas feitas de lã de lhama, adereços, e, sobretudo, as barracas de venda de fotografia. As fotos foram tiradas durante as festas comemorativas da praça, e estão expostas à espera de seus donos. Assim, várias pessoas se dedicam à procura de seus momentos de lazer impressos nas fotografias.



Os serviços não são apenas os informais: a Aerosur, companhia aérea boliviana, possui uma tenda de vendas de passagens facilitadas aos freqüentadores. A Colgate, em parceria com a associação que dirige a praça, já montou um quiosque com dentistas e doação de material para higiene bucal. A Universidade de São Paulo, por intermédio da Faculdade de Relações Internacionais, vem mantendo uma parceria com a diretoria da associação ligada à praça, a fim de realizar pesquisas em torno da agregação da comunidade à cidade, principalmente na integração das crianças bolivianas nas escolas públicas¹¹. A Kantuta passa a ser centro de elaboração de contatos de diversas ordens pelos mais variados motivos.

Há sempre a presença de um radialista na praça, boliviano, responsável por conduzir o som, transmitir notícias do país e do calendário de festas que se realizarão. Em dado momento, o radialista cede espaço para o pastor que irá conduzir o culto evangélico. Os pastores também se espalham pela praça em busca de mais fiéis e é possível cruzar com eles durante a caminhada. Há também representantes de seitas, vestindo túnicas e barbas compridas, como Jonas Chu Chu Chu, que chama pessoas a participarem das reuniões da Associação Evangélica da Missão Israelita. Pretendem e dizem viver sob os preceitos do velho testamento, daí as vestimentas cobertas, e suas preocupações giram em torno do fim do mundo, ou o “triste final da humanidade”.

¹¹ O projeto pode ser conhecido pelo endereço: educarparaomundo.wordpress.com



E se começamos nossa descrição da praça com a mística dos Andes, não podemos deixar de mencionar a senhora Chola sentada no chão com um pequeno fogaréu e uma frigideira onde derrete folhas de alumínio que em seguida são jogadas dentro de um balde com água fria. De lá, o alumínio se transforma em escultura a partir da qual a senhora lerá o futuro por cinco reais. Muitas mulheres se aglomeram em volta da Chola que escutam com atenção, o compartilhar de histórias e dúvidas, a espera da sua vez para esclarecerem o presente e adiantarem o futuro, sobre seus *novios*, *trabajos y hijos*.

O final de um domingo na Kantuta é coroado com o aumento da presença de muitos atravessadores que chegaram ao longo do dia. Muitos carros parados na rua principal que conduz à praça, com cartazes anunciando trabalho nas oficinas de costura, escritos numa mistura de idiomas e onde oportunhol se afirma como língua oficial. Dali, muitos já saem empregados, negociam novos postos, trocam de oficina e auxiliam quem está chegando a São Paulo a procurar trabalho como costureiro. Para a comunidade boliviana em São Paulo, o lazer dura apenas um dia e o trabalho na costura se confirma como epicentro dessa reunião.



Kantuta como paisagem intercultural

Um dos mais debatidos conceitos que envolvem o tema da globalização é o de desterritorialização. Ele surge na esteira dos debates acerca da pós-modernidade, onde muitos fins foram alardeados: o da modernidade e daquilo que se havia fundamentado em seu período, como o fim do trabalho, das classes sociais, da democracia, da História, sem deixar de mencionar o decantado fim do Estado nação. Sem dúvida, vivenciamos um contexto de crise dos pilares que convencionaram o surgimento e força do Estado, e um dos movimentos que realçam essa percepção é o fenômeno migratório que se estabelece como um diacrítico da contemporaneidade.

Assim, a discussão gira em torno de binarismos assaz repetidos como o global e o local, isto é, entre uma ordem que desenraiza, ao separar o centro e a sede de ação, e a que reterritorializa, ao nível da localidade, e que remete à perda, ou à flexibilização da marcação de um único território, ou ainda, de uma suspensão da necessidade física de um lugar, uma vez que passamos a dialogar e a transitar em terrenos fluidos como da Internet, por exemplo. Assim, desterritorialização seria relacionada tanto à fragilidade das fronteiras, como à hibridização cultural que coloca em xeque a idéia de identidades fixas e essencialistas.

Porém, como nos alerta Haesbaert (2010), o debate em torno da desterritorialização pode vir seguido de um estranhamento apressado em relação à velocidade dos acontecimentos

presentes, e tendencioso a conclusões taxativas acerca da possibilidade de adaptação, recriação e até da força da permanência de algumas necessidades prementes e irrevogáveis na ordem da coletividade, como a relação entre espaço, sociedade e cultura: “sociedade e espaço social são dimensões gêmeas. Não há como definir o indivíduo, o grupo, a comunidade, a sociedade sem ao mesmo tempo inseri-los num determinado contexto geográfico ‘territorial’”(Haesbaert, 2010, p. 20).

Este alerta também foi dado por M. Santos (2006) ao colocar o cultural como fundamental às sociedades que por sua vez estaria conectado a uma ordem espacial. É o território que dá materialidade à geração de significados proporcionados pela cultura e pela interação. Ao mesmo tempo em que coloca o ‘lugar’ no centro do debate, Santos reivindica uma interação mediada pelos símbolos e pela ação comunicacional. Isto é, sem deixar de considerar as relações intersubjetivas envolvidas, e nesse momento recorre primeiro à Bakhtin para relembrar a sua equação: “o Eu-para-mim mesmo; o Outro-para mim; o Eu-para-o outro” (Santos, 2002, p. 213). Em seguida, cita Muniz Sodré para enfatizar que “a relação espacial, inapreeensível pelas estruturas clássicas de ação e de representação, é inteligível como um princípio de coexistência da diversidade e constitui uma garantia do exercício de possibilidades múltiplas de comunicação” (Muniz Sodré, 1988, p. 18 apud Santos, 2006, p.215).

Se a dimensão comunicacional é mediada por símbolos não se pode abdicar, por sua vez, do território onde a proximidade, a interação e a comunicação se realizam, como explica Santos, “a territorialidade é, igualmente, transindividualidade, e a compartimentação da interação humana no espaço” (p.214). Assim é que na tentativa de apreensão do conceito de território, chamamos a atenção para as três concepções apresentadas por Haesbaert (2010), a materialista, em que fatores como limites, distâncias, ou políticas são implicados; a perspectiva idealista, onde o território é analisado pelo seu aspecto relacional, ou como expressão. Nesta perspectiva, há a ênfase na sua dimensão simbólica, representativa, em que o pertencimento ao território implicaria a representação da identidade cultural, a afirmação de uma comunidade. O autor ainda destaca uma terceira visão, a integradora, em que as relações passam a ser geograficamente mediadas, numa articulação entre local e global. Ao invés de escolher uma única maneira de ler o conceito, o autor aponta para uma hibridização das três concepções acerca de território, “que se estende do mais concreto ao mais simbólico” marcada pela “descontinuidade e pela fragmentação” (2010, p. 338) e reclama uma nova conceituação, a multiterritorialidade:

O que entendemos por multiterritorialidade é, assim, antes de tudo, a forma dominante, contemporânea ou ‘pós-moderna’, da reterritorialização, a que muitos autores, equivocadamente, denominam de desterritorialização (idem).

Dessa forma, o tema da desterritorialização é complexo e acarreta muitas variáveis em seu debate, inclusive pela premissa da mitificação que esta afirmação parece estar envolta. Este é o tema do livro “O Mito da Desterritorialização” (2010), elaborado pelo professor R. Haesbaert, que esmiúça os detalhes envolvidos na relação entre o território e a sua relativização, pelo tráfego sobre diversas óticas, não apenas da Geografia, mas à luz dos principais campos que envolvem as ciências sociais. Este debate nos interessa na medida em que é comumente relacionado à migração, embora o próprio autor, ao contestar o anunciado fim do território, aponte os movimentos migratórios e de diáspora como exemplo de irrevogabilidade do espaço e da recriação deste, onde a reterritorialização surge aliada ao movimento de mudança, e alerta:

(...) diríamos que muitas vezes o discurso da desterritorialização se coloca como um discurso eurocêntrico ou “primeiro-mundista” (se é que ainda se pode falar em Primeiro Mundo), atento muito mais à realidade das elites efetivamente globalizadas e alheio à ebulição da diversidade de experiências e reconstruções do espaço em curso não só nas chamadas periferias do planeta como no interior das próprias metrópoles centrais. (2010, p. 32)

Sendo assim, é pela emergência da recriação do espaço, como lugar onde se estabelecem trocas interculturais no sentido tanto da reafirmação como da matização da identidade cultural que gostaríamos de pensar a praça Kantuta, em negociação com o espaço e com a sociedade na qual esta paisagem se inscreve. Ao mesmo tempo em que se oferece como materialização da expressão dos costumes, aromas, práticas, danças, festas, encontros, isto é, que se estabelece como uma etnopaisagem boliviana, também se afirma como um lugar de aparecimento de solidariedades, laços culturais e, por consequência, de identidade.

E também de política. As relações vivenciadas na praça não mais estão sendo guiadas pelo viés daquele Estado-nação, em que surge como marcador de uma matriz cultural para aqueles que migraram e carregam consigo uma mesma narrativa, ao mesmo tempo em que empreendem a negociação com um novo Estado e com uma nova cidade. A Kantuta se colocaria como uma paisagem *in-between*, não mais Cochabamba, La Paz ou Santa Cruz de La Sierra, mas também, tampouco São Paulo. A Kantuta negocia, dialoga?

No entanto, resta saber se a paisagem Kantuta se apresenta como repositório de uma identidade cultural étnica, e, por sua vez deve ser lida pela chave da diferença, ou da alteridade, ou se é porosa aos contatos interculturais, não apenas em relação a São Paulo, mas inclusive a outras comunidades migrantes: “o que é mais decisivo: a desigualdade social ou as diferenças culturais?” A pergunta lançada por Canclini é respondida pelo autor da seguinte forma: “na medida em que a desigualdade socioeconômica se lhes afigura imutável, alguns movimentos étnicos tendem a concentrar-se nas diferenças culturais ou até mesmo genéticas. (...) Quem supõe que sua maior fortaleza reside nas diferenças culturais tende a absolutizá-las” (2005, p. 57).

Nesse sentido, acatamos a sugestão de Santos, quando menciona a redescoberta da corporeidade como um dos efeitos da globalização, “o corpo como uma certeza materialmente sensível, diante de um universo difícil de apreender” (2002, p. 212), os lugares sendo os intermediários da relação entre indivíduo e mundo, justamente por ser relacional, “o território é também movimento, fluidez, interconexão” (Haesbaert, 2010, p. 82). É perceber a Kantuta como paisagem que conecta localidades, que vem lembrar a necessidade de trânsito e penetração com a cidade, no seu aspecto relacional, sensível, que reivindica uma experiência presencial tátil, que conecta passado, memória, etnicidade e história ao presente e ao futuro, a marca de uma localidade em negociação com um novo código.

Seria ler a praça como estratégia discursiva para de novo pertencerem, e assim, a cultura e a etnicidade como sedução? Conheça minha festa, minha comida, minha particularidade. Encante-se: “a uma maior globalidade, corresponde uma maior individualidade” (Santos, 2006, p. 213). Se toda relação de poder espacialmente mediada é também produtora de identidade, este seria o papel da cultura, e dos hibridismos, na (re)definição da territorialidade, no esgarçamento da concepção de mesmidade contida na acepção legal de território. Assim, ocorreria então uma redefinição do senso de pertencimento e de identidade, é uma nova ordem política associada ao cultural. “Não quero falar de trabalho escravo, não quero que nos vejam como vítimas. Eu quero falar de cultura. Quero falar de nossos costumes, de quem nós somos, quero que nos vejam, que nos conheçam”, sintetiza o depoimento de uma representante da comunidade boliviana.

Onde os fracos subsistem

“Nos tempos de hoje, a cidade grande é o espaço onde os fracos podem subsistir”

(Santos, 2006, p. 218)

A cidade buliçosa: é assim que Santos se refere à metrópole. Novamente, é onde se encontram as mais complexas formas de interação, num reflexo das múltiplas relações que são vividas numa grande cidade, como explanou Simmel. Onde mercado global e consumo local se entrecruzam com a diversidade dos modos de produção e fornecimento, de circulação de bens, capitais, informação, e modos de vida sugeridos pelas imagens massificadas. Onde também se combinam as mais perversas e seculares formas de exploração de pessoas é também onde se dá a possibilidade de superação e realização de desejos, de novos agenciamentos. Mais mobilidade e mais encontros. E mais reivindicações: “para milhões, o problema não é manter ‘campos sociais alternativos’, mas serem incluídos, chegar a se conectarem, sem que isto atrole sua diferença nem os condenem à desigualdade. Em suma, serem cidadãos em sentido intercultural” (Canclini, 2005, p. 66).

‘A vida mental’ foi irrevogavelmente tomada pela metrópole, que se estabelece no imaginário como o lugar onde os desejos se realizam, é para a cidade grande que as pessoas querem ir: “a anarquia atual da cidade grande lhe assegura um maior número de deslocamentos, enquanto a geração de relações interpessoais é ainda mais intensa” (Santos, 2006, p. 216). Para Santos, nas grandes cidades dos países em desenvolvimento, essa anarquia é ainda mais potencializada, graças às variáveis de renda, organização dos mercados, brechas legais, intercessões culturais, e, sobretudo, pelo “menor coeficiente de racionalidade na operação da máquina urbana”, onde cooperação e conflito se confirmam como a base da vida comum, como já havia sugerido R. E. Park. São relações que se acumulam, trocas simbólicas que se multiplicam.

As metrópoles se apresentam como lugares complexos, onde há uma profusão de vetores: “desde os que diretamente representam as lógicas hegemônicas, até os que a elas se opõem. Todos os capitais, todos os trabalhos, todas as técnicas e formas de organização podem aí se instalar, conviver, prosperar” (Santos, 2006, p. 218). Na América Latina, a metrópole que melhor representa essa anarquia misturada à complexidade contemporânea é São Paulo. Onde se combinam a racionalidade técnica, representados pela volatilidade e conexão dos mercados financeiros, do aprimoramento tecnológico, à diversificação dos itens

de consumo globalizado à profusão de mercados alternativos, onde a pirataria dos bens e de *gadgets* se espalha. Essa diversidade se estende também ao campo das relações, não só interpessoais mas também com São Paulo. E é diante dessa miscelânea que essa cidade se apresenta como palco de todos os trabalhos, e passa a atrair multidões de pessoas que apostam na possibilidade de crescimento e prosperidade.

Pode-se admitir que existem duas situações tipo em todas as grandes cidades. Há, de um lado, uma economia explicitamente globalizada, produzida *de cima*, e um setor produzido *de baixo*, que, nos países pobres, é um setor popular e, nos países ricos, inclui os setores desprivilegiados da sociedade, incluídos os imigrantes. Cada qual é responsável pela instalação, dentro das cidades, de divisões de trabalho típicas. Em todos os casos, a cidade é um grande sistema, produto de superposição de subsistemas diversos de cooperação, que criam outros tantos sistemas de solidariedade. Nas atuais condições de globalização, todos esses subcírculos ou subsistemas de solidariedade tendem a especializações que não têm a mesma natureza. Pode-se, também, dizer que há uma especialização de atividades por cima e uma especialização de atividades por baixo. Mas a primeira é rígida, dependente de normas implacáveis, de cuja obediência depende a sua eficácia. Diz-se destas normas que são complexas por causa do seu conteúdo científico e tecnológico e de sua busca de precisão no processo produtivo. Mas, também, pode-se dizer que, na economia mais pobre, as divisões do trabalho consideradas mais simples pelo discurso dominante, são, de fato, as mais complexas? (Santos, 2002, p. 219)

Assim é que Santos sugere que são os pobres os que efetivamente transformam e atuam na cidade, com seus tempos lentos. As elites, detentoras reais da mobilidade, pouco a vêm, uma vez que trafegam pelo viés do cosmopolitismo consumidor e rápido. As classes médias, por sua vez, estariam conectadas pela padronização da cultura de massas, muitas vezes mimetizando o consumo das elites. Logo, a reinvenção se dá pelos pobres que de fato atuam e ressignificam o espaço da cidade, criando novos sentidos entre o global e o local, pelo desejo de também consumir e, fundamentalmente, pertencer. Porém, não pelo caminho da mimetização, mas da hibridização dos signos.

Na cidade "luminosa", moderna, hoje, a "naturalidade" do objeto técnico cria uma mecânica rotineira, um sistema de gestos sem surpresa. Essa historicização da metafísica crava no organismo urbano áreas constituídas ao sabor da modernidade e que se justapõem, superpõem e contrapõem ao uso da cidade onde vivem os pobres, nas zonas urbanas 'opacas'. Estas são os espaços do aproximativo e da criatividade, opostos às zonas luminosas, espaços da exatidão. Os espaços inorgânicos é que são abertos, e os espaços regulares são fechados, racionalizados e racionalizadores. (Santos, 2006, p. 221)

O entrelaçamento entre economia formal e informal abre espaço para os mais diversos tipos de relação. Da improvisação à transgressão. Ao mesmo tempo em que as demandas de consumo do mercado formal acabam criando interdependências e alimentando improvisações que recorrem à exploração de pessoas e à formação de ilhas onde regras e leis são recriadas à margem da regularização formal. É o caso das oficinas de costura, onde trabalha majoritariamente a comunidade boliviana. Num intrincado de empresas, redes migratórias, costureiros, comércio, varejo que se retroalimenta e cresce. O estabelecimento desta relação marginal é a razão do sofrimento de pessoas desprotegidas e à margem dos direitos trabalhistas.

