



Revista

DIVERSITAS

Ano I n. I mar/set 2013

Universidade de São Paulo

Reitor: João Grandino Rodas

Vice-reitor: Hélio Nogueira da Cruz

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas

Diretor: Sérgio Adorno

Vice-diretor: João Roberto Gomes de Faria

Departamento de História

Chefe: Maurício Cardoso

Vice-chefe: José Antonio Vasconcelos

Programa de Pós-graduação em História Social

Coordenador: Marcelo Cândido da Silva

Vice-coordenador: Gabriela Pellegrino Soares

DIVERSITAS - Núcleo de Estudos das Diversidades, Intolerâncias e Conflitos

Av. Professor Lineu Prestes, 338 - Cidade Universitária

CEP 05508-900 - São Paulo, SP - Brasil

Tel: (11) 3091-3701 (ramal 238) Fax: (11)3091-3150

Site: www.diversitas.fflch.usp.br/

E-mail: diversitas@usp.br

Coordenação do Diversitas

Zilda Márcia Gricoli Iokoi

Revista Diversitas

Número 01 - mar-set/2013

ISSN - ???

Site: <http://www.diversitas.fflch.usp.br/revista>

E-mail: diversitas@usp.br

Editora responsável

Maria das Graças de Souza

Editoras adjuntas

Sandra Regina Chaves Nunes e Mara Selaibe

Conselho editorial

Maria Lucia Homem, Rodrigo Casali, Jair de Almeida, Cláudia Moraes e Maria Constança Peres Pissarra

Conselho consultivo

Antonio Carlos dos Santos (Universidade Federal de Sergipe UFS), Benjamin Abdala Junior (Universidade de São Paulo), Boia Efraime Junior (Universidade Pedagógica de Moçambique), Clodoaldo Meneguello Cardoso – Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP), Edson Luiz André de Souza (Universidade Federal do Rio Grande do Sul - UFRGS), Emílio Antonio Francischette (Universidade do Grande Rio – UNIGRANRIO), Eneida Maria de Souza (Universidade Federal de Minas Gerais - UFMG), Eunice Prudente (Universidade de São Paulo), Flávia Cristina Piovesan (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC/SP), Flávio Wolf de Aguiar (Universidade de São Paulo), Francisco Carlos Teixeira da Silva (Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ), Gunter Axt (UNILASALLE), Héctor M. Cruz Feliciano (Universidad Nacional Autónoma de Nicaragua), Inês Macano Raimundo (Universidade Eduardo Modlane – Moçambique), Ismênia de Lima Martins (Universidade Federal Fluminense - UFF), Joana Maria Pedro (Universidade Federal de Santa Catarina - UFSC), José Ribeiro (Universidade Aberta), Martin Lienhard (Universidade de Zurich), Mauro Maldonato (Università della Basilicata), Murilo Leal Pereira (Universidade Federal de São Paulo, - UNIFESP), Rita Chaves (Universidade de São Paulo), Rubens Fernandes Júnior (Fundação Armando Álvares Penteado – FAAP)

Produção executiva

Michelle O. Santos e Teresa Cristina Teles

Revisão

Marcel Diego Tonini

Projeto gráfico

Michelle O. Santos

Projeto de capa

Michelle O. Santos

Imagem da capa

Mayra Grícoli Iokoi

SOLICITA-SE PERMUTA

Divisão de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

Diversitas / Programa de Pós-Graduação [do] Núcleo de Estudos das Diversidades, Intolerâncias e Conflitos [do]
Departamento de História [da] Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas [da] Universidade de São Paulo. –
Ano 1, n. 1 (mar. / set. 2013)- . -- São Paulo : DH/FFLCH/USP, 2013-

Semestral.

ISSN xxxxxxxxxxxx

1. Diferenças interculturais. I. Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas.
Departamento História. Programa de Pós-Graduação. II. Núcleo de Estudos das Diversidades, Intolerâncias e Conflitos.

DOSSIÊ FRONTEIRAS EM MOVIMENTO

Fronteiras em movimento: deslocamentos e outras dimensões do vivido—10

Zilda Márcia Gricoli Iokoi

Las fronteras dentro de los países, las naciones fuera de su territorio—16

Néstor García Canclini

Reconstruindo as fronteiras: a ressurgência do fascismo na Alemanha (o caso de Zwickau, 2011-2012)—29

Francisco Carlos Teixeira Da Silva

Interculturalidad, Racismo y Negociaciones Interculturales—50

Rodrigo Montoya Rojas

Experiências do feminino na África do Sul pós-apartheid: ambivalências, ressentimentos e (re)negociações—67

Laura Moutinho

Reciclagem e gestão do ambiente urbano: o trabalho dos catadores de resíduos sólidos na metrópole paulistana em tempos de políticas neoliberais—76

Marta Inez Medeiros Marques

Vidas putas: globalização e prostituição de mulheres brasileiras na Europa—90

José Carlos Sebe Bom Meihy

A literatura angolana e a representação da guerra pela independência, da guerra civil e da violência urbana—101

José Eduardo Agualusa

Tortura e exílio na ditadura militar: “Por que operários eram perseguidos, inclusive nos próprios locais de trabalho?”—106

Waldemar Rossi

Trauma e migração: os traumas psíquicos das crianças soldado—111

Bóia Efraime Júnior

Traumas decorrentes dos deslocamentos forçados—131

Caterina Koltai

Migrantes sob a perspectiva dos direitos humanos—138

Flávia Piovesan

Língua, identidades e fronteiras—147

José Luiz Fiorin

A outra face da globalização: sonho de inclusão versus vida precária—165

Júlia Spiguel Favaretto

RESENHA

Il cammino della speranza—177

Maurizio Russo

EDITORIAL

A **Revista Diversitas** vem a público como um entre os muitos espaços de difusão do conhecimento criados pelo Núcleo de Estudos das Diversidades, Intolerâncias e Conflitos, da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP.

O Núcleo formado por pesquisadores de diferentes especialidades de estudos das áreas da humanidades e sociais, tem por objetivo concentrar-se nas redefinições conceituais dessas áreas, acompanhar debates sobre conflitos, intolerâncias e novas legitimidades decorrentes da ampliação de direitos e demais questões postas pela história do tempo presente.

Como um instrumento da comunidade acadêmica amplamente compreendida, a **Revista Diversitas** pretende ser espaço de divulgação e contribuição permanentemente para a reflexão sobre nossos temas centrais: Diversidades, Intolerâncias e Conflitos. Numa perspectiva interdisciplinar, serão publicados artigos, resenhas, entrevistas, notícias dos estudos e pesquisas de colaboradores e de resultados das teses e dissertações defendidas no âmbito do Programa de Pós-Graduação – Humanidades, Direitos e Outras Legitimidades criado pelo Núcleo.

O número inaugural dessa publicação surge mergulhado no nesse espírito interdisciplinar que nos constitui. Aqui encontram-se textos do evento Fronteiras em Movimento, realizado no Centro Cultural Banco do Brasil de São Paulo, de 01 a 07 de agosto de 2012.

Todos foram mantidos conforme sua apresentação original. Essa perspectiva foi escolhida com o propósito de remeter o leitor à atmosfera do próprio encontro cujas marcas reverberam positivamente nas produções desse núcleo.

Esperamos receber muitas contribuições para a nossa publicação a partir do próximo número.

Hoje nossa revista pode ser acessada virtualmente pelo link <http://www.diversitas.fflch.usp.br/revista> . Convidamos a todos os leitores a se envolverem com os materiais disponibilizados e a todos os pesquisadores, interessados em participar com seus trabalhos, a juntarem-se a nós.

Os Editores Executivos

São Paulo, v. I, n. I, 2013

FRONTEIRAS EM MOVIMENTO: DESLOCAMENTOS E OUTRAS DIMENSÕES DO VIVIDO

ZILDA MÁRCIA GRÍCOLI IOKOI¹

Albert Camus, em *O estrangeiro*¹, concebeu como personagem central *Mersault*, cuja mãe ele havia internado em um asilo, sem nenhuma culpa. O tênue convívio que tivera com ela o havia libertado dos laços comuns entre ambos, especialmente no que se refere a uma busca interna de memória pré-natal ou mesmo dos sentimentos subjetivados decorrentes da amamentação e dos primeiros sons de linguagem das cantigas de ninar.

A morte da mãe também não provocou maiores incursões em sentimentos desconhecidos. Esse estranho ser não deixa a indiferença, nem mesmo quando a namorada Maria, por quem se apaixonara, o aborda com o pedido de casamento. *Mersault* segue a vida sem muitas emoções e um belo dia envolve-se casualmente em um conflito com árabes que haviam rondado sua casa. Sem qualquer razão objetiva, numa tarde na praia, atira num deles e acaba preso. Sua indiferença agride os juízes. Várias vezes sua falta de consideração é citada ao longo do julgamento. São trazidas testemunhas, como o diretor do asilo, o porteiro, e um amigo de sua mãe durante o internato na instituição destinada aos idosos. Todos criticaram a atitude de *Mersault* quando do falecimento de sua mãe. Ele pouco se manifestou no julgamento, quando algo lhe era perguntado respondia a verdade de seus sentimentos, sem rodeios. De nada se arrependia e não tinha nenhum motivo para negar o que fizera de sua vida e de suas relações. No epílogo, Camus coloca na boca de *Mersault* palavras que concluem sua narrativa:

Tão perto da morte, minha mãe deve ter se sentido libertada e pronta a tudo reviver. Ninguém, ninguém tinha o direito de chorar sobre ela. Também eu me sinto pronto a tudo reviver. Como se esta grande cólera [manifestada no julgamento] me tivesse limpo do mal, esvaziado da esperança, diante desta noite carregada de sinais e de estrelas, eu abria-me pela primeira vez à terna indiferença do mundo. Por o sentir tão parecido comigo, tão fraternal, senti que fora feliz e que ainda o era. Para que tudo ficasse consumado, para que me sentisse menos só, faltava-me desejar que houvesse muito público no dia da minha execução e que os espectadores me recebessem com gritos de ódio. (CAMUS, 1999, p. 126).

¹ Texto apresentado no Seminário do mesmo nome entre 1 e 7 de agosto de 2012 na Mesa de Abertura com objetivo de definir a base conceitual do evento, pela autora e Curadora do Seminário.

¹ CAMUS, Albert. *O estrangeiro*. 19. ed. Rio de Janeiro: Record, 1999.

Em *O mito de Sísifo*², Camus introduz sua filosofia do absurdo: o do homem fútil em busca de sentido, unidade e clareza no rosto de um mundo ininteligível desprovido de Deus e eternidade. Questiona se a realização do absurdo exige o suicídio e responde: “Não. Exige revolta.”. Ele, então, descreve várias abordagens do absurdo na vida terminando o ensaio com o fato de Sísifo ter sido condenado a repetir sempre a mesma tarefa de empurrar uma pedra de uma montanha até o topo, só para vê-la rolar para baixo novamente. Em *O exílio e o reino*³, conjunto de contos cujo cenário é o Brasil, ele completa de modo magistral a relação entre a indiferença e a rebeldia.

Camus permite o entendimento de que os dilemas existenciais são *Fronteiras*, isto é, interstícios de sentimentos, memórias, desejos, medos e buscas que em primeiro lugar tratem do eu. Juntamente com Jean Paul Sartre, Camus enfrentou os fantasmas que se sobrepuseram ao mundo no pós-Segunda Guerra, quanto os intelectuais passaram a se perguntar como a civilização europeia havia sido derrotada por formas tão violadoras do outro e de todo o construto moral até então cultivado. O ódio desagregador propugnado por Mersault havia atingido a todos os diferentes e mesmo aos iguais que se interpunham à indiferença. A busca por universais se tornava única possibilidade de salvação da humanidade se reconhecidos por todos possibilitasse a defesa da humanidade no convívio com as outras espécies, culturas e vidas no planeta. Em questão, estavam os muros e códigos de exclusão dos estranhos. Tornava-se urgente reconhecer que os deslocamentos populacionais se fazem por diferentes motivos e contextos. Necessário ainda perceber o quanto a história da família, do parentesco, dos grupos e o conjunto dos patrimônios, simbólicos e materiais, que estes possam amear ao longo do tempo contribuem para concretizar espaços de possibilidades que, percebidos como fronteiras, orientam os investimentos individuais e coletivos. As fronteiras separam o **nós** do **eles**, interrompem, circunscrevem ou produzem segregações na distribuição de populações ou de atividades dentro das sociedades. Essas fronteiras não são dadas, constroem-se, ultrapassam-se e desconstroem-se no tempo e com o tempo. Enquanto algumas já antigas são frequentemente estabilizadas, outras, mais recentes, podem ser mais flexíveis e são mais questionadas. Entretanto, as fronteiras mais antigas também podem ser abolidas. Enfim, todo processo definidor de fronteiras sociais é o desfecho das lutas e rebeldias pela classificação social (*classement*) e contra a desclassificação (*déclassement*), conforme definido por Pierre Bourdieu⁴.