Essa desorganização reflete um tipo de filiação transnacional do trabalho das oficinas de costura, como comprovam as denúncias e autuações que envolvem oficinas e grandes redes que comercializam essas roupas, como a Marisa e a C&A, por exemplo. Essa situação não desperta ou retarda uma elaboração de políticas e ações efetivas, voltadas para o desmembramento dessa cadeia. As práticas contemporâneas de trabalho irregular e a relação com as redes migratórias revelam também, por parte do Estado, o desinteresse e ausência de formulação de uma política nacional para imigração. Este é um lado da questão que envolve a migração boliviana atual para São Paulo.

Porém, há outro. Há o caminho da negociação no sentido da transformação desse quadro, na tentativa de garantir direitos e abrir espaço para uma população que quer ser reconhecida. A recente anistia migratória por parte do governo brasileiro representa um movimento inclusivo por este que se declara como um país de migrantes. Outras reivindicações estão a caminho, como o direito ao voto. Eleger representantes para negociar com a instância governamental se afigura como passo importante para estabelecimento de laços decisivos na negociação do pertencimento local. A comunidade boliviana se organiza e forma gradualmente seus campos de batalha para se afirmar em solo brasileiro.

Em recente reunião realizada em novembro de 2010 na sede do CAMI (Centro de Apoio ao Migrante), onde se discutia a presença em evento da Cúpula do Mercosul, a maioria presente era de bolivianos, por ser a comunidade migrante mais numerosa de São Paulo, entre peruanos, equatorianos e chilenos. Na ocasião debateu-se também a entrega de uma carta de agradecimento ao presidente Lula, pela atuação julgada favorável aos migrantes. Esta satisfação não é completa, pois há mais negociações a serem feitas, mas é demonstrativa do estabelecimento de um contexto político favorável, pelo menos retoricamente.

Outro pleito é o da ‘cidadania universal’, como nos informa a Pastoral do Migrante, em que se reivindica a plena cidadania não vinculada unicamente a nacionalidades específicas. Ligada à Igreja Católica, dos padres escalabrianianos, de confirmada atuação histórica no acolhimento de migrantes, a Pastoral se confirma como um dos principais centros de debate e informação sobre as condições da realidade dos fluxos migratórios para o Brasil no presente. É na sede da Pastoral onde se realizam missas e festas ligadas a celebração da Nossa Senhora de Copacabana, padroeira da Bolívia. E é a partir da integração *cultural* que a pastoral se afirma: pela realização de festas, reuniões, assistência jurídica e psicológica aos migrantes.

A complexidade das divisões de trabalho vivenciadas no cotidiano das grandes cidades se realiza através das múltiplas relações que surgem a partir das combinações entre permanência e movimento, entre os mesmos, cidadãos legais, e os outros, estrangeiros que reconfiguram a paisagem da cidade global. Sem dúvida, essa vivência caracteriza a cidade de São Paulo, cuja experiência atual vem a ser novamente matizada pelo vetor da migração. A cidade que se confirma global, ainda que imersa em uma realidade de país em desenvolvimento, se revela como possuidora dos elementos explicitados por Santos acima, de relações sociais e econômicas complicadas e complexas. E desse contexto desigual, e quem sabe mesmo anárquico, surgem possibilidades de transgressão de uma lógica produtiva racionalizada, tal como nas grandes cidades do mundo desenvolvido. É a partir dessa realidade que novas combinações podem surgir, na contestação sensível das possibilidades advindas de uma multiplicidade intercultural. Segundo Santos, seriam os pobres, os de ritmo lento, que mais fixamente olham para o futuro:

Por serem "diferentes", os pobres abrem um debate novo, inédito, às vezes silencioso, às vezes ruidoso, com as populações e as coisas já presentes. É assim que eles reavaliam a tecnoesfera e a psicoesfera, encontrando novos usos e finalidades para objetos e técnicas e também novas articulações práticas e novas normas, na vida social e afetiva. Diante das redes técnicas e informacionais, pobres e migrantes são passivos, como todas as demais pessoas. É na esfera comunicacional que eles, diferentemente das classes ditas superiores, são fortemente ativos. (Santos, 2006, p. 221)

Se a cidade tudo transforma, se é no território onde se cruzam a esfera comunicacional e simbólica, a Kantuta, como etnopaisagem, congregaria elementos fundamentais para as negociações em torno dos debates que nela subjazem. Nas entrelinhas do passeio dominical se escamoteia questões que permeiam desde a relação economia-mercado-exploração à

migração-políticas-direitos-inclusões. A Kantuta se coloca como possibilidade de notoriedade à comunidade boliviana. Se de um lado a visibilidade “rejeitada” se inscreve pela chave da exploração de mão de obra e, conseqüentemente, pela vitimização, cuja leitura pode abrir espaço para reavivamento de estigmas e preconceitos étnicos, a notoriedade sugerida pela Kantuta abriria espaço pelo viés cultural, de uma etnicidade conectada ao exotismo e pela peculiaridade identitária. Assim, o estrangeiro se congrega à paisagem, tornando-se muito mais um convite, do que uma queixa.

Entre (in)visibilidades

É fácil chegar à Kantuta. Quando digitado seu nome no Google, as matérias sobre a praça se proliferam, principalmente aquelas que a apontam como possibilidade turística, como passeio. Assim, junto às descrições acerca dos sabores da comida vendida e das malhas de lhama, se acha ao fim do texto o *Box* contendo informações de *como chegar*. Indo de metrô é mais fácil. A quantidade de bolivianos aumenta à medida que se aproxima a parada Armênia. Se há dúvidas sobre que direção tomar para não errar a saída na Pedro Vicente, siga o fluxo de pessoas. A ida de táxi já revela alguma dificuldade. Nem todos conhecem a praça por seu nome. Talvez pela sua presença, a praça dos bolivianos. Um pouco mais afastado, mas já no bairro do Canindé, alguns paulistanos desconhecem as duas formas.

Uma das questões que merecem ser levantadas sobre a Kantuta é a respeito de que tipo de negociação a formação de uma etnopaisagem particular realiza, já que está voltada ao encontro de uma comunidade específica e onde 90% dos freqüentadores são bolivianos. Seria esse um diálogo entre pares? Assim, como uma praça escondida num bairro operário, portanto esvaziado de freqüentadores no fim de semana, poderia realizar um diálogo intercultural? Lembremos Simmel quando sublinha que a distância social se expressa na distância espacial. Logo, onde estaria o contato, a troca, necessário ao conflito seguido do enriquecimento? Essa dúvida parece povoar alguns depoimentos colhidos sobre a praça: “É um espaço que poderia ser mais bem aproveitado, na medida em que outros migrantes pudessem participar, fossem convidados a integrar à feira”. Essa alegação de um membro da comunidade, não freqüentador da praça, surge junto à acusação: “é um gueto”. Este questionamento surge não apenas sobre a praça, mas também à forma como se organiza a própria comunidade.

S. Silva (1997) levantou a hipótese de ‘enclave étnico’, pela forma como se organiza a comunidade boliviana em São Paulo. A dedicação ao ramo das confecções, a forma como se

organiza a rede de alimentação de mão de obra, estabelecida ainda na Bolívia, com forte caráter familiar, além de como se organizam as moradias, em determinados, e constantes, bairros da cidade, sugeririam para o autor, essa possibilidade.

No entanto, essa noção é discutida e rejeitada por outros autores, a partir do desmembramento deste conceito. Cymbalista e Xavier(2007), explicam que ‘enclave étnico’ referir-se-ia a uma “concentração de grupos específicos baseada em escolhas voluntárias, como o desejo de constituição de relações de vizinhança, manutenção de elementos de cultura ou religião, proximidade de equipamentos de comércio e serviço específicos, direito à manutenção da língua nativa” (p.121). Já o gueto, se caracteriza pelo confinamento forçado, ou das banlieues de Paris, por exemplo, os enclaves não são necessariamente elementos negativos nas cidades, “ao contrário, podem significar elementos de bem-estar para os grupos e de atratividade para as cidades” (p. 121).

O exemplo dado pelos autores para caracterizar os enclaves étnicos seriam as chinatowns ou little itales nas cidades americanas, por exemplo, onde podemos observar um destaque para uma relação cultural/ identitária, e citam a cidade de Toronto como exemplo de bem sucedidos enclaves, onde estes denotariam apenas a preferência “de se morar próximo a pessoas de origem semelhante”, por uma questão de escolha, ou seja, sem a premência na busca por proteção entre pares. Os autores alertam para a “forma negativa” de enclave étnico, ou excludente, e citam o exemplo dos bairros destinados aos brancos na África do Sul, no qual seus membros “congregam-se de modo a proteger e a intensificar o seu desenvolvimento econômico, social, políticos e/ou cultural” (Marcuse, 2004, p.25 apud Cymbalista e Xavier). Mesmo no seu formato negativo, o enclave parece se caracterizar fundamentalmente pela liberdade de escolha, pela conjugação de fatores que possibilitariam o desenvolvimento da comunidade, seja numa ordem econômica ou na cultural, ou ainda, na mescla das duas.

É com base nessa explanação que os autores rejeitam a idéia de um enclave étnico em relação à comunidade boliviana em São Paulo: “em nenhum ponto da cidade os bolivianos concentram-se a ponto de constituir um gueto, nem mesmo um enclave étnico de menores proporções”. E a explicação se conclui mais por exclusão do que por fundamentação: por viverem em bairros centrais e não em periferias, e “menos ainda em conjuntos habitacionais promovidos pelo poder público”, por possuírem baixas taxas de desemprego ou desocupação, ou por não se tratarem de refugiados ou *desplazados* por motivos políticos ou religiosos, ainda, tudo isso conjugado não os inscreveria na noção de gueto ou de banlieues.

Segundo os autores, “a inscrição territorial dos bolivianos em São Paulo parece desafiar também o padrão de distribuição territorial dos imigrantes na história da própria cidade”. Dessa forma, o contraste é realizado com o Bom Retiro dos judeus, e posteriormente dos coreanos, a Liberdade dos japoneses, bairros que segundo os autores, se assemelhariam “razoavelmente” aos enclaves étnicos da cidade de Toronto, uma vez que “foram ocupados por grupos específicos que passaram por grande ascensão social e que marcaram permanentemente seus espaços com a forte presença no espaço público”, desde o funcionamento de instituições culturais a equipamentos de comércio e serviços. E concluem: “tais elementos são fracamente presentes no que diz respeito à comunidade boliviana” (Cymbalista e Xavier, 2007, 122).

Tal definição é relevante, pois ao que parece, a dimensão da comunidade boliviana em São Paulo vem crescendo, encontrando-se atualmente em um limiar: de um passado de quase invisibilidade, pode em pouco tempo tornar-se um “problema” para a cidade. Conhecer melhor o padrão de inserção territorial dessa comunidade a partir de suas próprias especificidades – e não a partir das preconcebidas categorias internacionais ou procurando em vão a repetição do padrão histórico de imigração branca ou japonesa a São Paulo, que não se reproduz nos bolivianos recém-chegados – é um primeiro passo para a construção de uma interface adequada entre São Paulo e os bolivianos, interface essa ainda inexistente. (Cymbalista e Xavier, 2007, p. 122)

Outro autor que também não aceita a noção de enclave étnico em relação à comunidade boliviana é S. Souchaud, e explica:

A população imigrante boliviana adotou um padrão de inserção espacial “misto”: por um lado, os bolivianos são muito presentes nos bairros centrais, historicamente bairros operários, como Belém, Brás, Pari e Bom Retiro. Nesse aspecto, a migração boliviana assemelha-se à imigração européia ou asiática histórica e atual, sem que, no entanto, os bolivianos cheguem a conformar enclaves étnicos em lugar algum do centro. (Souchaud, 2010, p. 287)

A questão em torno dos bolivianos em São Paulo parece então trafegar entre dois pólos, o da invisibilidade dessa comunidade para o resto da sociedade paulistana, que é quebrada pelas denúncias e as notícias divulgadas na mídia sobre a exploração e analogia com o trabalho escravo nas oficinas de costura, e lentamente, pela reunião na praça Kantuta, que pouco a pouco consegue entrar para as notícias de forma positiva.

É interessante observar o comentário no relatório da CPI sobre trabalho escravo em 2005, citado no trabalho de Cymbalista e Xavier (2007): “os bolivianos entram rapidamente

em suas casas, vivem com as portas e janelas trancadas e não falam com os brasileiros”¹². Esse comportamento pode ser explicado pelas condições em que vive a comunidade, já explicitadas na sessão anterior: Trabalham e moram nas oficinas de costura, essa situação configura uma relação de dependência e vulnerabilidade em relação aos oficineiros, que ainda se apóiam na questão da clandestinidade como argumento de coação. A invisibilidade nesse contexto parece ser a melhor opção.

Em depoimento tomado na praça Kantuta, uma migrante comenta que a dificuldade de se relacionar com a população local é vencida pouco a pouco. Depois de lutar contra a vergonha de ser reconhecida na rua, como índia, outro fator inibidor é o desconhecimento e a fala correta do idioma português: “quando finalmente fui à padaria, tive coragem de falar sozinha e pedir, ‘pan’. Todos me olharam e eu voltei para casa”. Esta poderia ser uma situação vivenciada por qualquer imigrante em que o idioma não estivesse dominado. Porém, note-se que além da ausência de acentuação correta, há a marca étnica da qual os bolivianos não conseguem livrar-se. Silva chama atenção para a questão do preconceito enfrentado pelos bolivianos na cidade de São Paulo, e comenta:

Se a mobilidade econômica é possível mediante a combinação de estratégias já apontadas anteriormente, o mesmo não se pode dizer em relação ao reconhecimento social, pois esse depende da desconstrução da imagem negativa que foi se construindo ao longo dos anos 1990 sobre os bolivianos em São Paulo. Esses são associados com frequência ao trabalho escravo e ao tráfico de mão de obra para as oficinas de costura. Além dessa identificação negativa e que, às vezes, assume um *caráter acusativo*¹³, eles têm que lidar com outros preconceitos decorrentes do desconhecimento de grande parte dos brasileiros de suas raízes étnicas e culturais. Para esses, eles são vistos como pessoas descendentes de “índios”, “pobres” e de “pouca cultura” (Silva, 2006, p.10)

A própria transferência de local da Kantuta é um exemplo da intolerância em relação à crescente presença estrangeira em determinado espaço da cidade. A mencionada ‘identificação negativa’ não pode vir desassociada da questão da etnicidade como comenta Silva na citação acima. Que, por sua vez, também não pode estar desassociada do contexto histórico brasileiro e sua filiação eugenista no projeto de melhoramento racial da sociedade. Esta discussão foi realizada na segunda parte da tese e é preciso destacar dois pontos. O primeiro que desmerecia o elemento regional, mestiço, e o segundo, que elegia a etnicidade européia como preferencial na escolha do contingente migrante, barrando as etnias

¹² Fonte: Cymbalista e Xavier, 2007.

¹³ Grifo nosso

indesejadas. É importante novamente destacar que a imigração contemporânea para o Brasil é composta justamente dessas etnias indesejadas: latino-americanos, africanos e orientais, chineses e coreanos em sua maioria. Essas populações certamente terão de lidar, no seu cotidiano na negociação por pertencimento, com a herança deixada no senso comum a respeito da desvalorização da marca étnica a que estão inevitavelmente atrelados.

Diferentemente do que ocorre em Buenos Aires, por exemplo, onde o racismo em relação à comunidade boliviana ultrapassa a simples hostilidade e registra casos explícitos de violência e agressão¹⁴, a questão em São Paulo, embora venha se agravando, ainda mantém-se sob o viés do racismo velado. Talvez, até por uma das características da nossa sociedade, em que toda uma estratégia de estratificação e afastamento são lançados na relação com a alteridade. Há relatos de estudantes angolanos que dizem ser preteridos em estágios quando estes têm de lidar com a imagem, em TVs, ou no trato direto com o público. Sendo possível para estes estudantes vagas em estações de rádio e redações de jornal, por exemplo. Esse círculo vicioso se mantém ao longo dos tempos e confirma uma relação de maldades e sutilezas na relação entre a etnicidade e a sociedade brasileira.

Além do racismo “estético” a etnicidade, tanto a indígena como a africana, carrega consigo a grosseira ambivalência confirmada na história eurocêntrica da noção de incivilidade. A relação entre cultura e civilização, discutida na primeira parte da tese, é ilustrativa dessa polaridade insistente. As possibilidades de mudança existem. Na segunda parte, no debate sobre a Escola de Chicago, a marca étnica foi citada como um entrave à assimilação total dos grupos de migrantes na sociedade norte-americana. No entanto, o que há de original na abordagem daqueles teóricos, é o apontamento sobre como driblar o preconceito ao qual a etnia está vinculada: pela educação e pela ascensão econômica, sem esquecer de mencionar-se o caráter positivo com o qual a diversidade é encarada pela sociedade, sendo vista como fator de conflito, enriquecimento e complexificação das interações sociais.