Os modos de percepção e os processos de construção ou transgressão das fronteiras em seus deslocamentos parecem fortemente vinculados às trajetórias coletivas (familiares ou geracionais) e individuais, assim como às histórias dos diferentes grupos de pertencimento. De fato, constituídos segundo a classe, o gênero, a etnia, a nacionalidade, ou a origem, esses grupos vivenciam mais ou menos, segundo os casos, processos dinâmicos ou diferentes formas de mobilidade, rupturas e recomposições.

2 CAMUS, Albert. *O mito de Sísifo*. Rio de Janeiro: Record, 2004.

3 CAMUS, Albert. *O exílio e o reino*. 7. ed. Rio de Janeiro: Record, 2010.

4 BOURDIEU, P. *La distinction: critique sociale du jugement*. Paris: Minuit, 1979.

Embora os modos de percepção e os processos de construção e de transgressão de fronteiras dependam muito das condições estruturantes prévias, eles podem também, em alguns casos, dadas as disposições dos sujeitos, produzir experiências educativas, acontecimentos desencadeadores pouco “previsíveis” em contextos variáveis nos quais os atores se inscrevem.

No contexto social atual, marcado por uma tendência à dissolução dos vínculos coletivos, pelo fracionamento relativo das classes sociais (que, frequentemente, não são mais discernidas na sua forma clássica) e pelas mudanças qualitativas na noção e no papel do Estado, os efeitos das contingências e das discontinuidades variáveis das trajetórias são provavelmente mais visíveis e mais fortes do que há algumas décadas atrás. Numa perspectiva comparada, poderemos contrapor as experiências construídas no interior de uma escola ou instituição que atendem grupos sociais diferentes, verificar se elas são capazes de revelar as intrincadas relações que se estabelecem entre as condições objetivas de organização das estruturas sociais analisadas e o clima subjetivo que dá significado às experiências concretas vivenciadas pelos sujeitos, estimulando-os a conformarem-se ou a transgredir as fronteiras sociais que fundamentam as desigualdades nos espaços ocupados.

Os sujeitos das narrativas fílmicas, por possuírem referenciais centrados em tempos míticos e em valores matizados por solidariedades simples, fruto da coexistência autônoma, cooperadora e por afetos que se constroem na autodefesa da vida. Ao lado dessas narrativas de convívio e agregação, os debates sobre as violências impetradas por grupo de torturadores e estendidas hoje aos prisioneiros de crimes comuns estarão em tela nos relatos de Rossi, Sebe e Aqualusa, em especial as posições que indicam a necessidade de superação da condição de ressentimento para a de sujeito e de cidadão, universalidade capaz que exigir liberdade e responsabilidade para si e o outro. A superação dos particularismos ou da díade unidade na diversidade são exigências de nosso tempo e, assim, é urgente superar noções fechadas de etnia e comunidade para as de polissemia, circularidade e interculturalidade, noções abertas ao aprender a aprender, como definiu Paulo Freire⁵, e de inter-relação entre a micro e a macro-história⁶.

Num contexto de ampla e acelerada adoção de aparatos, dispositivos e interfaces digitais, é urgente identificar e avaliar criticamente, promovendo a discussão pública em torno das novas fronteiras da intimidade, da privacidade, do direito à informação e à liberdade de expressão, do *habeas data* à governança, da internet assim como outras dimensões decorrentes de uma emergente sociedade do conhecimento digitalizado. Nestor Canclini tem dedicado grande parte de seus estudos às novas necessidades decorrentes do encurtamento das fronteiras, do tempo imediato, das redes de conhecimentos, e nos brindará neste encontro com a conferência *Imigração e alteridade*. As fronteiras são entendidas tanto como parte do espaço político quanto como parte dos grupos socioculturais, sendo representadas de modo objetivo e

5 FREIRE, Paulo. *Educação como prática da liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974.

6 COSTA, Emília Viotti da. *Coroas de glórias, lágrimas de sangue: a rebelião de Demerara em 1823*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

subjetivo: estruturas percebidas, construídas e eliminadas pelos diferentes sujeitos sociais. As teorias construtivistas e as da hibridação, por caminhos diferentes, contribuíram para colocar em questão essas conceituações⁷. Os estudos dos deslocamentos populacionais, das conexões transnacionais das indústrias culturais, em zonas de fronteiras políticas e as análises da interculturalidade tornaram-se chave para essas reconfigurações⁸.

[...] as fronteiras são não apenas construções, mas também são múltiplas e cambiantes. As pessoas se deslocam, desligam-se e trocam significados, autonomizando os vínculos entre culturas, identificações e territórios. Por outro lado, símbolos, textos, músicas e objetos viajam mesmo que as pessoas permaneçam imóveis, questionando por outro caminho aquela suposta imbricação. (GRIMSON, 2003, p.15, tradução nossa).

Pela teoria das fronteiras, realizou-se debate crítico sobre a essencialidade das culturas de modo a não hierarquizar os *nós* e estigmatizar os *outros*, mas também não invertermos essa díade. Enfatizou-se ainda a construção das fronteiras simbólicas, seus processos e disputas, seus dilemas e critérios. Feitos a partir da fronteira do México com os Estados Unidos, esses estudos mostraram a multiplicidade das fronteiras: o racismo chicano; o nacional a partir dos escritos de Octavio Paz, as tensões para definir o que é literatura e onde estão os limites do próprio chicano. Desses estudos, tanto a noção de *melting pot* estadunidense como a de *multiculturalismo* canadense foram criticadas por apenas inverter a chave e não superar os ódios.

Para isso foi necessário desconstruir as fronteiras, pela recuperação dos processos históricos, por meio dos quais os limites foram instituídos e seus significados reconfigurados. Os deslocamentos são desse modo o laboratório das contingências, um contexto de elaboração de diversidades. Deslocam-se pessoas, imagens, mercadorias, valores, signos e símbolos continuamente. Durante muito tempo, as análises sobre os deslocamentos foram restritas aos processos migratórios e ao fluxo de pessoas. Muitos estudos procuraram entender como os desterritorializados produziram alterações no mapa mundi, as regenerações produzidas pela presença do norte sobre o sul, o branqueamento das populações e quase nunca estudaram as consequências desses deslocamentos para os lugares de origem, para as fronteiras simbólicas. É possível que esse “esquecimento” tenha contribuído, não raro, para definir o lugar e o estatuto do estrangeiro. Lugar dos incautos, vulneráveis, muitas vezes carentes de força política, porém preches de significação política e por isso alvo prioritário nas tensões em torno do estabelecimento de hegemonias. Dinâmica analisada de modo incipiente por Freud (1919), seguido por Bauman (1991), Fédida (1996), Koltai (1998) e, no que tange às estratégias de hegemonia e contra-hegemonia, por

7 GRIMSON, Alejandro. Disputas sobre las fronteras. In: MICHAELSEN, Scott; JOHNSON, David (Comp.). *Teoría de la frontera*. Buenos Aires: Gedisa, 2003. p.15.