A festa como tentativa de re-significação

Assim é que, um dos debates levantados por Silva (1997, 2006), acerca da busca por “reconhecimento social”, que nesta pesquisa é referida como negociação por pertencimento,

¹⁴ Sugerimos os trabalhos publicados da pesquisadora argentina Natalia Gavazzo para aprofundamento sobre o tema do preconceito sofrido pelos bolivianos na cidade de Buenos Aires.

se dá justamente pelo viés cultural, “mediante a recriação de uma prática cultural denominada de ‘Presterío’”. Assim, “a cada ano é escolhido um ‘preste’ (festeiro), que organiza a festa em louvor de algum santo da devoção popular, com predominância das devoções marianas. Desta forma, podemos dizer que é nesta ‘costura’ de estratégias que ambas as possibilidades de mobilidade são almejadas e podem ser concretizadas dentro do grupo de conacionais”. É através da “recriação de valores culturais”, proporcionada pelas festas que os bolivianos iniciam o processo de negociação, como mais um sintoma da centralidade que a cultura assume no contemporâneo.

Porém, Silva sublinha que as várias tentativas de mobilidade econômica não são acompanhadas necessariamente pela social e afirma que muitas vezes, à medida que ascensão econômica se implementa o afastamento da comunidade é uma consequência, como tentativa de também se afastar dos estigmas relacionados aos bolivianos: “o anonimato (...) pode ser também uma estratégia de mobilidade, uma forma de desvencilhar-se dos atributos negativos que são imputados ao seu grupo pela sociedade local” (p. 388). E destaca o sentimento de concorrência e ‘inveja’ que permeia a relação entre os costureiros, principalmente. Isso, acarreta desorganização e afastamento na comunidade: “as relações com o grupo de conacionais são limitadas, porque o compatriota, na verdade, é um concorrente em potencial, como é o caso típico dos costureiros, em que tal concorrências às vezes passa a ser exercida de forma desleal” (idem). As oficinas montadas por familiares corresponderiam, segundo o autor, a uma estratégia para burlar a concorrência e a deslealdade que marcariam as relações entre os bolivianos.

A questão central que se coloca em relação à mobilidade social é a de que o imigrante boliviano pode conseguir a tão sonhada mobilidade econômica, combinando estratégias familiares e capitalistas, porém a mobilidade social dificilmente, em razão dos estigmas atribuídos a ele e ao seu grupo pela sociedade brasileira, independente da classe social a que pertença. (...) Considerando que a mobilidade social não é alcançada fora do seu grupo, então o imigrante ‘rompe’ com o anonimato estratégico e volta-se para ele, onde alcançará o tão desejado reconhecimento social, através da recriação de valores culturais, como é o caso dos ‘presteríos’. Assim sendo, as relações de ‘paisanaje’ (entre compatriotas), de apadrinhamento, de parentesco e de compadrio que são estabelecidas no âmbito do trabalho, da vida familiar e da religião popular, são alguns dos valores que o imigrante não está disposto a negociar, uma vez que é através dos mesmos que se viabiliza a mobilidade econômica e social dentro do grupo de conacionais. (Silva, p. 390-391)

Como detalha Silva (2002), a cada ano um novo *preste* ou *pasante* (festeiro) é escolhido no grupo. Este será o encarregado de organizar a festa em louvor à Virgem de Copacabana e de Urkupiña, dividida em duas partes, uma sagrada e outra profana. Ao festeiro cabe dispor da maior parte dos recursos para organização da festa, que a cada ano terá que superar a anterior, criando um clima de competição e ostentação entre os compadres. A fartura na oferta da comida e principalmente da bebida são sinais demarcadores de prosperidade e re-significam o status dos escolhidos para organizar a festa: “após o ritual da passagem da festa, começa o trabalho nos novos *pasantes*, ou seja, conquistar a simpatia dos presentes para que estes os ajudem na realização da próxima festa da Virgem, a qual deverá ser melhor que a atual” (Silva, 2002, p. 8).

As festas de devoção da Virgem ocorrem na sede da Pastoral do Migrante e também são celebradas nos domingos da feira da Kantuta. O importante é observar a simbologia que os grupos responsáveis pela organização adquirem, e que extrapolam o momento e o lugar da celebração, uma vez que o prestígio do *pasante* permanecerá durante todo o ano até a chegada da próxima festa. A tradução de um costume pitoresco para São Paulo revela a combinação da manutenção das tradições locais associada às estratégias de mobilidade social, como explicado por Silva acima. O autor comenta que as festas vêm atraindo a atenção não só dos migrantes latinos como também de paulistanos, e inovações no cardápio vem sendo introduzidas, como o ‘churrasquinho’ e a ‘caipirinha’. No entanto, é internamente que os códigos da festa são compartilhados, e onde se elaboram as estratégias de re-significação social.

(...) Importa ressaltar que no contexto da migração e de possível estigmatização social, determinadas práticas culturais e devocionais tendem a se acentuar como sinais diacríticos para fins de construção identitária, em razão do novo significado que ali passam a expressar. Tal processo de sobrevalorização tende a influir poderosamente na dinâmica da permanência e re-significação dos elementos culturais envolvidos nas crenças religiosas dos bolivianos em São Paulo. (...) como uma ‘linguagem’, a comensalidade pode estar enfatizando diferenças sociais que se explicitariam não somente pelo apelo a um arsenal tradicional de significações, mas aos atos abundantes e ostensivos relativos à comida e, principalmente, à bebida. Nesse sentido, ela estaria remarcando identidades, bem como reafirmando tradições e elementos simbólicos de ‘longa duração’. (Silva, 2002, p.9)

Dessa forma, a festa assume uma gama de significados intrínsecos à comunidade responsáveis por negociar a imagem que determinado grupo terá perante a própria

comunidade. Esses significados, que consistem em repetir ou re-significar as tradições do lugar de origem, fogem aos olhos dos estrangeiros, e adquire o poder de dar status a um determinado representante. Essas festas são responsáveis por destacar pessoas na comunidade que levam seu prestígio para os espaços, e, assim, ganham força argumentativa interna. Essas complexificações intrincadas não são percebidas pelos transeuntes, nem pelos visitantes. Porém, quando contadas, são reveladores da complexa relação que a comunidade migrante passa a elaborar na cidade, com a cidade, e quem sabe, também pela cidade. Dão o peso da sua presença, da sua permanência, da sua quantidade, e da importância que passam gradualmente a exercer:

(...) tanto o espaço ou território escolhido como as práticas culturais nele investidas prescindem de pureza, autenticidade ou absoluta fidelidade às origens (reais ou míticas) do grupo; desde que preencham de modo eficiente seu papel narrativo e possibilitem a conquista de posições vantajosas no processo de negociação do poder simbólico. (ElHajji, 2003, p. 3)

De fato, como aponta Souchaud, as relações desenvolvidas na festa revelam o caminho para a reelaboração identitária não só dessa comunidade, mas também da sociedade brasileira, pelo menos, a metropolitana, cada vez mais diversa. O caminho de um diálogo intercultural e de uma negociação que passa a agregar mais elementos a cada momento. Mas antes, a cidade deve se permitir esse contato. É por isso que a Kantuta pode apresentar-se como um lugar de respiração, porque é o momento de encontro da comunidade, no seu dia de lazer, e onde a cultura passa a ser mobilizada também em função da re-significação e revisão dos preconceitos em relação ao ambiente local, com São Paulo. E onde os elementos estéticos, sensoriais, são chamados para dar àquela paisagem, a identidade da qual estão afastados. Porém, outras questões podem e devem ser levantadas, como sugere a citação a seguir:

Does the simple fact that a metropolitan area includes various ethnic populations mean that the resulting set of social interactions and urban culture produces a multicultural city? The answer clearly is that it does not. The multicultural city requires social inclusion and social interaction in both public and private realm. (...) Our understanding of the multicultural city must move beyond “multiethnic” to encompass the “multicultural cosmopolis” where there is connection with and respect for the cultural other (Sandercock, 2000).¹⁵

¹⁵ Será que o simples fato de que uma área metropolitana incluir várias populações étnicas significa que o conjunto resultante das interações sociais e da cultura urbana produz uma cidade multicultural? A resposta é claramente que não. A cidade multicultural exige a inclusão social e a interação social em ambos os espaços públicos e privados. (...) Nossa compreensão da cidade multicultural deve ir além "multiétnica para abranger o cosmopolis" multicultural onde há conexão com e respeito pelo outro cultural. (Tradução nossa)

Talvez, a questão a se formular seja a de como se combinam o entrelaçamento entre os mesmos e os de fora. Interculturalidade pressupõe contato, atrito e até mesmo conflito, no caminho para o entendimento, a troca. Espaços isolados e comunidades fechadas são exemplos de um multiculturalismo asséptico e apenas discursivamente democrático, ou zonas recortadas de diversidade operativamente separadas do centro hegemônico.

Como foi debatido na primeira parte da tese, tanto ‘comunidade’ como ‘sociedade’ operam por meio de identificações e semelhanças. Sejam construídas a partir de afetividades, como no caso da comunidade, sejam reunidas a partir de ‘afetividades artificiais’, como no caso da sociedade, porém, nenhuma das duas instâncias está preparada para lidar com diferenças, mudanças, tomadas como ameaças à harmonia e a constância que pressupõe o ordenamento de seus construtos imaginários. Ambos os conceitos atuam em termos de controle, segurança e proteção. No entanto, as duas formas operariam em torno de uma atuação que resulta em seleção, separação e exclusão. Pois como ressalta Bauman (2003), “toda unidade precisa ser construída”, e o acordo “artificialmente produzido é a única forma disponível de unidade” (p. 19).

Para N. Elias, são as interdependências que marcam as relações entre partícipes de uma comunidade, numa inter-relação entre ações individuais, grupais, afetivas, objetivas, em um mesmo espaço. Ao lançar a pergunta: “Quais são, em outras palavras, os aspectos comunitários específicos de uma comunidade?” o autor procura entender quais mecanismos incidem na criação e renovação dos laços comunitários:

As pessoas estabelecem relações quando negociam, trabalham, rezam ou se divertem juntas, essas relações podem ou não ser altamente especializadas e organizadas. (...) As interdependências que se estabelecem entre elas como criadoras de lares, nos quais dormem, comem e criam suas famílias, são especificamente comunitárias” (Elias, 2000, p.165).

A questão para Elias é ir além do entendimento do que forma e mantém laços entre pessoas de uma mesma comunidade, mas como são percebidas e permitidas intervenções estrangeiras entre esses grupos. Assim, o que o autor procurou entender na pesquisa de uma comunidade específica, “Winston Parva”, foi como se estabelecem hierarquias entre os que são antigos e os que chegam a uma comunidade, os que estão dentro e os que estão fora, isto é, como se negociam pertencimentos.

Além do compartilhamento de afinidades, os estabelecidos compartilham tradições. O conhecimento das tradições, ou melhor, a detenção do conhecimento das tradições de um lugar, revela e constrói um lugar de privilégio concedido a determinado grupo, revela o grau de conhecimento sobre os membros do grupo, garante a atribuição de valor às redes comunitárias. Outro compartilhamento se faz necessário para uma comunidade, o de seus tabus:

(...) o código de conduta mais sofisticado e o maior grau de autocontrole costumam associar-se a um grau mais elevado de disciplina, circunscrição, previdência e coesão grupal. Isso oferece recompensas na forma de status e poder, para contrabalançar a frustração das limitações impostas e da relativa perda da espontaneidade. Os tabus compartilhados e o comedimento característico reforçam os laços que unem a rede de melhores famílias. (Elias, 2000, p. 171)

Assim, para o autor, importa menos a tentativa de buscar um conceito de comunidade e mais entender como reconhecer os tipos de interdependências, estruturas e funções operados nessas relações. Esse entendimento é essencial, para Elias, na elucidação ou na clareza com que são identificados os problemas suscitados nas relações da comunidade, o que, dessa forma, ajudaria na percepção de como se baseiam as distinções de valor entre os membros, entre as famílias de uma comunidade.

O foco voltado para uma comunidade específica, utilizado na pesquisa de Elias, não invalida a abstração desse pensamento para lentes mais amplas. O que importa é perceber como se opera a construção de um “ideal de nós” e a conseqüente operação de exclusão de Outros, do outsider. O próprio Elias realiza em sua pesquisa a transferência dessas operações sobre as nações, por exemplo. Appadurai (2009), cita a necessidade de criação de um *ethnos* nacional operado pelos Estados na tentativa de criar a fábula de uma unidade, ou uma homogeneidade interna. Percebemos que essa tentativa se dá como uma prática constante, no sentido de criar hierarquias, fundamentar ordenamentos, na manutenção das tradições.

E quando estamos a pensar sobre uma sociedade cujo discurso identitário idealizado estrutura-se a partir da mistura e da mestiçagem? Vimos no quinto capítulo da tese que o mito do país aberto aos imigrantes cujo *ethnos* nacional se basearia no caldeamento cultural e étnico se revela como selecionador e racista no que tange aos imigrantes escolhidos para compor e reconfigurar a sociedade brasileira. Índios e negros eram etnicidades indesejadas a uma elite que gostaria de se ver européia e caucasiana.

Talvez, a mudança para a diversidade e a mistura se mostre num misto de ações. Desde políticas públicas e ações governamentais no sentido de apoiar manifestações e cessão

de espaços na cidade para novas expressões que se tornarão também partícipes de uma narrativa brasileira, até a ações educacionais no caminho de esclarecer e transformar em política a interculturalidade. E assim, a Praça da Kantuta, assim como outros espaços existentes para outras comunidades étnicas e migrantes, revela-se como uma resposta a este questionamento.

Sem dúvida, o próprio contexto de mudança, de diáspora, reelabora costumes, relativiza normas: “a diáspora navega nas mudanças descentralizadas das culturas nativas e nas tecno-hibridizações das culturas metropolitanas” (Canevacci, 2005, p. 164). A própria diáspora, portanto, como iniciadora de um novo começo, de uma nova mistura, uma vez que “oferece uma rica desordem seminal, em que cada conceito pode ser deglutido de acordo com os gostos de cada um e pode ser novamente fecundado. E disseminado” (idem). Assim, a interculturalidade deverá impor-se com o tempo, no ritmo particular dos contatos, nas reentrâncias de uma cultura em outra. Há que se ter abertura, há que se ter curiosidade. Há que se desprender de preconceitos e se nutrir de generoso interesse pelo Outro. Num movimento em busca da... ética?

Aliás, para a *Ética a Nicômaco*, de Aristóteles, esses sentimentos afetuosos devem-se tanto à própria pessoa quanto a outrem. Só os que têm para consigo uma disposição amistosa, afirma Aristóteles, são realmente capazes de amar aos outros, ao passo que os que não sentem afeição por si mesmos ‘não tem consciência solidária de suas próprias alegrias e tristezas. O corolário necessário de tratar o outro como a si mesmo é tratar a si mesmo como outro. (Eagleton, 2010, p. 33)

Capítulo 7 – O Corredor da Central



Neste capítulo, gostaríamos de apresentar o Corredor da Central, que se localizava no camelódromo em frente à Central do Brasil, no Rio de Janeiro. Trata-se de uma viela, entre muitas outras, situada no emaranhado de corredores do camelódromo, com uma peculiaridade: nos diversos *boxes* de salões de cortar cabelo ou fazer o penteado no estilo afro, com suas tranças e rastafáris inconfundíveis, concentravam-se migrantes africanos, entre angolanos e congoleses, em sua maioria. E era perto do final da semana, quintas e sextas-feiras, a partir das 16h, que aquele corredor, chamado pelos vizinhos brasileiros do camelódromo de ‘corredor dos angolanos’, se transformava num ponto de encontro entre migrantes africanos, “para conversar, para saber sobre trabalho, para comprar o AfricanCard, para encontrar os amigos”, como podem ser sintetizadas a maioria das falas colhidas ali.

Porém, esse caso de análise é marcado por uma fatalidade. Em 26 de abril de 2010, o camelódromo passou a não existir depois de um incêndio. Muitas pessoas perderam seus locais de trabalho, e conseqüentemente perderam suas fontes de renda, como também passou a não existir mais o principal ponto de encontro de migrantes vindos do continente africano.

Estes perderam não apenas o lugar em que renovavam laços, faziam novos contatos e negociavam vínculos, como também perderam a possibilidade de trabalho temporário, já que muitos passavam um tempo nos salões de cortar cabelo muitas vezes como aprendiz até que outra ocupação surgisse.