8 Ver também: HANNERZ, (1996); APPADURAI, (2001); GARCIA CANCLINI (1990).

Laclau (1985)⁹.

Parecia natural que as pessoas fossem sempre em busca de superação de suas dificuldades econômicas sem alterar o *modus vivendi* do conjunto. De outro modo, os perseguidos e os desterrados conseguiam definir posturas humanitárias, especialmente depois do holocausto, quando uma tradição se consolida em torno da tarefa de dizer o indizível, pensar o impensável, nomear o sem nome como se se tratasse não de definir limites, bordas, mas confins, como sugeriu Pontalis (1974)¹⁰. Em sua maioria, esses estudos foram fortemente influenciados pelo eurocentrismo e pelo antropocentrismo, fatores determinantes na desqualificação do **outro** e, como consequência, naturalização das guerras, dos saques e da miséria de contingentes massivos das populações subjugadas. Também as alianças e os interesses de governantes e grupos locais com as estratégias do colonialismo ficaram isentas de críticas, ainda escondidas pelo mito do *bom selvagem*.

Tal postura foi revista por muitos críticos entre os quais destacamos Edward Said, que, em *Orientalismo*¹¹, mostra a representação que Ocidente fez do Oriente, pouco interessado nas realidades locais, argumentando que essa representação foi aceita com naturalidade pela comunidade científica e pelo imaginário popular ocidental. Ela foi necessária para que o Ocidente se autodefinisse como um Outro, e o Oriente o ajudasse, por diferenciação, a se conhecer e elevar a si mesmo, legitimando seus interesses colonialistas. A tese central de Said demonstra que o Oriente é uma invenção ocidental, uma espécie de imagem refletida no espelho para legitimar a identidade eurocêntrica e discriminatória do Ocidente, ao se julgar racional, desenvolvido, humanitário e superior. Ficaram explícitos pelas críticas apresentadas como tais expedientes atuam, até os dias de hoje, na construção da imagem do mundo islâmico. Algumas áreas com mais tradição em estudos asiáticos, como a sinologia e a indologia, conseguiram de algum modo superar parte dessa carga de preconceito, mas a crítica de como as culturas orientais e africanas são recebidas pelo público ocidental continua, em geral, válida e atual. Motivados também pelas questões levantadas por Sayad¹², que define a imigração como um fato social total, decidimos articular as fronteiras em movimento a partir dos deslocamentos populacionais, geopolíticos, linguísticos, tecnológicos, filosóficos, históricos e simbólicos, procurando integrar os diferentes saberes dos estudos interdisciplinares no entendimento das intolerâncias decorrentes desses processos, rompendo com os limites estabelecidos pela linha abissal¹³

9 FREUD, S. Lo siniestro. In: _____. *Obras completas*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1982. Tomo 2; BAUMAN, Z. *Modernidade e ambivalência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991; FEDIDA, P. *O sítio do estrangeiro*. São Paulo: Escuta, 1996; KOLTAL, C. *O estrangeiro*. São Paulo: Escuta/FAPESP, 1998; LACLAU, E.; MOUFFE, C. *Hegemony and socialist strategy*. New York: Verso, 1985.

10 PONTALIS, J-B. Bornes ou confins?. *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, Paris, n. 10, p. 9-16, aut. 1974.

11 SAID, Edward. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Edusp, 1997.

12 SAYAD, Abdelmalek. *Imigração ou os paradoxos da alteridade*. São Paulo: Edusp, 1998. 299 p.

13 SOUZA SANTOS, Boaventura. Para além do pensamento: das linhas globais a uma ecologia dos saberes. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, n. 79, p. 71-94, nov. 2007.

onde os outros são expropriados de saberes tomados pelo Ocidente, sem dar a eles as múltiplas autorias apropriadas por plágios, ao longo de mais de dois séculos de desqualificação.

Esperamos que esta semana permita a abertura de novas veredas para a compreensão dos dilemas de nosso tempo, caminhos interdisciplinares em busca da interculturalidade necessária à liberdade e aos direitos de todos os seres vivos neste planeta em risco acelerado.

LAS FRONTEIRAS DENTRO DE LOS PAÍSES, LAS NACIONES FUERA DE SU TERRITÓRIO

NÉSTOR GARCÍA CANCLINI¹

Estamos viviendo dos procesos de desconfiguración de los Estados nacionales: por una parte, las migraciones masivas que llevan fuera de los territorios de Ecuador, México, Uruguay y otras naciones al 15 o 20% de la población de esos países; por otro lado, la fractura de las naciones al replicarse en su interior divisiones internacionales y agudizarse las propias desarticula la cohesión imaginada entre sus partes. Las naciones como México o Uruguay no están contenidas enteramente dentro de sus territorios. Y las fronteras no solo separan un territorio nacional de otros: pueden segregar dentro del propio país y también pueden ser zonas de intercambio y solidaridad.

En estos procesos –migraciones transnacionales y fracturas internacionales- se combinan y mezclan identidades múltiples. Lo propio y lo ajeno se entremezclan: pertenecemos a redes que cruzan las fronteras nacionales y a veces nos sentimos extraños en la propia sociedad. En los últimos años curé dos exposiciones artísticas y dos seminarios asociados a estas exposiciones en torno a muchas maneras en que podemos sentirnos extranjeros, ya sea por cambios territoriales como por las experiencias de alteridad que suceden en el lugar donde vivimos.

La experiencia de ser extranjero ha estado ligada a desplazamientos geográficos: el desarraigo y la extrañeza de marroquíes en España, mexicanos en Estados Unidos, argentinos y ecuatorianos en distintos países europeos. También nos sentimos extranjeros, muchas veces, en la propia sociedad: el lenguaje ordinario nombra como migrantes a quienes tienen dificultades para pasar de lo analógico a lo digital; asimismo, se sienten confinados o despojados los que ven transformarse su país al aumentar la gente con otras ropas y otros idiomas; o quienes ya no pueden, debido a la violencia cotidiana, salir a las calles de noche o dejan de usar partes entrañables de la propia ciudad. Las fronteras y los desplazamientos se mueven en muchas escalas.

Los veloces cambios en la interculturalidad y las comunicaciones globalizadas nos vuelven extranjeros no sólo

¹ Profesor Distinguido de la Universidad Autónoma Metropolitana e Investigador Emérito del Sistema Nacional de Investigadores, de México.

de los paisajes que eran propios para nosotros o nuestros padres. Somos invitados o presionados a vivir en otros lugares y otras “patrias”. Nos atrae pertenecer a comunidades diversas, descargar música y películas de más culturas que las difundidas por las tiendas de discos o las salas de cine. En parte, esa ampliación del horizonte enriquece el territorio “nuestro” y a la vez desdibuja las fronteras: se vuelven dudosas las certezas entre la intimidad y lo público, el consumo legal y la piratería, los originales y las copias.

Siguen importando los desplazamientos temporales o forzados por exilios políticos y económicos. Pero a esas transformaciones, multitudinarias en vastas zonas, se añaden experiencias de extranjería no territoriales. Extranjero no es sólo el que viene de otra parte y habla otra lengua, sino también el que no tiene acceso a las redes estratégicas, el que no participa en su control y por eso depende de decisiones ajenas. La desigualdad nos hace vivir aquí como si estuviéramos lejos.

El extranjero no es sólo el excluido de la lógica social predominante. Es también el que tiene un secreto: sabe que existe otro modo de vida, o existió, o podría existir. Si es un extranjero en su propia sociedad, un extranjero-nativo, sabe que hubo otras formas de trabajar y divertirse, de comunicarse y trazar el horizonte, antes de que llegaran turistas, empresas transnacionales o jóvenes que cambiaron los modos de hablar y hacer. Una de las experiencias de extranjería perturbadoras respecto de lo “propio” es la del migrante o exiliado que retorna a su país de origen diez años después y, al expresarse frente a sus connacionales con gestos o palabras que ya no se usan, escucha que le preguntan “¿usted no es de aquí, verdad?”

La extranjería es también, en ciertos momentos, una percepción y una representación simbólica. Es la conciencia que surge de un desajuste, una momentánea pérdida de la identidad en la que tradicionalmente nos reconocemos. Podemos sentirnos extranjeros en nuestro propio país, tan solo porque nos movemos junto a otro extranjero, o porque nos aplican una categoría con la que nunca nos identificamos. En tal sentido podemos hablar de *extranjerías situacionales*, desclasificaciones que provienen de la mirada de los otros o que nosotros mismos podemos activar convirtiéndonos, en ciertas circunstancias, en otros, en extranjeros.

La condición de extranjería no sólo se caracteriza, entonces, como una pérdida. La percepción de la fuerza de los desajustes y las diferencias puede ser apropiada, reconvertida, en la forma de tácticas y estrategias, como ha escrito Michel de Certeau.

La estrategia de convertirse en extranjeros incluye tácticas que subvierten, a través de actos creativos, el orden establecido. Estos choques y discordancias, como otras indecisiones del sentido o las operaciones que hacen de la condición de extranjero un elemento activo, siempre estimularon el trabajo artístico, especializado en los rodeos ocultos y los desplazamientos. Las poéticas podrían pensarse como los dispositivos que se generan desde la conversión de los desajustes en fuerza creativa.

Poéticas de la extrañeza, investigaciones que se activan a partir de la conciencia de distancias culturales, espaciales, tecnológicas.

MIGRANTES: LOS QUE TIENEN EL OFICIO DE LAS METÁFORAS

Por todo esto, las fronteras y los desplazamientos migratorios pueden analizarse como procesos económicos y socioculturales, como lo hacen los demógrafos, los antropólogos y sociólogos, y también como procesos simbólicos que se expresan como metáforas y no sólo como conceptos.

Sabemos que la palabra metáfora significa en griego *transporte*. Tiene, por tanto, una asociación “natural” con los viajes, las migraciones y otros desplazamientos. Al comparar las representaciones científicas y las artísticas surge la pregunta: ¿cuánto puede decirse sobre las migraciones a través de discursos científicos, formados con conceptos unívocos, cifras y datos duros, y cuánto logran abarcar los lenguajes artísticos, cuya polisemia está tramada con metáforas?

La oposición entre conceptos y metáforas persiste en los debates de los últimos años, pero no es muy sostenible ni puede vérsela ya como equivalente de la confrontación esquemática que en otros tiempos se hizo entre científicos y artistas. Las prácticas actuales de unos y otros con frecuencia no parecen alejadas. También la gente de ciencia usa metáforas, se mueve con aproximaciones y compite, con teorías dispares, queriendo probar cuál tiene mayor capacidad explicativa. Por su lado, los artistas manejan conceptos y organizan intelectualmente sus representaciones de lo real; convierten sus intuiciones en lenguaje, las comunican y las contrastan con experiencias sociales. Hay, entonces, un problema compartido por la epistemología y la estética: cómo se intersectan el movimiento por el cual el lenguaje gana dinamismo y significación gracias a las metáforas con el movimiento que busca precisar y fijar el sentido en conceptos. Ciencia, filosofía y estética aparecen preocupadas, en palabras de Jacques Rancière, por reconcebir los “modelos de conexión entre presentación de hechos y formas de inteligibilidad que difuminan la frontera entre razón de los hechos y razón de la ficción” (Rancière, 2002:66).

Quizá las diferencias entre científicos y artistas aparecen, más bien, en los criterios de valoración y las exigencias de legitimidad de sus trabajos: al que hace ciencia le interesa construir conocimientos en relación con referentes empíricamente observables, en tanto al artista, más que la producción de un saber, le atrae gestionar la incertidumbre en las experiencias de la sensibilidad y la imaginación.

¿Por qué es interesante la discusión sobre lenguajes conceptuales y metafóricos para hablar de las estéticas migratorias? En primer lugar, la migración implica un modo radical de experimentar la incertidumbre y el pasaje de una manera de nombrar y decir a otra: esta discontinuidad es mayor si al ir a otro país cambia la lengua, pero ocurre también al pasar a otra sociedad que habla el mismo idioma con modulaciones distintas.