E o mais importante é que perderam o seu lugar de encontro e de troca de informação necessária aos primeiros passos numa nova localidade: “se um irmão chega hoje ao Rio, amanhã ele vem ao corredor” como afirmou J., refugiado congolês, há quase dois anos no Brasil. Ou ainda, como salienta o depoimento da pesquisadora Regina Petrus, a principal referência no trabalho com refugiados africanos no Rio, durante seminário realizado na PUC do Rio de Janeiro, em outubro de 2010: “O maior ponto de sociabilidade dos refugiados era na Central do Brasil (*no corredor*), mais até do que as igrejas”. Assim, esta se trata da análise de uma etnopaisagem póstuma, marcada por uma tragédia contingencial, sob investigação, e que deixou atônitos comerciantes e donos dos *boxes* do corredor. E que por sua vez, desfigura a paisagem que se estabelecia como nodal na sociabilidade de um grupo de migrantes na cidade.

Diante deste fato, decidimos prosseguir com a análise do que configurava um princípio de etnopaisagem em formação e que deixa de existir. Sabemos que no conceito de paisagem está pressuposto a sua permanência. Sabemos que uma das perguntas que se colocam para esta pesquisa é sobre a duração da possibilidade de se configurar como paisagem em relação aos lugares escolhidos para análise. Logo, como chamar de paisagem um lugar que já não existe mais? Assim, ao se tratar de um incêndio, de um acidente, decidimos que estaríamos nos referindo a uma paisagem borrada pelo acaso que, no entanto, não deveria perder sua relevância. Esta pesquisa considera que o Corredor da Central, ponto de encontro de migrantes africanos no Rio de Janeiro, prossegue, ainda que como registro, sendo uma etnopaisagem que atuou na negociação por pertencimentos.

Corredor de migrantes

Nesta sessão procuraremos caracterizar a migração africana para o Rio de Janeiro. De início, é necessário esclarecer sobre quais grupos migrantes estamos a nos referir. Primeiro, é preciso dizer que a escolha foi feita a partir do contato com a etnopaisagem em questão: o Corredor da Central. Talvez seja necessário expor a conjuntura que promoveu esse encontro, talvez até, revelador do quadro de invisibilidade que esses migrantes vivenciam. Interessante

é sublinhar que ambos os grupos de migrantes dessa pesquisa, bolivianos e africanos, lidam com in-visibilidades como característica fundamental.

Foi a partir do contato de uma das alunas bolsistas do PET, Bruna Fanti e Luana Baltazar, ambas filiadas a esta pesquisa, para entrevistar uma refugiada congoleza é que proporcionou o conhecimento desse lugar. Esta fonte já havia sido entrevistada por uma das alunas durante estágio na TV Record. Além do mais, a refugiada aguardava a participação no programa de TV, Domingo da Gente, cujo apresentador, Netinho, costuma entregar ou reformar casas para seus sorteados. A menção a este fato se justifica porque contradiz a necessidade de anonimato na condição de refugiado. A nossa fonte, P.¹⁶, ex-miss Congo, refugiada, moradora de Duque de Caxias, há seis anos no Rio de Janeiro, quer aparecer na TV e ganhar prêmios.

À época, buscávamos depoimentos de pessoas que caracterizassem a migração contemporânea para o Rio, para esta pesquisa e para o grupo de pesquisa Lacosa. O objetivo era criar um banco de dados para o desenvolvimento da pesquisa acerca das etnicidades que marcam a vivência global dos movimentos transnacionais e que influem na cultura local. Mapear a migração contemporânea para o Brasil traduz-se no entendimento das condições identitárias e interculturais da nossa sociedade.

E assim, foi que o Corredor surgiu para nós, como ponto de referência, para o encontro com a nossa fonte, que naquele período, trabalhava no ‘bar’ dentro do corredor, onde servia bebidas e comida congoleza, além de tocar a música local por meio de um pequeno aparelho de som preso à parede. Mais do que um ponto de referência, aquele lugar escondido em meio a outros corredores no camelódromo em frente à Central do Brasil, se revelava uma rica paisagem de sociabilidade e encontro. Foi quase como casualidade que se deu o conhecimento do que viria se transformar em uma etnopaisagem desta pesquisa, referido por P., nossa entrevistada, como Corredor dos “Angolanos”.

Era esta a nomenclatura utilizada nessa pesquisa, até o encontro com a pesquisadora Regina Petrus. Ela nos advertiu que a referência “Corredor dos Angolanos” não seria utilizada pela comunidade, que, ao contrário, seria até rechaçada por eles. A razão para isso se dá porque a expressão estaria envolta por estigmas, embora a nossa experiência seja de escutar sempre a menção ao “corredor dos angolanos” tanto como referência para encontrá-los, como

¹⁶ Os refugiados serão referidos pelas iniciais do seu nome, uma vez que possuem o direito à proteção e ao anonimato. Os nomes citados nesta pesquisa não possuem o estatuto de refugiado e concederam autorização à autora.

até entre eles mesmos. Decidimos acatar a mudança de nomenclatura, sem, no entanto, deixar de explicitar os detalhes e sutilezas que compõem o trato com nossa paisagem em questão.

Por sua vez, o debate em torno do nome é revelador das sensibilidades que envolvem a presença dessa comunidade na cidade. A comunidade angolana, concentrada na periferia do Rio, com forte presença no complexo de favelas da Maré, foi apontada, em algumas matérias veiculadas na mídia local, como vinculada ao treinamento de pessoas para o tráfico de drogas, uma vez que vêm de um contexto de guerra, onde muitos guardariam e estariam repassando seus conhecimentos no lidar com armas de fogo. A associação ao tráfico de drogas transformou-se em um estigma com o qual a comunidade de angolanos moradores dos subúrbios da cidade lida em seus cotidianos. E parece contaminar a mera referência a uma nacionalidade. Para alguns, angolano passa a ser sinônimo de traficante ou de colaborador com o tráfico no Rio de Janeiro.

A migração angolana para o Brasil figura como a principal entre africanos, iniciada na década de 70 e recrudesce na de 90 com a intensificação da guerra civil. E foi ela que abriu as portas para a vinda de novos grupos, de outros países, porque se constituiu uma rede, em que circulam informações sobre a presença de africanos no Rio. Este fato nos chama a atenção para o entendimento de como se configura a rede migratória e sua importância na construção de fluxos de pessoas. Assim, entender a migração africana para o Rio passa pelo entendimento do contexto peculiar daquele país.

Novamente, salientamos que a análise parte do Corredor da Central como um dos principais pontos de encontro de migrantes angolanos e congoleses no Rio de Janeiro. Antes, porém, é necessário esclarecer-se por que se elegeu a expressão “migração africana” escolhida nesta pesquisa. Nas tardes em que passamos no corredor, conversamos com migrante do Quênia, estudante de intercâmbio do curso de arquitetura em uma universidade privada, dois liberianos, que sabiam poucas palavras em português, e com o médico residente de cardiologia, natural de Moçambique e que ia ao corredor para a compra do African Card, cartão telefônico para ligações internacionais, que promete mais tempo de duração das chamadas. É claro que essas nacionalidades são minoria em comparação com a quantidade de angolanos e congoleses. Porém, acreditamos que o caminho para a denominação em referência ao continente africano, seria uma saída contra o da polarização entre duas nacionalidades. Assim, queremos nos referir ao Corredor da Central como uma etnopaisagem onde se desenvolviam sociabilidades entre migrantes africanos, de diversas origens, por múltiplos motivos.

Eis por que a migração africana para o Rio deve ser estruturada em dois eixos: o primeiro, a partir da vinda e constituição da comunidade mais numerosa e representativa na cidade: a angolana. O segundo, a partir do estabelecimento de redes migratórias, as quais propiciam a vinda de outros fluxos de africanos, dentre eles o segundo principal, o de congoleses, por exemplo, e onde o corredor se constituía como um dos principais pontos de encontro para migrantes africanos recém-chegados ao Rio.

A leitura que propomos neste momento da pesquisa, acerca da etnopaisagem em questão, é que ela se configurava como sendo um dos lugares nodais de troca de informação e suporte do fluxo de migrantes africanos para a cidade. Ali se encontravam angolanos vivendo há mais de 20 anos no Brasil: alguns donos de boxes de salão de beleza ou como do “fiteiro”¹⁷ com saída para a rua. Havia também refugiados congoleses, que se dividiam entre apenas freqüentadores e aprendizes de cabeleireiros. Além de outros migrantes, que se dirigiam ao corredor em busca de algum tipo de familiaridade.

Assim, alertamos para que o foco em torno dessa contextualização se dá a partir dos freqüentadores do Corredor da Central, e que marca, por sua vez, a recente migração para o Rio: primeiro os angolanos, como estruturadores de fluxo, depois os congoleses, o segundo grupo mais numeroso de migrantes.

Dessa maneira, a principal comunidade migrante para o Rio de Janeiro ainda é composta de angolanos, seguida por congoleses.¹⁸ Há um entrelaçamento entre essas duas comunidades, de ordem cultural, histórica, geográfica e lingüística, uma vez que a região onde se encontra a República de Angola “pertencia ao Reino do Congo, surgido por volta de 1400. Mais tarde destacou-se deste, ao sul, o Reino do Ndongo, habitado pela etnia *kimbundu* e seu rei tinha o título de *Ngola*, daí a origem do nome do país. Essa região passou a ser chamada pelos portugueses pelo termo *aportuguesado de Angola*”, explica Francalino, 2009. O fundamental é que são as redes sociais que alimentam a manutenção de um fluxo migratório de africanos para o Brasil, sustentado também, pela vinculação histórica entre o país e aquele continente, cuja presença negra se dá desde os primórdios, embora de forma negativa, com a vinda forçada de escravos:

¹⁷ “Fiteiro” é uma expressão coloquial de Pernambuco que descreve um local de venda de produtos diversos. Desde bebidas, lanches, materiais de limpeza e higiene, a até material de costura, ou utensílios domésticos. Foi a melhor maneira de descrever o *Box* mais antigo do corredor, desde 1993, de Seu Samuel, angolano, há 35 anos no Brasil.

¹⁸ Segundo o NEPO (2008), no Rio de Janeiro, a primeira comunidade de refugiados é de nacionalidade angolana, seguida dos congoleses e em terceiro lugar os colombianos. Já em São Paulo, por exemplo, permanecem os angolanos em primeiro, seguido de iraquianos, congoleses em terceiro e colombianos em quarto.

Grande parte dos escravos trazidos para o Brasil tem como origem a costa ocidental da África, região onde está localizada atualmente a República de Angola. (...) Embora a presença angolana date da época colonial, não a consideraremos como fluxo migratório, já que tratou-se na verdade de um intenso e cruel sequestro coletivo que se processou durante séculos, onde não existia a figura do migrante por decisão própria. É necessário assinalar este passado histórico como elemento importante para se compreender a aproximação cultural e a afinidade entre os povos do Brasil e de Angola, já que o escravismo teve grande impacto na formação da população brasileira. Além disso, uma presença cultural como a língua portuguesa integra aspectos que efetivamente fazem parte da vida e do passado colonial de ambos os povos. (Francalino, 2009, p. 28)

A afinidade entre Brasil e Angola assinala a manutenção de um fluxo migratório que não foi interrompido com o fim da guerra civil. E pode ser explicativo da vinda de migrantes congoleses, pela proximidade geográfica entre os dois países, pelo idioma falado, o Lingala, pelos grupos étnicos em comum e simplesmente pela circulação de informação sobre a existência de co-nacionais no Brasil. Era comum encontrarmos no corredor pessoas que possuíam, ou diziam possuir, dupla nacionalidade, anglo-congolesa, como no caso de P. M. que havia conseguido comprar um *Box* de salão no corredor, onde trabalha a sua mulher, congolesa, N. K., 23 anos, há oito meses no Rio sem falar português.

Não podemos deixar de mencionar que a inscrição da presença recente de migrantes africanos seja, em muitos casos, pelo estatuto de refugiados. Como iremos detalhar a seguir, o grande afluxo de angolanos para o Rio se dá no contexto da guerra civil daquele país, em que muitos vieram ao Brasil em busca de refúgio. Atualmente, com o fim da guerra civil angolana e a gradual reestruturação dessa sociedade, são os congoleses, os quais vivem hoje um contexto de intensa guerra, além de outras nacionalidades, que mais buscam refúgio no Rio¹⁹.

Do ponto de vista teórico, muito se tem discutido sobre a diferenciação do que seja migrante refugiado do voluntário. Para alguns²⁰, o refúgio pode ser explicado como uma das modalidades de migração internacional, onde avulta a questão da migração forçada como distinção fundamental. Os requisitos para o reconhecimento do refugiado são os riscos ou efetiva perseguição por motivos de raça, religião, nacionalidade, grupo social e opiniões políticas. Ou ainda, segundo a Declaração de Cartagena, datada de 1984, “pessoas que tenham fugido dos seus países porque sua vida, segurança ou liberdade tenham sido ameaçadas pela

¹⁹ Fonte: Nepo (2008)

²⁰ Ver BAENINGER, R. População Refugiada. Notas das condições de vida: Famílias em São Paulo e Rio de Janeiro, NEPO, 2008.

violência generalizada, pela agressão a estrangeiros, conflitos internos, violação maciça aos direitos humanos” (Nepo, 2008).

Como marco internacional, a “definição jurídica de refugiado” data do fim da Segunda Guerra Mundial, traduzida na “Convenção de 1951 relativa ao Estatuto do Refugiado”. O Brasil foi o primeiro país do Cone Sul a convencionar a lei de refúgio ainda em 1951. Também foi o primeiro país da América Latina a sancionar uma Lei Nacional do Refúgio, e em 1998, cria o Comitê Nacional para os Refugiados (CONARE), vinculado ao Ministério da Justiça. Ainda assim, é preciso salientar que a convenção brasileira à lei de refúgio de 51 reconhecia apenas os refugiados europeus, não se estendendo a outras origens. Os primeiros angolanos, vindos na década de 70, que vieram para o Brasil, não foram considerados como refugiados, por exemplo.

Diante da diversidade de pessoas que freqüentam o corredor, entre refugiados reconhecidos e os que têm o pedido negado, decidimos nos associar ao sentido ampliado de refugiado utilizado pelos pesquisadores R. Petrus e J. F. Francalino, que assim explicam a utilização do termo, “em sentido ampliado e considerando situações bastante diversificadas dos imigrantes aqui referidos: refugiados com o estatuto, solicitantes de refúgio que aguardam o julgamento do pedido, ex-refugiados, pessoas que solicitaram refúgio mas tiveram o pedido negado (...)”. As pessoas que encontramos no corredor, salvo estudantes de intercâmbio no Rio, se enquadravam nas situações descritas pelos autores.

Angolanos no Rio de Janeiro

A migração angolana para o Brasil se inicia de forma significativa no período de 1970, quando Angola se torna independente de Portugal. Este fato marca uma migração elitizada, composta de uma maioria de brancos e mestiços, “oriundos de classes sociais bem colocadas em Angola. (...) levando consigo as riquezas que acumulou naquele país e se fixando posteriormente em Portugal ou vindo para o Brasil. Este movimento migratório apresentou a particularidade de ter recebido apoio por parte das autoridades no Brasil e em Portugal” (Francalino, 2009, p. 29).

O Segundo momento dessa migração, segundo Francalino, situa-se na década de 80, e está relacionado ao comércio informal e intercâmbio de estudantes para as universidades brasileiras, o autor sublinha ainda que esse período marca a vinda do grupo étnico denominado de *bakongos*, que comporiam os mais antigos e numerosos do Rio de Janeiro. O

terceiro período é o de maior intensidade, na década de 1990, e é marcado pelo recrudesimento dos conflitos em Angola, em sua maioria, as pessoas vêm em busca de refúgio.

Na década de 1990 teremos uma imigração com outras características. Neste momento trata-se de imigrantes cujo perfil é na sua maioria de jovens pertencentes às classes menos favorecidas de Angola como demonstrado no trabalho de Regina Petrus (2005), que identificou estes jovens como oriundos de bairros pobres sem nenhuma infraestrutura, os chamados *musseques*. Eram do sexo masculino, negros e situavam-se na faixa etária de 18 a 29 anos e possuíam, em geral, nível de escolaridade equivalente ao 1º grau. Migravam sozinhos e, na maior parte dos casos, tinham como referência, pelo menos no caso do Rio de Janeiro, outros jovens com os quais mantinham relações de amizade e/ou vizinhança em Luanda. (Francalino, 2009, p. 29)

A imigração de angolanos para o Brasil intensificou-se após as eleições de 1992. (...) o não reconhecimento do resultado que deu a vitória ao MPLA provocou o reinício da Guerra Civil, obrigando a população do campo — onde se dá a maior parte dos combates — a fugir para as cidades, principalmente para a capital Luanda, de onde muitos tentam emigrar para o Brasil. (idem, p. 30)

O autor menciona ainda outros fatores que propiciaram a vinda de angolanos para o Brasil durante esse período, como o fato de a embaixada brasileira ter sido uma das poucas que não teria fechado as portas para os angolanos, além da existência de um vôo direto entre Rio e Luanda, em que a maioria chega com o visto de turista. O quarto fluxo migratório está situado na década de 2000, com algumas diferenças: a volta de angolanos para o país, a partir da reestruturação que se inicia com o fim dos conflitos, e a conseqüente redução da vinda para o Brasil.