Para comprender mejor la importancia que tienen para una sociedad los millones de personas que la dejaron o que recibe, no basta registrar el número de migrantes y las cifras de las remesas que estos envían a sus lugares de origen. Hay que escuchar lo que se pierde y se gana en las transferencias simbólicas, los abandonos y las recreaciones de sentido. Las escenas fantaseadas, los modos oblicuos de nombrar de las metáforas, dan ingreso a esa trama escondida de significados, a otra densidad de la experiencia. Estos desplazamientos de sentido son habituales en el lenguaje del extranjero porque vive entre hechos que tienen otros nombres y nombres que perdieron sus hechos.

Tomaré como ejemplo uno de los procesos migratorios mejor estudiados, el de los mexicanos que van a Estados Unidos, cuyo análisis ha cambiado en los últimos años al incluir la cultura como una dimensión clave. Las estadísticas oficiales registran aproximadamente 12 millones de mexicanos viviendo en Estados Unidos, aunque la inestabilidad de las migraciones temporales, el número de indocumentados y la suma de los estadounidenses de origen mexicano que mantienen vínculos con México, lleva algunas estimaciones hasta 23 millones. Los estudios se concentraron durante décadas en las razones socioeconómicas de la salida de México (desempleo, diferencias de salarios de 1 a 7 veces con los trabajos agrícolas, industriales y en servicios estadounidenses), la inseguridad social y las luchas de los migrantes por derechos en Estados Unidos, así como las medidas represivas de este país que van desde los muros fronterizos hasta la discriminación violenta. El espectacular aumento reciente de las remesas económicas enviadas por los migrantes a México, triplicadas en los últimos años hasta llegar en 2006 a 25 mil millones de dólares, destinados casi enteramente al sostenimiento de los hogares en el país de origen, volvió evidente que la migración no era una decisión individual sino una estrategia familiar: al mandar al extranjero a varios miembros, casi siempre los más jóvenes, las familias diversifican sus fuentes de ingreso y hacen posible que una parte del grupo familiar continúe en México. Pero los migrantes no sólo envían dinero sino información, intercambian experiencias en las dos direcciones y establecen “comunidades transnacionales” constantemente comunicadas (Besserer-Kearney, 2006). Se habla ahora de las “remesas culturales”: además de mandar dinero desde Estados Unidos, envían a sus familias en México equipos de música y video, televisiones, aparatos electrodomésticos y ropa de moda; de México, se llevan a California, Texas, Chicago y Nueva York, comida, música grabada, videos de fiestas y ceremonias familiares. Como anota Lourdes Arizpe, de Estados Unidos traen a México “bienes de prestigio y signos de éxito”, emblemáticos de la alta modernidad; de México llevan al norte, objetos y mensajes representativos de afectos tradicionales, de solidaridad y reafirmación comunitaria (Arizpe, 2006). En este intercambio, se configuran prácticas biculturales que hacen coexistir, y en parte hibridarse, estéticas diversas.

Sabemos que la hibridación no es sinónimo de conciliación; puede implicar combinaciones tensas y conflictos entre las culturas y estéticas que se entrecruzan desde posiciones desiguales. Suponen, al menos, problemas de traductibilidad. Podría ser útil examinar las estéticas de los migrantes como

operaciones análogas a las que las filosofías del lenguaje califican como metáforas. Los desplazamientos de sentido que ponen a interactuar dos modos de nombrar dentro de una misma comunidad transnacional permiten conjeturar que, además de problemas de traducción, en las estéticas migratorias se realizan intersecciones de cadenas significantes distintas y asociaciones metafóricas para conjurar la escisión entre las formas de vida, de sensibilidad y pensamiento de las comunidades de origen y de la sociedad de adopción.

Asimismo, aquí me interesa averiguar, en otro plano, por qué la metáfora del viaje se ha vuelto tan atractiva en la filosofía y las artes, con el fin de discutir su fecundidad y sus límites. Es posible suponer que el carácter “metafórico” de la experiencia de viajar o migrar a la que acabo de aludir sea una pista: sobre todo, veo en los deslizamientos de significado de las experiencias migratorias una clave explicativa de la atracción que ejercen en los artistas. Podríamos decir que el pasaje de lo moderno a lo posmoderno es, entre otras cosas, un cambio de las estéticas de arraigo a estéticas nomádicas. En la modernidad, predominaron las estéticas de la localización y el arraigo. El folclor celebraba el territorio, se complacía en el paisaje natural y cultural inmediato. La formación de Estados y culturas nacionales amplió la escala de ese entorno como contenedor de las experiencias. Llama la atención que hasta las rupturas con lo conocido y la búsqueda de formas inéditas en las artes fueron identificadas con apellidos nacionales: constructivismo ruso, muralismo mexicano o pop americano.

Luego, el posmodernismo declaró agotadas las naciones e imaginó que la desterritorialización y el cruce de fronteras eran la condición normal de la humanidad. El mundo fue mirado como una sala de tránsito. Muchos museos pasaron de ser registros de las culturas y artes de un país a lugares donde celebrar los cruces entre personas e imágenes distantes. Los críticos y curadores pedían obras que pudieran ser vistas “como algo que ha viajado”, según la fórmula usada por Guy Brett para las “pinturas aeropostales” de Eugenio Dittborn, esas “balsas plegables y compartimentadas” que uno recibía para volverlas a enviar: eran para “ver entre dos viajes” (Brett-Cubitt, 1991). Esa poética de lo transitorio sirvió para desentenderse de la obligación de representar identidades embalsamadas y dar resonancia a nuevos dramas. Cambiaron los interrogantes del arte y de la antropología. Escribía James Clifford que “lo normal no sería ya preguntar: ‘¿De dónde es usted?’, sino ‘¿De dónde viene y a dónde va?’ (Clifford, 1995:70).

Esta perspectiva se volvió un cosmopolitismo abstracto cuando idealizó el poder liberador de cualquier deslocalización. Mirar el mundo como si lo más habitual fuera mudarse se muestra exagerado cuando leemos informes como el de la Comisión sobre Población y Desarrollo de la ONU de 2006, que registra 191 millones de inmigrantes, más que una década antes, pero apenas 3% de la población mundial: “el planeta nómada”, afirma la demógrafa Gildas Simon, “sobre el cual uno se desplaza y circula efectivamente cada vez más rápido, con un costo globalmente decreciente, está de hecho poblado por sedentarios, y la imagen de un mundo atravesado por olas migratorias incontrolables está destinada a la gran tienda de los clichés.” (Simon, 1999:43).

La exaltación del nomadismo como ideología nutriente del pensamiento artístico deriva también de la expansión del turismo, de otros tipos de viajes, y por supuesto tiene que ver con la mayor interdependencia global de los mercados artísticos, la proliferación de bienales, viajes de trabajo e itinerancia transnacional de las obras y las exposiciones. Sin embargo, debemos problematizar esta expansión nómada en relación con la escala en que las experiencias viajeras implican a la población mundial y a los artistas.