Permeando o contexto gerado pela guerra, principal razão da emigração angolana, o autor sublinha ainda a prática da ‘mukunza’, ou o comércio informal realizado em mercados e feiras de Angola, e que alimentaria o fluxo de pessoas para comprar produtos no Brasil e revendê-los em seu país. A mukunza seria ainda a responsável pela manutenção da rede social da migração angolana e em sua manutenção nos dias de hoje, pós-conflitos civis: “atualmente, o comércio informal entre o Brasil e Angola não se organiza da mesma forma como ocorria em meados da década de 1990 e início dos anos 2000, no entanto, só poderemos entender a imigração angolana para o Rio de Janeiro se a relacionarmos ao comércio informal estabelecido entre os dois países e as redes por ele estabelecidas” (Francalino, 2009, p. 58).

A familiaridade do idioma, o estabelecimento de comunidades de angolanos em diversos bairros dos subúrbios cariocas, e a manutenção de um fluxo de viajantes interessados em comprar material para abastecer seus comércios em Angola, são os fatores que podem ser

destacados para a compreensão do reabastecimento de uma rede migratória entre Angola e Brasil. Além do mais, existe toda uma familiaridade em termos simbólicos, em que os produtos culturais massivos produzidos no Brasil e exportados para Angola atuam como um componente a mais na alimentação dessa migração: as telenovelas aproximam pessoas e passam àqueles migrantes, sensação de familiaridade e de apreensão da cultura brasileira. Assim é que “Roque Santeiro” passa a dar nome à principal feira de comércio em Angola, ou que a praia de Copacabana passa a colorir o sonho de migração do senhor F. N., há vinte anos no Rio, ou M. N., angolano, há um ano no Rio, que conta que antes de vir já conhecia a cidade, pela televisão.

Migração angolana como estruturadora de uma rede

A emigração de angolanos de Luanda para o Rio de Janeiro não resultou simplesmente na chegada de milhares de pessoas vindas de um país para outro, mas na constituição de redes, até certo ponto complexas, pela variedade e formas como se distribuem no Rio de Janeiro. Este processo migratório produziu redes de fluxos materiais e imateriais entre Angola e Brasil, além da construção de referenciais simbólicos, como atividades políticas, culturais, esportivas, entre outras. Além disso, originou uma rede migratória que posteriormente alimentou a vinda de outros imigrantes que não necessariamente vieram empurrados diretamente pela guerra, mas as redes sociais estimularam outras relações dentro do processo migratório que não se traduzem apenas numa migração propriamente dita, mas respondem por outras dinâmicas, como por exemplo, a circulação de pessoas que realizam o comércio informal e outras que vêm, sobretudo, em busca de formação educacional e profissional. (Francalino, 2009, p. 32)

Como explicado acima, é pelo estabelecimento de redes que mais se caracteriza a migração angolana para o Rio atualmente. As redes migratórias desempenham um papel fundamental, seja no momento da migração, ou na decisão de migrar, seja para contribuir no processo de reterritorialização do migrante no novo lugar. Na maioria dos fluxos migratórios estão presentes as redes que direcionam, moldam e acolhem o migrante. As redes sociais são responsáveis por fornecer segurança, reconhecimento, solidariedade e informação, transitam, dessa forma, de uma ordem simbólica a uma material, proporcionando informação ou acolhimento temporário, na ajuda para procura por moradia ou trabalho²¹.

²¹ Para o aprofundamento sobre redes migratórias sugerimos o artigo de Saquet e Mondardo(2008) A Construção de Territórios na migração por meio de redes de relações sociais; ou ainda RAMELLA, F. Por um uso fuerte del concepto de red em los estudios migratorios, 1995.

É através do estabelecimento das redes migratórias que o autor J.H. Francalino vai apresentar a discussão em torno da migração angolana para o Rio de Janeiro, em sua dissertação de mestrado. O estabelecimento das redes também está presente na tese de doutorado da pesquisadora Regina Petrus, desta vez centrada na migração congoleza para a cidade²². Para Francalino, são as redes sociais construídas pela comunidade angolana no processo de reterritorialização no Rio que permitiram e justificam a permanência ainda hoje do fluxo de pessoas de Angola. E que, em nossa opinião, intersecciona-se com o recente fluxo congolês.

Essa impressão é fundamentada pelos depoimentos colhidos durante as idas ao corredor. Quando perguntávamos por que tinham escolhido o Brasil, a primeira resposta é pelo conhecimento de uma comunidade negra africana na cidade. De todos os nossos entrevistados, nenhum deles havia chegado de navio, ou não teriam prévio conhecimento para onde estavam indo. Ao contrário, a chegada se dava de avião. Às vezes diretamente no aeroporto internacional do Rio de Janeiro. Outros chegaram a Assunção, no Paraguai, depois foram de ônibus para Curitiba. A presença em Curitiba é relatada como uma experiência de preconceito e a decisão de vir para o Rio pela possibilidade de se misturar à população local. Tanto a partir da presença de outros congolezes e angolanos, como pela própria presença negra, que em Curitiba, assim como em São Paulo, é escassa.

A migração congoleza para o Brasil se explica pelo contexto de decadência e guerra que estão submetidos nos últimos anos. As notícias sobre genocídios, estupro em massa, são abundantes nos jornais. Dizem respeito a um histórico de dominação e exploração compartilhado pelos dois países: Congo Brazzaville e a República Democrática do Congo²³. Embora contem com especificidades históricas, ambos são marcados por um passado colonial de exploração pelas metrópoles européias, a França e a Bélgica, e após a independência, por ditaduras opressivas e violentas, detonadoras de conflitos locais e autorização de nova forma de exploração estrangeira, dessa vez, das riquezas naturais que compõem o território. O interesse estrangeiro permanece atraído pela exploração da agricultura e, sobretudo, das riquezas minerais, onde o diamante figura como um dos principais itens.

Assim é que a maioria dos congolezes que chega ao Brasil vem em busca de refúgio, onde alguns conseguem o estatuto de refugiado. Os que conseguem, receberão durante um

²² É preciso salientar que o conhecimento sobre tema deste trabalho é através de conversas e da apresentação da pesquisadora em Seminário mencionado na PUC do Rio, em outubro de 2010.

²³ Para o detalhamento histórico dos dois países, recomendo a leitura do artigo “A República Democrática do Congo – RDC” do professor titular da Universidade de São Paulo, Kabengele Munanga, 2006.

ano o auxílio de menos de um salário mínimo concedido pelo governo brasileiro via Cáritas, instituição ligada à igreja Católica e responsável pelo recebimento e encaminhamento dos casos de refúgio ao Ministério da Justiça. A análise da concessão ou recusa do estatuto de refugiado é feita por uma equipe constituída pela Cáritas, composta por assistentes sociais e advogados.

As razões de recusa da condição de refugiados são variadas. Advêm das histórias desencontradas que contam, ou por não se enquadrarem nas exigências do que qualificaria um refugiado, risco de vida por posicionamento político ou perseguição no país de origem, por exemplo. Ainda, porque chegaram de avião com destino escolhido e dinheiro para compra e planejamento da viagem, o que não indicaria uma situação de fuga, como no caso do desembarque do porão de um navio, imaginário ligado à condição de urgência. Por estarem de posse de todos os seus documentos, por serem viajantes freqüentes, etc., ou por serem considerados simplesmente como migrantes econômicos, e dessa forma, estariam ligados à realização de comércio através de redes migratórias.

Não é o objetivo desta tese aprofundar-se na discussão da formação de redes migratórias, tema que sem dúvida também está ligado à migração boliviana, por exemplo, cuja manutenção de uma rede de troca de informação e aliciamento caracteriza a constante vinda de bolivianos para São Paulo. Gostaríamos apenas de sublinhar que as redes estabelecidas primeiramente pelo fluxo angolano, acabam por estruturar também a vinda de outros africanos para o Brasil, como no caso dos congoleses. E, ainda, pensar a constituição de redes é pensar também uma nova forma de elaborar o espaço na contemporaneidade. Na medida em que o movimento, a migração, se estabelece como um aspecto fundamental para a compreensão da atualidade, a discussão das redes ligada ao processo de reterritorialização parece inevitável:

Talvez seja esta a grande novidade da nossa experiência espaço-temporal dita pós-moderna, onde controlar o espaço indispensável à nossa reprodução social não significa (apenas) controlar e definir ‘fronteiras’, mas, sobretudo, viver em redes, onde nossas próprias identificações e referências espaço-simbólicas são feitas não apenas no enraizamento e na (sempre relativa) estabilidade, mas na própria mobilidade – uma parcela expressiva da humanidade identifica-se no e com o espaço em movimento, podemos dizer: Assim, *territorializar-se significa também, hoje, construir e/ ou controlar fluxos /redes e criar referenciais simbólicos num espaço em movimento, no e pelo movimento.* (Haesbaert, 2010, p. 280)

Sejam reconhecidos como refugiados ou não, tanto angolanos estabelecidos ou em trânsito, como os congoleses em busca de refúgio ou ligados a redes migratórias, o fato é que o movimento passa a caracterizar a forma de vida de muitos grupos de pessoas na contemporaneidade. Os motivos que caracterizam essas migrações podem ser únicos e incontestáveis: guerras e privações onde o movimento, a fuga, se conjuga como forma de luta pela vida. Podem ser situações de privação devido à pobreza, ou à falta de perspectiva, onde a qualificação de migrante econômico se confirma como nomenclatura associada aos encadeamentos clássicos na forma de perceber as migrações, ou aqueles chamados de *push and pull*, por exemplo. O fato é que *no e pelo movimento* é que devemos conceber como sendo mais uma possibilidade de se estar no mundo. Ainda que o movimento esteja acompanhado pela busca de estabilidade, de um paradeiro. E quando a busca se torna o sentido?

Fim de tarde no Corredor



Bokola Baende-Afeu, ou Roberto, congolês, da República Democrática do Congo, da etnia bantu, há dois anos no Rio. Chegou de avião, como a maioria que conversamos no corredor. E, assim como na maior parte, direto para o Rio. Com exceção de dois depoimentos que relataram o trajeto via Paraguai, ida de ônibus para Curitiba e em seguida, outro ônibus

para o Rio. As conversas tidas no corredor nos dizem que as rotas de migração raramente são aleatórias, e quando se parte sozinho, ou sem ao menos um contato prévio de uma pessoa que os espera no destino, tem-se o conhecimento de um depoimento bem sucedido que funciona como uma aposta, ou um estímulo. Nos dois casos, os contatos são realizados via Internet, por e-mail, e principalmente, por telefone.

Já se sabe que no Rio de Janeiro há muitos africanos, que se tem menos preconceito do que em São Paulo, por exemplo, que já há caminhos entreabertos e possibilidades dentro de uma comunidade crescente. Roberto mora no bairro de Rio Comprido nos fundos da casa de um senhor que lhe aluga um quarto e o deixa fazer o seu trabalho nos fundos da casa. Seu trabalho consiste em fazer fogo e usar um tonel para defumar peixe e vender, assim como fazia na província de ‘Equateur’ no Congo. Seu desejo é trabalhar em uma fazenda, plantando, colhendo, fazendo o trabalho do campo. Não gosta da cidade, da correria da cidade, e o campo lhe lembraria a sua vida de antes de partir.

Roberto conta muitas histórias. Do rei que existe em cada setor, que seria o similar a um bairro, na sua cidade. “Veja bem, existe o presidente, o governador, mas isso tudo é política. Mas existe o rei. É ele quem manda. O governador se não escuta o rei, ele pode morrer. E esse rei é substituído por um filho que ele deve ter”, numa monarquia culturalmente estabelecida, que guarda os costumes, os afazeres, as permissões daquele setor. É ao rei que se deve pedir permissão para ir ao ‘mato’, atrás de ouro e diamantes, fartos no Congo. “Está vendo aquela poça d’água ali, senhora? Na minha terra, é como se eu estivesse vendo ouro. Passei muito tempo no mato pegando e vendendo diamantes. Vendia para um judeu que tinha a permissão do rei. Em troca, ele levava café, açúcar e tecidos para o rei. E comprava nossos diamantes”.

No Congo a pesca ainda é artesanal, “não existem barcos de pesca como aqui, e lá eu talvez nem estivesse ainda vivo, porque não existe remédio para minha doença como aqui”. A doença de Seu Roberto é pressão alta. Ele se trata pelo SUS, Sistema Único de Saúde, ao qual é grato e satisfeito. S. Souchaud comenta da mesma satisfação no caso dos bolivianos em relação ao SUS. Seu Roberto possuía uma documentação temporária, trâmite possibilitado pela nova lei de anistia de 2009. Sai de casa com a cópia dessa permissão, a original guarda em casa. Naquele dia ele estava com a original ali, pois vinha da Polícia Federal, onde aviara providências para obter a carteira de trabalho, CPF e identidade.

Não pensa em sair do Brasil. Gosta do povo, gosta dos costumes e já era torcedor do Flamengo desde quando morava no Congo. Ia ao Corredor comer no bar de P., conversar em

Lingala, saber de informações, encontrar conhecidos e comprar o cartão telefônico que usa para ligar para o Congo. Tem 46 anos. Seu Roberto é um homem simpático, sorridente e saudoso da mulher e dos filhos que não sabe quando nem se um dia irá rever, porque não quer voltar para o Congo, e ainda não sabe se terá meios de reuni-los aqui. “Mas a saudade, senhora, a saudade não sai”.

As histórias pessoais ouvidas nas tardes do Corredor da Central não se repetem. Possuem semelhanças: muitos deixaram para trás a família, a mulher e os filhos. A maioria explica a migração pela insatisfação com as condições do país, aliada à falta de perspectiva. Muitos relatam casos de violência, de assassinatos. Outros, porque querem melhorar de vida. Alguns gostariam de ir para a Europa. Sabem das dificuldades existentes na Espanha, em Portugal, na França. Desistiram? Não se sabe. Estão agora sujeitos à ação do tempo, dos laços que irão formar, dos vínculos que irão construir.

Os contatos com a família deixada são feitos por telefone, em sua maioria. Existe o uso da Internet, mas é limitado. No caso dos congoleses, a preferência pelo telefone se explica pela precariedade no acesso aos computadores. Já para os angolanos, a Internet é um meio de manter contato com familiares e amigos que ficaram. Outro motivo colhido com certa frequência foi o da insatisfação com a situação política do país de origem. Foi o caso do angolano Moisés, há um ano no Rio. Diz que não voltará a Angola enquanto o presidente atual estiver governando o seu país.

Já o refugiado J., há pouco mais de um ano no Rio, recebeu o estatuto devido ao seu envolvimento político no Congo RDC. Pediu proteção no Brasil e encontrou. J. mantém sua atuação política no Corredor, busca filiados para sua causa. Diz pertencer a um partido que deseja a revolução do Congo, o Apareco (Alliance des Patriotes pour la Refondation du Congo)²⁴ com sede na França e filiação de vários congoleses espalhados por diversos países. No segundo encontro com seu Roberto, por exemplo, a sua fala politizada e preocupada com o futuro do seu país, era influenciada pela adesão à Apareco. J. de fala firme e postura séria, busca trabalho no Brasil, reclama do valor do auxílio dado pela sua condição de refugiado, e espera ir para França, ampliar sua atuação política.

O Corredor da Central é composto por *boxes* seguidos de salões de cabeleireiro. O bar de P., estava esvaziado depois que ela e o marido se desentenderam com outros do Corredor. Há ainda o refugiado congolês que não gosta de dar o nome. Ele leva uma caixa de isopor com comidas típicas do seu país para os encontros que começam no fim da tarde e vão até o

²⁴ <http://www.aparecordc.org/forum/portal.php?sid=917ad538b5bd7dc6f33d640e5f4b8d2f>

início da noite. A cerveja é vendida na barraca do seu Samuel, o mais antigo dali, que chegou como refugiado angolano, casado com uma congolesa.

O corte de cabelo, portanto, não era a função principal das idas daqueles migrantes ao Corredor. Há também o interesse na compra do African Card para as ligações para a família e amigos. Ainda assim, os motivos pragmáticos que explicariam a ida àquele lugar se perdem na trama de simbologias, subjetividades, que se fortificam no espaço, no território, como mediador de um processo de recuperação de um passado comum e da projeção de um futuro desejado. Percebemos o Corredor da Central como representante de uma forma mais primordial de encontro e sociabilidade. Do encontro que à primeira vista se perde na trivialidade da conversa, da bebida, da celebração da vida pelo prazer do estar junto. *Placet Futile*, como reivindica Maffesoli, ou “a estética enquanto momentos vividos em comum, enquanto situações em que se exprime o tempo imóvel e o prazer do instante eterno (...), nessa perspectiva, as diversas relações sociais, valem pelo *que são*” (1996, P. 61).

Estamos também pensando aqui na “sociabilidade como forma lúdica de sociação”, na explanação de Simmel (2006, p. 65), que percebe no estar junto uma forma primeira de organização social, ainda sem finalidades específicas, onde “nada se deve buscar além da satisfação desse instante” (p. 66). É importante ressaltar a diferença concebida por Simmel entre ‘sociabilidade’ e ‘sociação’. A segunda, contudo, já envolta em propósitos, em objetivos, ou melhor, em comprometimentos. “A sociação é, portanto, a forma na qual os indivíduos, em razão dos seus interesses, se desenvolvem conjuntamente em direção a uma unidade no seio da qual esses interesses se realizam”. Que interesses? Simmel abre a possibilidade de que esses vínculos podem ser construídos através de inúmeros motivos, “sejam eles sensoriais, ideais, momentâneos, duradouros, conscientes, inconscientes, casuais ou teleológicos, formam a base da sociedade humana” (p. 61).

Longe de serem esvaziados de significado, os encontros são potências a serem desenvolvidas, imprevisíveis são suas conseqüências. É assim que percebemos o Corredor, como o nó de um intrincado de relações impossíveis de serem apreendidas na sua totalidade. A totalidade nesses casos é o encontro como finalidade única, “vividos *ut sit*” (Maffesoli, 1996, p. 61). Desses encontros, resultam sementes que alimentam a rede migratória que liga Angola, Congo e Brasil. Que emoldura o processo de reterritorialização intrínseco a qualquer movimento de mudança e pertencimento.

O imperativo desses encontros é o vínculo sensorial e subjetivo, ainda que sejam partes de uma rede onde se estabelecem fluxos informais de comércio, de um movimento de

importação e exportação precário e vulnerável aos humores das fiscalizações alfandegárias, ou que sejam momentos de construção de uma rede de solidariedades entre refugiados reconhecidos ou aqueles em busca de reconhecimento:

Referimo-nos(...) à dimensão espacio-subjetiva que implicaria alguma correspondência entre panos da subjetividade do grupo e certas composições formais e espaciais incrustadas na sua memória coletiva. Como, também, apoiamo-nos em teses relativas à idéia de pregnância da memória espacial do grupo e à possibilidade de transmissão intergeracional de seu *habitus* sócio-espacial. (ElHajji, 2003, p. 2)

O Corredor da Central recupera, como etnpaisagem, uma memória comum, de uma narrativa idealizada, talvez um novo Reino do Kongo. É onde se fala uma mesma língua, o Lingala, e onde as etnias, bantu, ou bakongo, por exemplo, guardam mais semelhanças ou proximidades do que as fronteiras imaginadas pelas arbitrariedades das divisões baseadas em acordos hierárquicos e interesses efêmeros, como explorações de pessoas ou riquezas naturais.

Comprar o African Card, conversar com os amigos e compartilhar experiências, aprender a cortar cabelo, tentar encontrar um trabalho, beber, comer, tornar-se- iam, na verdade, “processos mnemônicos coletivos” que, por sua vez, “seriam acionados e desencadeados por signos espaciais externos que transformam gestos anódinos (como visitar um monumento ou caminhar pela praça) em atos simbólicos passíveis de reconstituir a experiência ritualística existencial do grupo de origem, enriquecê-la e religar as gerações presentes e futuras às antepassadas” (ElHajji, 2003, p. 3).



E assim, “fica sugerido aqui, que a sociabilidade é também a forma lúdica das forças éticas da sociedade concreta” (Simmel, 2006, p. 77). Talvez seja este o momento de questionarmos as relações ou implicações com a sociedade na qual esta etnopaisagem se incrusta. Que relações ou diálogos são possíveis entre migrantes africanos que se encontravam num dos corredores do camelódromo em frente à Central do Brasil com a cidade do Rio de Janeiro? Há possibilidade para o exercício da interculturalidade, para a extrapolação daquelas vielas?

Entre o estigma e a segregação: o “devir negro”



“O confinamento na terra de exílio foi capaz de transformar um grupo, cujo único laço era a ancestralidade africana, em comunidade” (Rolnik, 1989)

A referência acima diz respeito aos laços de solidariedade e autopreservação desenvolvidos pelos negros da senzala, retirado do artigo intitulado, “Territórios Negros nas Cidades Brasileiras (etnicidade e cidade em São Paulo e Rio de Janeiro)”. O trabalho discute os espaços aos quais a população negra brasileira foi segregada nas duas principais cidades do país, desde os tempos da escravidão: “é perfeitamente plausível falar-se em segregação racial, discriminação e dominação branca nessas sociedades: a história do Rio e de São Paulo é marcada pela marginalização e estigmatização do território negro” (1989, p. 2).

A tese defendida no artigo é de que estes espaços de segregação seriam reveladores da forma de racismo praticado na sociedade brasileira, e demonstraria que não existe aleatoriedade na forma de ocupação, ou melhor, na maneira com que esta população foi sendo afastada do centro e das zonas elitizadas à medida que as duas cidades foram sendo reformadas segundo novos parâmetros urbanísticos. Assim, há pelo menos dois séculos a população negra no Brasil vem sendo ‘invisibilizada’.

A observação de relatos acerca dos hábitos e ocupações dos negros escravos e em seguida libertos, retrata semelhanças e revela resquícios na maneira como se construiu o tratamento da etnicidade no Brasil. Gostaríamos de pedir licença para transpor alguns dados que confirmariam repetições condizentes com a maneira como se desenvolveu a relação do

negro ainda escravo e em seguida liberto com o trabalho, a moradia, e, fundamentalmente, com uma localização subalterna na cidade e na sociedade brasileira.

Assim, a rua era o território negro, por excelência, tanto de escravos, como dos libertos: “buscando água nos chafarizes, indo ou voltando com a roupa ou dejetos para jogar nos rios, carregando cestas perto dos mercados, transportando objetos de um ponto a outro da cidade”(1989, p. 4); era nas cidades que havia maior possibilidade de anonimato, “aos escravos evadidos das fazendas”, além de possibilitar aos libertos, e recém libertados, o exercício de vários ofícios, dentre eles, os de sapateiros, barbeiros, lavadeiras, além da quitanda e da cangalha. Esta última pode ser traduzida como o trabalho dos vendedores de rua e carregadores.

Com a proximidade do fim da escravidão e do adensamento dessa população nas cidades, foi-se desenvolvendo um tipo de moradia que se assemelhava a “quilombos urbanos”, isto é, cômodos e casas coletivas no centro da cidade, ou “núcleos semi-rurais – as roças das periferias urbanas”. Outros pontos marcadamente de sociabilidade entre os negros eram os mercados e “espaços das irmandades religiosas negras”.

Com o fim da escravidão e a entrada de imigrantes europeus, a cidade precisava se transformar para inaugurar um novo formato, um novo pertencimento: de escravista à capitalista. Segundo Rolnik (1989), a reformulação territorial nas cidades significou a retirada de contingentes habitados por negros, e a cidade onde essa ação se deu de forma mais contundente foi a do Rio de Janeiro, por abrigar maior número dessa população.

A virada do século no Rio ficou conhecida como a “era do bota-abaixo”, sendo o ano de 1904, notadamente, como o da construção da Avenida Central – hoje Rio Branco, um dos marcos da chamada reforma Pereira Passos, em que Paris figurava como a cidade modelo da florescente capital brasileira.

O centro do Rio de Janeiro precisava se transformar num local para o convívio de “pessoas de bem”, por isso, a retirada da população negra gerou algumas revoltas contra a desocupação do centro. “Durante quatro dias (12 a 16 de novembro de 1904) alastrou-se a insurreição pelos espaços plebeus da cidade: bondes foram quebrados, o comércio foi depredado e saqueado, (...) o exército acabou intervindo e ‘Porto Arthur’, zona comandada por Prata Preta, um capoeira do bairro da Saúde, foi o último bastão dos revoltosos a cair” (Rolnik, 1989, p. 10).

À expulsão do centro seguiu-se a ocupação dos morros e o gradual surgimento de favelas, além da expulsão para os subúrbios “seguindo a linha do trem”. Da ‘limpeza’ de

determinada área, surge outra, voltada a substituir a primeira, geralmente próxima daquela de que foram expulsos. É preciso salientar que esse quadro é criado pela ligação do negro, desde a condição de escravo, com o trabalho doméstico, e ao crescimento de novas áreas nobres nas cidades, não só no Rio como em São Paulo, também foram se aglomerando “aos pés” desses novos bairros, destinados a abrigar os trabalhadores que serviam às elites.

A autora salienta novos períodos, como na década de 60, em que se criou uma comissão para erradicação de favelas, que redundou na transferência de moradores de favelas para conjuntos habitacionais, e lembra ainda que esses lugares, no entanto, jamais foram exclusivamente negros, mas de pobres: “isso não quer dizer que historicamente não tenham existido comunidades afro-brasileiras fortemente estruturadas e circunscritas a territórios particulares”. É importante verificar o que a autora denomina de um processo de branqueamento que se alastra para a Zona Sul, e conclui, após analisar os dados censitários de diversas décadas, até a de 80, da relação entre etnicidade e bairros na cidade do Rio de Janeiro:

Se esses podem ser considerados indicadores de segregação, é legítimo concluir que o escurecimento da cidade foi acompanhado por demarcações territoriais mais claras. Como, no Brasil, a questão racial ‘não existe’, os conflitos aparecem mais como tensões territoriais do que como tensões raciais. Se hoje a população preta e parda está cada vez mais longe da vista e do alcance da Cidade Maravilhosa, nas áreas onde há proximidade a conjuntura atual é de guerra civil. (Rolnik, 1989, p. 14)

O que objetivamos nesse momento é traçar um retrato de como se entrelaçaram as relações entre os espaços da cidade em transformação e reforma com a etnicidade no Rio de Janeiro, e que inferências podemos realizar em relação à análise do Corredor da Central. Dessa forma, percebemos que nunca houve uma política de inclusão voltada ao contingente negro pós-escravidão, nem em termos de políticas voltadas para educação, trabalho e, no caso, para moradia. Ao contrário, o que temos após a explicitação desses dados é o retrato de um descompromisso com a inserção social desse extrato populacional.

A relação com o negro no Brasil foi marcada pelo descaso e desinteresse, reveladora de, no mínimo, certo incômodo em relação à presença negra. O que se percebe é uma relação baseada na servidão do negro para com a população elitizada, e sua presença tolerada desde que essa equação se mantivesse. Gostaríamos de ressaltar a manutenção do tema da etnicidade e do preconceito racial como agenda brasileira e a contestação do mito da diversidade e da igualdade entre cidadãos. Como ressalta Muniz Sodré,

A percepção da diversidade vai além do mero registro da variedade das aparências, pois o olhar, ao mesmo tempo em que percebe, atribui um valor e, claro, determinada orientação de conduta. (...) Estamos querendo assinalar que existe um abismo entre o abstrato reconhecimento filosófico do Outro e a prática ético-política (real-concreta) de aceitação de outras possibilidades humanas, da alteridade, num espaço de convivência. (Muniz Sodré, 1999, p. 15)

Nosso objetivo, ao recuperar os elementos históricos citados acima, é problematizar a relação entre espaços da cidade e a etnicidade, e pensar correlações com o contingente migrante atual para a cidade do Rio de Janeiro.

Podemos perceber que algumas das atividades profissionais citadas, permanecem como sendo as recorridas pelos migrantes que freqüentam o Corredor. Os biscates, a prestação de serviços, caracterizam-se por serem trabalhos que não requerem especialização, e se colocam como possibilidade de obter rendimentos que passam a cobrir as necessidades primeiras e urgentes. Por outro lado, é revelador da persistência de um contexto histórico de sofrimento e exploração do continente africano, em que pessoas seguem suas vidas ligadas a um tempo particular, onde ‘reis’ concedem trocas de tecidos e açúcar por diamantes, e onde o acesso à educação e à formação intelectual restringem-se a uma elite dirigente.

Por sua vez, a cidade do Rio se estabelece como o lugar de possibilidade de pertencer e misturar-se com a população local, onde a presença negra é marcante na cidade. Logo, a escolha do destino não é alheia à questão étnica e da possibilidade de relativização do preconceito pela mistura com os locais. Outro ponto que podemos salientar é sobre o tipo de moradia. Muitos migrantes africanos costumam dividir as mesmas casas. J.H. Francalino em sua dissertação de mestrado, menciona esse fato como motivo de preconceito por parte dos moradores do Complexo da Maré, por exemplo, em relação aos angolanos, porque muitas pessoas ocupariam a mesma casa, fato que chama atenção e desagrade aos vizinhos. Os quilombos do passado persistem dessa vez como mais uma confirmação de como se elaboram as redes migratórias, e trazem de volta a solidariedade africana como uma solução das dificuldades.

Porém, o principal ponto que gostaríamos de destacar nesta discussão é a falta de políticas públicas voltadas para a inclusão de uma população marcada por etnicidade específica. Neste momento, lembremos do tom eugenista que marcou o debate identitário nacional desde a época do império, referido no capítulo cinco desta tese, expressiva de racismo ao colocar o negro em patamar inferior ao europeu, e, por isso, desinteressante para a política de imigração. Os espaços segregados da cidade são apenas retratos de como as elites

governistas lidam com um contingente populacional que não se enquadra nas expectativas de modernidade e padrão de inserção hegemônica eurocêntrica.

É interessante perceber que o quadro imigratório atual para o Brasil é desenhado por uma maioria que compõe etnicidades que no passado foram inclusive proibidas, como no caso dos asiáticos, representado hoje pela vinda de chineses. Ou os dois grupos analisados nesta pesquisa, os latino-americanos, onde os bolivianos são a maioria, cujos traços indígenas são facilmente identificados. No entanto, a possibilidade de negociação no caso boliviano parece carregar mais possibilidades de re-significação, notadamente pelo viés cultural. No caso dos migrantes africanos, essas possibilidades são dificultadas. Não só por se tratarem de séculos de uma retórica de inferioridade que se traduzem em negligência, como também pela falta de coesão e talvez dispersão desses grupos migrantes e suas localizações pela cidade.

Se caminharmos no sentido de uma comparação, os migrantes paulistanos parecem contar com mais possibilidades de reconhecimento do que os cariocas. A começar pelas instituições voltadas ao atendimento e orientação, que confirma São Paulo como cidade com infra-estrutura estabelecida desde os tempos da lavoura cafeeira para o recebimento de migrantes. Além da estrutura operacional, entendemos o estabelecimento da praça Kantuta, espaço cedido pela prefeitura, como um sinal de abertura e compreensão do processo que implica a reterritorialização de migrantes em um novo espaço. Novamente, isso é um reflexo de ações que se iniciaram há um século e que colocou a diversidade como marca da cidade de São Paulo.

O percurso do Rio de Janeiro é diferente. Perde status de capital na década de 60 e com isso seu prestígio econômico e político. O Rio carrega para si como marco representativo de uma identidade brasileira festiva, acolhedora, porém, com uma narrativa auto-referencial. Seria ingenuidade e injustiça, acreditar que a assunção da Kantuta seja fruto de um olhar paternalista ou generoso por parte do governo local. A Kantuta é fruto de uma organização comunitária que soube reivindicar suas aspirações. A Kantuta surge a partir de uma ação espontânea que ao crescer se estabeleceu. Outra incoerência seria comparar o peso das comunidades, já que a boliviana em São Paulo se constitui de cerca de 200 mil pessoas, por exemplo. Não se sabe se chagam a 10 mil o número de migrantes africanos no Rio de Janeiro.

Não se trata de realizar comparação numérica entre comunidades e cidades. Trata-se de discutir as possibilidades de negociação de pertencimentos nas duas cidades. Se os bolivianos já conseguem relativizar a representação da comunidade ligada ao trabalho escravo

pelo caminho da ‘atração’ cultural, onde a feira dominical da Kantuta surge como um destino de passeio turístico, o mesmo não se dá com os migrantes africanos do Rio de Janeiro.

A relação entre tráfico de drogas e migrantes angolanos é sugestivo de como se delinea a representação dessa comunidade na cidade e essa percepção é facilmente comprovada numa busca virtual. Sem espaços reconhecidos na cidade, e embebidos em estigmas, a presença desse contingente se restringe aos lugares onde convivem, entre si, na maioria das vezes. Nesse sentido, é bastante interessante observar os recortes espaciais bastantes específicos da presença angolana na cidade do Rio de Janeiro. Basicamente, se encontram angolanos e congoleses no Complexo da Maré, Vila do João e Vila Pinheiros, Braz de Pina, em Duque de Caxias e no centro da cidade. São regiões onde se mesclam trabalho e moradia.

O incêndio que atingiu o Corredor da Central conseguiu mobilizar atenção da mídia local. Inserções na Internet, com vídeos, comentários, além de matérias televisivas, seguida da cobertura da manifestação dos trabalhadores do local que cobravam respostas sobre a sua situação às autoridades da prefeitura da cidade. Em nenhuma dessas notícias havia alguma que citasse a existência de um corredor freqüentado por migrantes africanos. Sua presença na cidade prossegue sendo invisível, conhecida pelas redes que eles mesmos desenvolvem, ou por aqueles que deles se interessam. À cidade do Rio de Janeiro é possível seguir sem sabê-los. O Rio acolhe a todos, mas só fala sobre si mesmo.