En 2006, los desplazamientos turísticos abarcaron a 842 millones de personas, un porcentaje mayor que el de los migrantes por trabajo o motivos políticos, pero minoritario en relación con la población del mundo (El País, 2007). En cuanto al reordenamiento del mercado del arte según la lógica de la globalización, hay que recordar que –si bien los artistas que venden sus trabajos por encima de 30.000 dólares conforman un sistema transnacional de competidores- la mayoría de los productores y difusores del arte siguen trabajando en el marco de tradiciones iconográficas nacionales y en diálogo con los públicos del propio país. En muchas sociedades, las artes plásticas permanecen como fuentes de lo que queda del imaginario nacionalista, son aún escenarios de consagración y comunicación de los signos de identidad locales.

¿Por qué, entonces, los viajes y las migraciones irrumpen con tanta fuerza, como figuras claves, en las artes? Hay motivos que podríamos llamar “realistas”: o sea que los artistas “representan” la multiplicación de las migraciones, los exilios y los desplazamientos turísticos. Quiero sugerir, asimismo, que los viajes metaforizan la condición de los artistas actuales. El viaje representa el triple desalojo vivido por los artistas en el siglo XX. El arte perdió su espacio al salir de la casa de su lenguaje que era el cuadro, al cuestionar la institución que lo contenía que era el museo y al compartir con las culturas globalizadas la experiencia de que la nación es insuficiente para abarcar los imaginarios sociales.

Estos puntos de partida son útiles para comprender los dilemas estéticos con que los artistas encaran las migraciones. Prevalecen, como géneros, la tragedia y el melodrama. El registro artístico de las migraciones, tanto como el mediático, sigue ofreciendo principalmente las imágenes más dramáticas: guerras y represión, travesías ilegales y muertes. Algo tiene que ver con este recorte temático que la fotografía y el video sean los modos preferidos de representación, subsumiendo a menudo la elaboración de la experiencia en el registro documental.

La megaexposición *Éxodos*, de Sebastian Salgado, que recorre el mundo desde hace una década alineando en un solo discurso visual a refugiados de Vietnam, candidatos a migrantes en Tijuana, palestinos en Líbano, ruandeses en Tanzania, niños de la calle en Sao Paulo, multitudes de indoneses que pasan del campo a trabajar en la construcción en Yakarta, persiste como canon de la estética migratoria. Uno de sus problemas es que el tratamiento semejante, homologado, de migrantes económicos, políticos, de guerras, de inválidos, de familias y de solitarios, de 40 países, vuelve intercambiables a la mayoría si

no leemos la cédula aclaratoria al pie o no inferimos su diferencia de los rasgos más literales del rostro o la vestimenta.

Crece en los últimos años otros modos de hablar artísticamente de los viajes y las migraciones, no interesados únicamente en el registro documental y en su sentido épico o dramático. Se ocupan también de lo que estas experiencias de desplazamiento pueden detonar en la reelaboración del trabajo artístico y en su relación –metafórica o conceptual– con los procesos sociales (globalización y fronteras, diferencias y asimetrías).

NUEVOS EXTRANJEROS

En los años recientes, si bien las artes siguen representando muros, pasaportes y dramas migratorios, emergen otras separaciones entre nativos y migrantes, que no se deben sólo a fronteras geográficas. Nuevas diferencias –no territoriales, o no principalmente territoriales– engendran desencuentros, asimetrías y desigualdades. Extranjero no es sólo el que viene de otra parte y habla otra lengua; también el que no tiene acceso a las redes estratégicas, el que no participa en su control y por eso depende de decisiones ajenas.

1. En estudios sobre las tecnologías avanzadas de comunicación se habla de la migración de lo analógico a lo digital. Se ve ese tránsito como correlato del pasaje de una economía basada en productos materiales a otra centrada en conocimientos. La desmaterialización del proceso productivo va asociada, además, a una parcial indiferencia hacia las demarcaciones geográficas, económicas y políticas. Desmaterialización y desterritorialización. No obstante, en estas escenas deslocalizadas sigue empleándose un lenguaje territorial: se habla de *nativos (digitales)* e *inmigrantes (letrados)* (Winocur, 2006). Los jóvenes que amanecieron con la televisión, la computadora e Internet, los nativos multimedia, hacen sentir extranjeros a quienes desorienta cada avance tecnológico y de digitalización, padres que piden auxilio a sus hijos ante una ignorancia digital, profesores o escritores que se refugian en la cultura de papel frente a los desafíos de la cultura.com. Quienes tratamos de ingresar al nuevo mundo, debemos aprender una segunda lengua, experimentamos las viejas habilidades como inferiores, buscamos traducir lo conocido a lo que acabamos de conocer: leemos el manual antes de usar el programa, imprimimos el mail para leerlo y hablamos por teléfono para confirmar que llegó.

2. Un segundo conjunto es el de los *extranjeros nativos*. Abarca a los que deben exiliarse perseguidos no sólo por una dictadura sino por una gran parte de la sociedad que los juzga extraños; o los que por razones semejantes permanecen en carácter de disidentes, exiliados internos, descalificados como ciudadanos: en un insilio; y a quienes se van, y cuando regresan se sienten desubicados, en una sociedad que sólo retiene huellas dispersas de la que conocieron.

Los testimonios de exiliados suelen documentar estas experiencias. Al evocar la decepción que

genera en muchos el regreso después de un exilio, y cómo, al reinstalarse en el país natal, se comienza a extrañar la ciudad donde se vivió como migrante, más de uno se ha acordado de la frase de James Baldwin: “Mejor no vuelvas, porque si lo haces ya no podrás mantener la ilusión de tener una patria.”

John Berger contestó en una entrevista con Graciela Speranza, que le preguntaba por qué había dejado de vivir en Gran Bretaña: “desde que terminé la escuela a los dieciséis años, empecé a sentir que había algo en mí que incomodaba a los ingleses. Sin ninguna intención, sin ningún tipo de provocación, simplemente tratando de ser yo mismo –hablando, escuchando, moviéndome, reaccionando- sentía que provocaba una especie de incomodidad a mí alrededor. Y por supuesto, cuando uno vive en un lugar en el que todo el tiempo cree estar violando alguna regla para incomodidad de los demás, ya no se siente en casa. Porque ‘sentirse en casa’ significa precisamente saber que se puede ser uno mismo y ser aceptado por los demás.”