Cidade fechada, desinteressada? Etnicidade indesejada? Os negros sempre ocuparam as periferias da cidade e hoje, os africanos do Rio contam ainda com uma dificuldade, são negros, são estigmatizados, numa cidade que nunca se interessou por eles. Espaços segregados. A falta de políticas para integração desse grupo seria um reflexo de como foram tratados os negros no Brasil ou no Rio? Lembremos de Lefebvre (2008) quando reivindica o direito à cidade como constituinte da unidade espaço-temporal baseado em uma reunião, e não da fragmentação, lembra Aristóteles, referindo-se ao par “segurança-felicidade” como finalidade e sentido da polis, e assim:

Excluir do urbano grupos, classes, indivíduos, implica também excluí-los da civilização, até mesmo da sociedade. O *direito à cidade* legitima a recusa de se deixar afastar da realidade urbana por uma organização discriminatória, segregadora. Esse direito do cidadão anuncia a inevitável crise dos centros estabelecidos sobre a segregação e que a estabelecem: centros de decisão, de riqueza, de poder, de informação, de conhecimento, que lançam para os espaços periféricos todos os que não participam dos privilégios. (Lefebvre, 2008, p. 32)

Considerações Finais

No livro “A Conveniência da Cultura” (2004) G. Yúdice postula que uma abordagem para a cultura atualmente deve estar aliada a uma globalização acelerada, em que o seu papel se expande para as esferas política e econômica, sendo vista como um *recurso*. Nesse sentido, a arregimentação entre arte e cultura passa a ser imprescindível “ora para melhorar as condições sociais, como na concepção de tolerância multicultural e participação cívica através de defesas como as da UNESCO pela cidadania cultural e por direitos culturais, ora para estimular o crescimento econômico através de projetos de desenvolvimento cultural urbano (...)” (p. 27).

Yúdice cita como exemplo a visão de instituições como o Banco Mundial, a União Européia e Banco Interamericano de Desenvolvimento (BID) que passam a incorporar a noção de aproximação entre arte e cultura como faculdades para promover “coesão social em questões divergentes” uma vez que “ajudam na redução do desemprego” (2004, p. 30). A cultura passa a ser considerada como catalisadora do desenvolvimento humano, e é a partir dessa visão que surgem expressões como ‘economia criativa’ e ‘economia da cultura’, em que esta adquire novos significados e capacidades.

É preciso observar que essas expressões situam-se num contexto de retirada do Estado das funções habitualmente associadas ao seu papel, com a redução da sua atuação como garantidor e promotor de bem estar social. Ainda, essa discussão está voltada a um contingente particular da sociedade, à necessidade de inclusão de pobres à economia e à cidadania. Note-se que essas “comunidades dos pobres”, como cita Yúdice, devem capacitar-se no sentido de promover o crescimento autônomo baseado no uso de seus capitais culturais.

E assim, novos modelos são estimulados e consistem em parcerias entre poder público e instituições financeiras internacionais, ou de instituições locais, como BNDES, no caso brasileiro, e setores privados e associações como ONGs, por exemplo. O fato é que a trama das parcerias se torna complexa à medida que se misturam entidades e predicados das novas expectativas do que se considera desenvolvimento e inclusão social. Os retornos desses investimentos não devem ser imediatos, mas considerados ao longo do tempo, além de disseminado por diversos setores na forma de “incentivos fiscais, comercialização institucional ou valor publicitário, e a conversão da atividade não comercial em atividade comercial” (Yúdice, 2004, p. 32).

Nesse quadro, termos como ‘cidadania cultural’ e ‘direitos culturais’, aliados aos ideários do multiculturalismo e à noção de justiça social, se aproximam para criar um ambiente em que as políticas da diferença encontram o contexto ideal para reivindicarem a interseção entre cultura, economia e desenvolvimento, além de incluir a

liberdade de se engajar na atividade cultural, falar a língua de sua escolha, ensinar sua língua e cultura a seus filhos, identificar-se com as comunidades culturais de sua escolha, descobrir toda uma variedade de culturas que compreendem o patrimônio mundial, adquirir conhecimento dos direitos humanos, ter uma educação, não deixar de representar-se sem consentimento ou ter seu espaço cultural utilizado para publicidade, e ganhar respaldo público para salvaguardar seus direitos. (Yúdice, 2004, p. 41)

Esse caminho, de viés pluralista e relativista, configura-se como estratégia conveniente aos grupos minoritários, uma vez que nega a aculturação e abre possibilidade de contra-hegemonias no sentido de garantir a expressão do não-normativo. Tudo isso sendo vivido sobre o terreno da cultura, pois seria ela que “cria o espaço onde as pessoas se ‘sentem seguras’ e ‘em casa’, onde elas se sentem como pertencentes e partícipes de um grupo” e nesse caminho, “é a condição necessária para a formação da cidadania” (idem, p. 43.). A cultura nesse sentido é o chão do pertencimento.

Outro autor que trafega nas noções discutidas acima é R. Florida, vinculando cultura, economia e criatividade, relacionando-os fundamentalmente ao espaço urbano. No livro “Cities and the Creative Class” (2005), Florida discorre primeiro sobre o que compreenderia a noção de classe criativa, em que se estabelece uma troca entre estabilidade de um emprego pela autonomia, por exemplo, e onde profissionais liberais dariam a tônica da desvinculação entre emprego ligado ao Estado garantidor de segurança.

É dele a criação da expressão dos três ‘T’s’, os quais seriam significantes para a tríade, tecnologia, talento e tolerância. Os três T’s relacionados à urbanidade, seriam indicativos de uma cidade criativa, atenta à necessidade atual por diversidade, traduzidos nas presenças de imigrantes e de menção a uma nova versão de ‘contracultura’, relacionada com a presença, por exemplo, de homossexuais e transgêneros. Assim, cidades com um alto grau de integração dos chamados “gay index” e “melting pot index”, na expressão usada pelo autor, seriam reveladoras de uma urbanidade complexa e inclusiva. Florida recorre a Park para sublinhar que uma grande cidade deve ser sinônima de diversidade cultural e étnica, que proporcione interação e troca que resultam novas visões e novos etnos sociais.

Ao traçar esse panorama sobre as novas concepções relacionadas ao uso da cultura e da multiplicidade, gostaríamos de chamar atenção para que as discussões contemporâneas em torno do tema da diferença alçaram um novo tom. Nele, as conversas passam a articular recursos culturais como subsidiadores para ações criadoras de identidade e atratividade. Nesse caminho, é preciso antes de tudo organização e coesão internas entre os grupos e comunidades, para que fortalecidos e sintonizados, conquistem legitimidade. Seja no trato com autoridades governamentais, seja para atrair patrocinadores interessados a vincularem-se aos seus atributos.

Esta seria, portanto, a nova roupagem do multiculturalismo, onde diferença, ou particularidades, estariam prontas para adquirirem status se trabalhadas ou promovidas com eficiência. Cultura e etnicidade tornam-se, na realidade, potenciais de atração e visibilidade, abriam caminho para a re-significação e inserção sociais, numa visão otimista, certamente, onde fragmentação e segregação urbana passam a ser sinais de atraso e descompasso com as noções contemporâneas de ‘democracia’. Nas entrelinhas desse debate está a expressão cultural como moeda nas negociações políticas e cidadãs da atualidade.

Essas mudanças, para Yúdice, seriam resultado das contestações em torno do imperialismo cultural do passado, que desconsiderou o potencial questionador das minorias no interior dos países em desenvolvimento e conseqüentemente, da agressão simbólica sofrida por esses grupos. Em segundo lugar, o autor menciona que “as migrações e movimentos diaspóricos gerados por processos globais complicaram a unidade que se presumia existir na nação”, e assim, o pertencimento passa a ser infra ou supranacional. Como terceiro ponto, Yúdice, cita as trocas de informações, de idéias, e conhecimento, proporcionadas pelas comunicações de massa, e que multiplicam as possibilidades de novos estilos de vida e novas culturas.

Está dado o quadro de expectativas contemporâneas relacionadas à cultura, economia, urbanidade, diversidade. Resta saber se este receituário comporta as permanências ligadas à exploração de mão de obra, ou ao racismo. Seria possível que todos os problemas sejam apaziguados pela cultura? O que foi exposto acima poderia ser relacionado a alguns dos casos analisados por esta pesquisa?

Esta pergunta permeou o contato com as etnopaisagens estudadas. No caso da Kantuta foi possível perceber relances dessas questões. É nítido o grau avançado de coesão e fortalecimento gradual da comunidade boliviana. A praça é de fato o símbolo de uma presença reconhecida, ainda que essa coesão seja vivida em meio às dialéticas particulares, no

que concerne à etnicidade, idioma, cidades de origem dos migrantes, enfim, toda uma multiplicidade de micro poderes em exercício.

Lembremos que a Kantuta foi visitada por empresas como Colgate, onde também uma companhia aérea boliviana mantém uma tenda, e uma empresa de remessas de dinheiro para o exterior, a *Western Union*, recentemente montou uma banca. São sinais de que se trata de uma comunidade numerosa, ativa e em expansão, uma vez que passa a atrair a atenção do mercado e passa a ser considerada também formada de consumidores. Terão dado passo significativo em direção à inclusão contemporânea, pelo consumo?

Por outro lado, a Kantuta passa a ser questionada pela própria comunidade a respeito do uso desse espaço, “mal aproveitado”, em relação, principalmente, ao fechamento comunitário, restrito aos bolivianos e limitadores de outras presenças de migrantes. As dúvidas a respeito da possibilidade de diálogos interculturais entre a praça e a cidade estiveram sempre presentes quando sentávamos nos bancos, nas muretas, nas barracas de saltenha, ou caminhando pela praça. A presença é boliviana. Há visitantes paulistanos que são ressaltados em meio a uma maioria de traço indígena. Eles vieram porque leram no jornal, ou ouviram falar.

Há também a xenofobia. Ouvimos relatos sobre bolivianos que foram abordados nas redondezas quando iam em direção à praça no domingo. São brasileiros, jovens, que ameaçam transeuntes e famílias, e só liberam a passagem mediante pagamento de dinheiro. Vinte reais são suficientes, porém, reveladores de um sinal de alerta. Esta violência precisa ser denunciada e combatida, a fim de que se evitem consequências e abusos maiores.

Assim, cabe a pergunta, as cidades brasileiras conversam com suas diversidades? Como avaliar a presença multicultural em uma cidade? Pelo número de associações culturais, representações, organizações, pela presença de igrejas, templos, ou entidades recreativas, como clubes, ou educacionais como escolas, por exemplo? Seriam dados interessantes e que certamente responderiam de algum modo a esta questão.

No entanto, esta resposta perpassa a outra questão, de difícil mensuração. A simbólica, ou um índice que aferisse o nível de inclusão de alteridades ao tecido social urbano. Novamente, esta resposta seria dada de maneira generalista e poderia mascarar uma série de tensões que são vividas e caladas cotidianamente. Talvez, altos índices de interculturalidade e inclusão só sejam percebidos pelo silêncio. Pela ausência de queixas em torno de violências, *bullings*, para usar uma expressão atual, ou no momento em que o Outro passe por nós sem ser percebido, sem ser ressaltado.

Essa sugestão nos foi dada em uma conversa no CAMI²⁵ sobre xenofobia e preconceito. O exemplo sugerido como caso em que houve uma mudança foi em relação à presença japonesa na cidade, já não mais percebida. Na verdade, talvez se trate menos de uma cegueira, mas de uma incorporação à composição da cidade de São Paulo, onde outros fatores também devem ser somados. Ascensão educacional e de classe social re-significaram a comunidade japonesa em São Paulo. E a partir deste fato, novos atores querem se associar a esta presença, como bancos, instituições políticas, etc. Assim, percebemos que a re-significação e a negociação por pertencimento não pode obliterar as esferas econômicas, educativas e culturais.

A interculturalidade como mediadora dessa negociação deve estar munida de ingredientes antenados com os pedidos contemporâneos de reconhecimento e visibilidade. Cidadania é acesso e reconhecimento, é igualdade e direitos. Porém, poder matricular seus filhos na escola pública, ou fazer uso do SUS, como brasileiros natos, é insuficiente para a vivência plena da cidadania. E assim, deixamos mais uma tarde de domingo na Kantuta com respostas ainda por vir, contudo, mais otimistas em relação a uma atuação vívida e crítica por parte de uma comunidade complexa e dialética.

No caso do Corredor da Central esse percurso teve de ser bruscamente interrompido. O incêndio do camelódromo em abril de 2010 deixou lacunas em diversas questões desta pesquisa, como, fundamentalmente, esvazia a elaboração de um espaço, de uma vivência dos migrantes africanos. “Ficamos sem nosso lugar para encontrar os irmãos, onde íamos para trabalhar ou indicar trabalho, onde íamos conversar e cortar o cabelo. Os que tinham boxes estão ainda mais perdidos, porque perderam seus trabalhos e o dinheiro que investiram”. A prefeitura até o nosso último contato, em outubro de 2010, não havia se posicionado em relação a essas pessoas.

Porém, devemos salientar que o processo de re-territorialização é constante, e na falta de um lugar, a elaboração por um outro se inicia. E assim, alguns migrantes passam a se encontrar nos fins de tarde nas imediações da Rua Conde Visconde da Gávea, ainda próxima à Central do Brasil. Será o início de uma nova elaboração espacial? Tornar-se-á uma etnopaísagem africana no centro do Rio de Janeiro? Pode ser que sim, pode ser que não.

E assim, a dúvida permanece, em que momento o multicultural se torna intercultural? E percebe-se que há sentidos diferenciados na acepção dos dois termos por essa pesquisa. Tal como debatido no capítulo quatro, acerca das discussões em torno do multicultural,

²⁵ Centro de Apoio ao Migrante em São Paulo: www.cami-spm.org

intercultural e pluripertencimentos, onde, quem sabe, poderíamos misturar os três termos, na verdade, percebemos em cada um sentidos particulares. Estamos a nos referir a um sentido primordial de multiculturalismo, de uma raiz norte-americana, que concebe a diferença pela tolerância, pela mera ‘paciência’ com o outro. O multiculturalismo é acusado de ter se transformado em um termo que abriga diversidades mas que não pressupõe o contato, a abertura generosa e curiosa para o Outro. Exista, mas longe mim.

O intercultural, na sua versão contemporânea, ao contrário, vem embebido em atritos proporcionados pelo encontro, pela visão, pela troca. O lugar do intercultural é a metrópole, complexa, múltipla, sem mônadas, sem fragmentação ou segmentação. Utopia? Não, porque terá conflito, mediação e tentativa de superação do conflito. Novamente, utopia? Quem garante a superação? Se retomarmos as discussões do capítulo quatro, nos vemos diante de debates otimistas e crédulos na potencialidade do contato com a diversidade e o encaminhamento para o enriquecimento. O conflito está na ordem do humano. A unidade, o mesmo, da ordem do imaginário, do medo do Outro, logo, é o caminho para exclusão, para o fechamento.

No entanto, nos deparamos com um contexto atual de reelaboração de discursos de contenção e afastamento do estrangeiro. Países desenvolvidos erguem muros, constroem campos de detenção para migrantes, cuja acusação é de estar ilegal. Presos por não obterem permissão documental de estar em determinado país. E assim, novas rotas são criadas para outros destinos, onde novas redes migratórias passam a ser alimentadas por fluxos de pessoas, de dinheiro, de informação. É quando os países em desenvolvimento ganham foco e interesse.

A globalização apresenta seus diacríticos (Appadurai, 2004): troca de informação através de fluxos velozes nos meios de comunicação de massa, movimento de pessoas em busca de novas formas de vida, negociam pluripertencimentos nos encontros interculturais. Fluidez de fronteiras e limites maleáveis. Restrições materiais misturam-se a apostas subjetivas, a funções menosprezadas, e a necessidades mal conhecidas, relacionadas por Lefebvre ao direito à cidade, porque “próximas do que se encontra aquém, como além, das funções e necessidades classificadas, daquilo que não se pode se objetivar como tal porque figura do tempo, que enseja retórica e que só os poetas podem chamar por seu nome: o desejo” (2008, p. 32).

O desejo, a imaginação, foram requisitados nessa pesquisa para complexificar as razões que motivam as migrações. Não se trata de menosprezar as questões políticas que envolvem a condição de refugiado, nem se fechar os olhos para as redes de aliciamento e

confinamento nas oficinas de costura. Porém, uma unanimidade pode ser sintetizada dos diversos depoimentos colhidos ao longo desse processo de pesquisa, tanto entre migrantes africanos, como entre bolivianos: a recusa em se colocar num papel passivo diante da decisão e da efetivação da mudança. A decisão é pessoal e o que motiva é o sonho.

Há sim, um entrelaçamento de contextos que impulsionam a migração. Algumas regiões do planeta ainda impõem níveis precários de existência, e assim se criam situações que favorecem a expulsão dos seus habitantes. Estes se lançam em busca de melhores oportunidades de conseguir trabalho, casa, educação, geração de riquezas, que por sua vez, desencadeiam novos laços, elaborados em expectativas com possibilidade de se tornar realidade: “Os projetos migratórios estão ligados à necessidade de se ligar ao outro para constituir a si mesmo” (Lobo, 2010, p. 29).

Além dos motivos encontrados e elencados para explicar as migrações transnacionais, devemos nos render ao fato deles serem constitutivos da história humana. Os debates contemporâneos dos movimentos ligados à migração procuram o consenso em torno da cidadania universal, de uma identidade baseada na liberdade de ir e vir, da retração de fronteiras de pertencimento. São questionamentos direcionados aos processos de construção do Estado nação, reveladores de uma consciência que transcende o ideal de nós que subjaz aos nacionalismos. Passos importantes ao encontro de uma inclusão ampla e diversa.

Talvez o direito à cidade, para recorrermos mais uma vez a Lefebvre, não inclua as etnopaisagens. Recortes espaciais de momentos de encontro com a diversidade. Mas sim, conduza ao centro, que estimule o encontro e a reunião, que “recusa de se deixar de afastar da realidade urbana por uma organização discriminatória, segregadora” que não elimina “os confrontos e a luta. Ao contrário! (2008, p. 34)” O direito à cidade pressupõe a multiculturalidade em contato e em atrito, logo, em movimento, tal como na proposta intercultural. Enquanto se espera pelo melhor, lançamos nossas apostas na proliferação das etnopaisagens. Que se ampliem e transformem cidades em metrópoles com grandes riquezas sociais.

Bibliografia

ABDALA JUNIOR, Benjamin (org.) *Margens da Cultura: mestiçagem, hibridismo e outras misturas*. São Paulo: Boitempo, 2004.

ANDERSON, Benedict. *Comunidades Imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ALBUQUERQUE JR, D. 2006. *Invenção do Nordeste e Outras Artes*. São Paulo, Cortez, 340 p.

APPADURAI, Arjun. *Dimensões Culturais da Globalização*. Lisboa, Editorial Teorema, 2004.

_____. *O Medo ao Pequeno Número: ensaio sobre a geografia da raiva*. São Paulo: Iluminuras, Itaú Cultural, 2009.

_____. *Globalization and the research imagination*. Published by Blackwell Publishers, UNESCO, 1999.

_____. *The Past as a Scarce Resource*. In *Man*, New Series, Vol. 16, No. 2. (Jun., 1981), pp. 201-219

ARANGO, Joaquín. *Las "leyes de las migraciones" de E. G. Ravenstein, cien años después*. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*. oct.-dez. 1985.

ASTRAIN, Ricardo Salas. *Ética intercultural e Pensamento Latino-Americano*. In *Alteridade e multiculturalismo*. SIDEKUM, Antonio (org.). Ijuí: Unijuí, 2003.

AZEREDO, Francisco Aragão. *Processos de povoamento e imigração dirigida no estado do Rio de Janeiro: uma análise histórica no contexto da transição da escravidão para o trabalho livre*. Dissertação de mestrado. Rio de Janeiro, UERJ, 2005.

BAENINGER, Rosana (coord.), AYDOS, Mariana Recena. *População Refugiada: Retrato das condições de vida: famílias em São Paulo e Rio de Janeiro*. Campinas: Núcleo de Estudos de População-NEPO/ Unicamp, 2008.

BAENINGER, R. & LEONCY. “Perfil dos estrangeiros no Brasil segundo autorizações de trabalho (Ministério do Trabalho e Emprego) e registro de entradas e saídas da Polícia Federal”, in CNPD, Migrações internacionais: contribuições para políticas, Brasília, 2001.

BAKHTIN, M. Questões de Literatura e Estética. (A teoria do Romance). Editora Hucitec: São Paulo, 1990.

_____. Para uma Filosofia do Ato. Austin: University of Texas, 1993.

_____. Estética da Criação Verbal. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. Marxismo e Filosofia da Linguagem. São Paulo, Editora Hucitec, 2004.

_____. Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais. São Paulo, Editora Hucitec: 1993.

BALTAR, M. 2003. Todos os Nordestes. Apagamentos e permanências do imaginário no documentário contemporâneo. Dissertação de mestrado. Niterói, 134 p.

BARRETO, Luiz Paulo Teles Ferreira. Considerações sobre imigração no Brasil contemporâneo. In Migrações Internacionais: contribuições para políticas. Mary Garcia Castro (org.) Brasília, CNPD, 2001.

BAUMAN, Zygmunt. O mal-estar da pós modernidade. Rio de janeiro, Jorge Zahar, 1998.

_____. Comunidade: a busca por segurança no mundo atual. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

_____. Confiança e medo na cidade. Rio de janeiro, Jorge Zahar, 2009.

BASSANEZI, Maria Silvia C. Beozzo. Imigrações Internacionais no Brasil: um panorama histórico. In Emigração e Imigração internacionais no Brasil contemporâneo. Neide Lopes Patarra (coord.) São Paulo, FNUAP, 1995.

BHABHA, Homi K., O Local da Cultura. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.

BECKER, Howard. A Escola de Chicago. *Mana*, vol.2, Rio de Janeiro, 1996.

BENJAMIN, Walter. Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Brasiliense, 1994.

_____. Charles Baudelaire um lírico no auge do capitalismo. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BORGES, Danilo. Mídia, Migração e Identidade: As rádios bolivianas de São Paulo. Dissertação de Mestrado, Universidade Católica de Brasília, 2010.

BRAGANÇA DE MIRANDA, José A. A Cultura como Problema. In *Tendências da Cultura Contemporânea – Revista de Comunicação e Linguagem*. Lisboa, Relógio D'água, Out, 2000.

CANCLINI, Néstor García. Consumidores e cidadãos: conflitos multiculturais da globalização. Rio de Janeiro, Ed UFRJ, 1995.

_____. Culturas Híbridas. São Paulo: EDUSP, 2004.

_____. Diferentes, Desiguais e Desconectados: Mapas da Interculturalidade. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2005.

CANEVACCI, Massimo. Culturas eXtremas: mutações juvenis nos corpos das metrópoles. Rio de Janeiro, DP&A, 2005.

_____. Fetichismos Visuais – Corpos Eróticos e Metrópole Comunicacional. São Paulo, Ateliê Editorial, 2008.

CASTELLS, Manuel. O Poder da Identidade. SP: Paz e Terra, 2000.

CHAUÍ, M. 2000. Brasil: mito fundador e sociedade autoritária. São Paulo, Ed. Fundação Perseu Abramo, 103 p.

COELHO, Teixeira (org.). A cultura pela cidade. São Paulo: Iluminuras, 2008.

_____. A cultura e seu contrário: cultura, arte e política pós-2001. São Paulo, Iluminuras, 2008.

COGO, Denise. *Mídia, Interculturalidade e Migrações Contemporâneas*. Rio de Janeiro, E-Papers; Brasília, DF, CSEM, 2006.

COGO, Denise; GUTIÉRREZ, Maria, HUERTAS, Amparo (ORGs). *Migraciones Transnacionales y medios de comunicación. Relatos desde Barcelona y Porto Alegre*. Madrid, Catarata, 2008.

_____. *Multiculturalismo, Comunicação e Interculturalidade: cenários e itinerários conceituais*. In *Comunicação e multiculturalismo*, organizado por Cicilia Maria Krohling Peruzzo e José Benedito Pinho. São Paulo Manaus: Intercom Universidade do Amazonas, 2001

COSTA, Rogério Haesbaert da. *O Mito da Desterritorialização: do ‘fim dos territórios’ à multiterritorialidade*. Rio de Janeiro, Betrand Brasil, 2010.

COULON, Alain. *A Escola de Chicago*. Campinas: Papirus, 1995

CUCHE, Denys. *A noção de cultura nas ciências sociais*. Bauru: EDUSC, 2002.

CYMBALISTA, Renato, XAVIER, Iara Rolnik. *A Comunidade Boliviana em São Paulo: definindo padrões de territorialidade*. In *Cadernos Metrópole 17*, São Paulo, Educ, 2007.

EAGLETON, Terry. *A idéia de cultura*. São Paulo: Editora Unesp, 2005.

_____. *O Problema dos Desconhecidos: um estudo da ética*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2010.

ELHAJJI, Mohammed. *Organização Espacial e Resistência Cultural: “Saara”, um acampamento étnico no coração do Rio de Janeiro*, In, *Semiosfera*, 2003.

ELHAJJI, Mohammed; ZANFORLIN, Sofia. *Pertencimento e Alteridade na Mídia Brasileira: entre negação e negociação*. XVII Encontro da Compós, 2008.

ELHAJJI, Mohammed; ZANFORLIN, Sofia. *A Centralidade do Cultural na Cena Contemporânea: evolução conceitual e mudanças sociais*. XVIII Encontro da Compós, 2009.

ELIAS, Norbert. Os Estabelecidos e os Outsiders: sociologia das relações de poder e partir de uma pequena comunidade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.

FEATHERSTONE, Mike (org.). Cultura Global: Nacionalismo, Globalização e Modernidade. Rio de Janeiro: Vozes, 1994.

FERREIRA, Ademir Pacelli [et AL.] A Experiência Migrante: entre deslocamentos e reconstruções. Rio de Janeiro, Garamond, 2010.

FLORIDA, Richard. The Rise of the Creative Class. New York, Basic Books, 2002.

_____. Cities and the Creative Class. New York, Routledge, 2005.

FRANCALINO, João Henrique. Imigração Angolana: redes sociais e processos de reterritorialização no Rio de Janeiro. Dissertação de Mestrado, UFF, Niterói, 2009.

HALL, Stuart. (Org.) Representation: cultural representations and signifying practices. Great Britain: The OpenUniversity, 1997.

_____. A centralidade da cultura: notas sobre as revoluções culturais do nosso tempo. Educação & Realidade, Porto Alegre, v. 22, nº2, p. 15-46, jul./dez. 1997.

_____. Ethnicity: Identity and Difference. Hampshire College, Amherst, Massachusetts, 1989.

_____. A Identidade Cultural na Pós-Modernidade. Rio de Janeiro: DP&A, 1998.

_____. Da Diáspora: Identidades e mediações culturais. Belo Horizonte, Editora UFMG, 2003.

HOBBSBAWM, Eric J. A era do capital. 1848-1875. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

HUTCHISON, Ray; KRASE, Jerome. Ethnic Landscapes in an Urban World Research in Urban Sociology, Volume 8, 15–40, 2007.

KELLNER, D. 2001. A cultura da mídia - estudos culturais: identidade e política entre o moderno e o pós-moderno. São Paulo, Edusc, 452 p.

LEFEBVRE, Henri. A cidade do capital. Rio de Janeiro, DP&A, 1999.

_____. Espaço e Política. Belo Horizonte, Editora UFMG, 2008.

LESSER, Jeff. A negociação da identidade nacional: imigrantes, minorias e a luta pela etnicidade no Brasil. São Paulo, Editora UNESP, 2001.

LOBO, Andréa de Souza. Mantendo Relações à Distância. O papel do fluxo de objetos e informações familiares transnacionais em Cabo Verde. In FILHO, Wilson Trajano(org.). Lugares, pessoas e grupos: as lógicas do pertencimento em perspectiva internacional. Brasília, Athalaia Gráfica e Editora, 2010.

MAFFESOLI, Michel. No fundo das aparências. Petrópolis: Vozes, 1996.

_____. A conquista do presente. Natal: Argos, 2001.

_____. O tempo das tribos. Rio de Janeiro, Forense-Universitária, 1987.

MAIA, João, KRAPP, Juliana. A Cidade Contemporânea: leituras e escritas do urbano. In XVIII Encontro Nacional da Compós, 2009.

MARTÍN-BARBERO, Jesús. Ofício de cartógrafo: travessias latino-americanas da comunicação na cultura. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

MIRANDA, Orlando de. Para ler Ferdiand Tönnies. São Paulo, EDUSP, 1995.

MOORES, Shaun. Espaço, Migração, Comunicação. In ECO-Pós, v. 12, 2009.

MOTA, A. 2003. Quem é bom já nasce feito: sanitarismo e eugenia no Brasil. Rio de Janeiro, DP&A, 116 p.

NOBREGA, Ricardo. Migraciones y modernidad brasileña: italianos, nordestinos y bolivianos en San Pablo. In: Novick, Susana (comp.). Las migraciones en America Latina. Políticas, culturas y estrategias. Buenos Aires: CLACSO, 2008.

PAIVA, Raquel. O espírito comum: comunidade, mídia e globalismo. Petrópolis: Vozes, 1998.

_____. O retorno da comunidade: os novos caminhos do social. Rio de Janeiro, Mauad X, 2007.

PARK, Robert E. Human migration and the marginal man. *The American Journal of Sociology*, v. 33, n. 6, 1928.

RAMOS, Jair de Souza. O Poder de domar do fraco: construção de autoridade e poder tutelary na política de povoamento do solo nacional. Niterói, Editora da Universidade Federal Fluminense, 2006.

RAVENSTEIN, E. G. As leis da migração [1885]. In: MOURA, Hélio A. de (org.) *Migração interna: textos selecionados*. Fortaleza: BNB, ETENE, 1980.

ROGERS, Everett M. Georg Simmel's concept of the stranger and intercultural communication research. *Communication Theory*, v. 9, fevereiro 1999.

SAID, Edward W. *Cultura e imperialismo*. São Paulo, Companhia das Letras, 1995.

SANTOS, Milton. *Por uma outra Globalização: do pensamento único à consciência universal*. Rio de Janeiro, Record, 2000.

_____. *A Natureza do Espaço: Técnica e Tempo, Razão e Emoção*. São Paulo: Editorada da Universidade de São Paulo, 2006.

SAQUET, Marcos Aurélio; MONDARDO, Marcos Leandro. A construção de territórios na migração por meio de redes de relações sociais. In *Revista Nera*, N. 13, Julho-Dezembro, 2008.

SAYAD, Abdelmalek. *A Imigração ou os Paradoxos da Alteridade*. São Paulo: Editora da USP, 1998.

_____. A imigração de trabalho e imigração de povoamento. In *Travessia – Revista do Migrante*, São Paulo, 2000.

SCHMITZ, Kenneth L. Comunidade: a unidade ilusória. In MIRANDA, Orlando de. Para ler Ferdiand Tönnies. São Paulo, EDUSP, 1995.

SEMPRINI, Andrea. Multiculturalismo. Bauru: Edusc, 1999.

SEYFERTH, Giralda. Imigração e Nacionalismo: o discurso da exclusão e a política migratória no Brasil. In Migrações Internacionais: contribuições para políticas. Mary Garcia Castro (org.) Brasília, CNPD, 2001.

_____. Imigração e (re)construção de identidades étnicas. In Cruzando Fronteiras disciplinares: um panorama dos estudos migratórios. Neto, Helion Póvoa e Ferreira, Ademir Pacelli (orgs) Rio de Janeiro, Revan, 2005.

_____. Os estudos da imigração no Brasil: notas sobre uma produção multidisciplinar. In Mundos em Movimento: ensaios sobre migrações. Giralda Seyferth (et AL) Santa Maria, Ed. UFSM, 2007.

_____. Imigração e Diferenciação Cultural: algumas questões conceituais. In Migrantes ao sul do Brasil. João Carlos Tedesco e Maria Catarina C. Zanini (orgs) Santa Maria, Ed UFSM, 2010.

SHOHAT, E, STAM, R. Crítica da imagem eurocêntrica. CosacNaify, São Paulo, 2006.

SILVA, Sidney A. da. Costurando Sonhos: trajetória de um grupo de bolivianos em São Paulo. Edições Paulinas, São Paulo, 1997.

_____. Salud! Sirvase Compadre! A comida e a bebida nos rituais bolivianos em São Paulo. In Travessia, 2002.

_____. Tradições Religiosas e Cultura no Brasil. In Travessia, 2003.

_____. Bolivianos. Companhia Editora Nacional, São Paulo, 2005.

_____. Bolivianos em São Paulo: entre o sonho e a realidade. Estudos Avançados, 2006.

_____. Costureiros Hoje ‘Oficinistas’ Amanhã? Indagações sobre a questão da mobilidade econômica e social entre imigrantes bolivianos em São Paulo. In Anais do Encontro Nacional sobre Migração

SILVA, Tomaz Tadeu da. Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

SIMMEL, Georg. A metrópole e a vida mental [1902]. In: VELHO, Otávio Guilherme (org.) O fenômeno urbano. Rio de Janeiro: Zahar, 1967.

_____. O Estrangeiro [1908]. In: MORAIS FILHO, E. de (org.). Georg Simmel: Sociologia. São Paulo: Ática, 1983.

_____. A Filosofia da Paisagem. Covilhã: Textos Clássicos de Filosofia, Universidade da Beira Interior, 2009.

_____. Questões Fundamentais da Sociologia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.

SODRÉ, Muniz. Claros e Escuros: identidade, povo e mídia no Brasil. Petrópolis, RJ, Vozes, 1999.

_____. Antropológica do Espelho: uma teoria da comunicação linear e em rede. Petrópolis, RJ, Vozes, 2002.

_____. A verdade Seduzida: por um conceito de cultura no Brasil. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

WILLIAMS, Raymond. Palavras-chave: um vocabulário de cultura e sociedade. São Paulo: Boitempo, 2007.

_____. Cultura. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

VAINER, Carlos B. Estado e Migração no Brasil: da imigração à emigração. In Emigração e Imigração internacionais no Brasil contemporâneo. Neide Lopes Patarra (coord.) São Paulo, FNUAP, 1995.

YÚDICE, George. A conveniência da cultura: usos da cultura na era global. Belo Horizonte, Ed. UFMG, 2004.

ZIZEK, Slavoj. Bem-vindo ao deserto do real!: cinco ensaios sobre o 11 de setembro e datas relacionadas. São Paulo: Boitempo Editorial, 2003.