¿Qué se hace con esta incomodidad? Se puede cambiar de país o quedarse como extranjero. Hay dilemas estéticos, en sentido amplio, que tienen que ver con el estilo de vida, con la sensibilidad y las formas de pensar y elaborar lo que se siente. Suelen expresarse en el modo de reorganizar la cotidianidad, el trabajo y la familia dentro de la misma sociedad o en el país al que se elige trasladarse. “¿Por qué Francia después?”, pregunta Speranza a Berger: “Primero pensé en Italia, un país que amo profundamente porque se trata de un pueblo que entiende el placer.” “Viví en Italia durante un tiempo, hice amigos allí y conocí personas extraordinarias como Moravia, Carlo Levi, Pasolini. Pero también allí había algo que no terminaba de funcionar. Así como entienden el placer, los italianos no entienden el silencio, la necesidad de estar solo. Es un rasgo adorable si se quiere pero crea una dificultad en la sociabilidad porque la necesidad de silencio o de soledad se convierte en una cuestión personal.” Berger dice haber elegido Francia porque hablaba la lengua y porque pensadores y escritores importantes para él en ese momento eran franceses –Merleau Ponty, Camus-: “entonces llegar a Francia era como entrar en un edificio del que conocía los corredores de pensamiento.”

El siguiente asunto es qué hacer cuando, después de un tiempo, hay que vivir en dos lugares: el nuevo destino y el de origen. Una “solución” es la disyuntiva: Berger la enuncia así al explicar cómo habita una parte del año en los Alpes y otra en París: “En realidad soy bastante práctico. Me comprometo totalmente con lo que está sucediendo y también con la gente del lugar. Y eso es así en la ciudad o en el campo.” Esta manera de organizar por separado un lugar y otro tiene correspondencia en Berger con la explicación que da sobre lo que cree que en él incomodaba a los ingleses: “Una cierta intensidad. Pero quizá hay algo más. En la lógica típica del discurso inglés uno debe hablar de *aquello* y después de *aquello otro* para poder finalmente llegar a *esto*. Esa mecánica de la comunicación significaba un gran esfuerzo para mí y era evidente que algo en mí resultaba extraño para los demás. Uno de mis abuelos era inmigrante, un italiano de Trieste, y por algún motivo, la mayoría de mis amigos más íntimos eran inmigrantes polacos, alemanes, checoslovacos, húngaros. Con ellos me sentía en casa, sabía que me

aceptaban.” (Speranza, 1999:129-131).

Se puede llevar más lejos esta experiencia de sentirse en casa con extranjeros y convertirla en una filosofía que exalta la extranjería, aun en el propio país, sobre cualquier forma de localismo. El antropólogo Roger Bartra decía en una mesa redonda sobre estos temas: “lo más difícil en México es vivir como extranjero siendo mexicano”. Edward Said, palestino de origen, que vivió en El Cairo, en Líbano y asumió críticamente su residencia más larga –Nueva York–, para explicar por qué no buscaba reconciliar esas pertenencias en tensión citaba una frase de Hugo de Saint Victor: “Quien encuentre dulce su patria es todavía un tierno aprendiz; quien encuentre que todo suelo es como el nativo, es ya fuerte; pero perfecto es aquel para quien el mundo entero es un lugar extraño”. Diría que la aspiración que quita contemporaneidad a esa fórmula es “perfecto”.

3. Puede aplicarse metafóricamente la oposición nativos/extranjeros a otros reordenamientos entre lo propio y lo ajeno. La modernidad nos acostumbró a pensar la pertenencia en el marco de las naciones y sus territorios, y en relación con un orden formal garantizado por instituciones y derechos de ciudadanía. Ser ciudadano implicaba participar y tener derechos (a ser educado, trabajar legalmente, votar) y obligaciones (pagar impuestos, cumplir las leyes). Hace décadas que la informalidad crece en los mercados laborales y del comercio: gran parte de la población trabaja sin contratos, derechos laborales ni servicios médicos dentro de la sociedad en la que nació. También se volvió un eje polémico en los debates migratorios por el aumento de indocumentados, los que traspasan fronteras y participan en otras sociedades en las peores condiciones de extranjería, la de la vulnerabilidad sin reglas.

Últimamente, aparecen en estudios sociales y culturales otros modos de informalidad que se generalizan. Las encuestas sobre jóvenes, en varios países latinoamericanos, muestran que la mayoría accede a empleos inestables y sin derechos, a través de vías informales, como amigos o parientes. Ocurre algo semejante en el consumo: en México, más de 70% de los jóvenes busca en mercados llamados piratas música, ropa y películas. En ese comercio irregular, fuera de la legalidad estatal-nacional, los jóvenes hallan modos de conectarse con las culturas extranjeras.

Amplios sectores de las sociedades latinoamericanas se sienten extranjeros respecto del orden formal, ven desconectados los discursos de los políticos y las decisiones que deben tomar para sobrevivir en su vida cotidiana, regida por otros poderes y pocas reglas durables. Muchos, por eso, actúan como extranjeros respecto de las instituciones nacionales. Pueden hacerlo con conductas transgresoras individuales, pero también aparecen redes colectivas que operan como minorías extranjeras: asociaciones de ambulantes sin permiso y que no pagan impuestos, de taxistas sin licencia, grupos de revendedores de entradas para espectáculos y cuidadores espontáneos de coches, mafias de recolectores de basura, de tráfico de drogas, múltiples servicios organizados en circuitos ajenos al orden legal. Estos agrupamientos informales se expresan en estéticas: por ejemplo, los narcocorridos, la autoconstrucción que transforma

el paisaje urbano, los cartoneros que exhiben su reciclaje (y hasta cuentan con una editorial de poesía en Buenos Aires: “Eloisa cartonera”), y, por supuesto, las redes de jóvenes que bajan, crean e intercambian música, textos y videos en Internet. Casi siempre son estéticas guiadas por la precariedad, la improvisación y el reciclaje, en las que también los objetos y mensajes, su producción, su circulación y los usos, son ajenos a la cultura “legítima”.

LA EXTRANJERÍA COMO METÁFORA

¿Es legítimo extender a interacciones no territoriales la oposición nativo/extranjero? Hablar del extranjero como metáfora no es referirse sólo en sentido figurado o imaginario a la extranjería. Aun las formas geográficas de la migración, las más visibles y rotundas, incluyen desplazamientos y extrañezas que van más allá del cambio de paisaje o de lengua. El migrante también se siente ajeno a trayectorias históricas, condensaciones secretas de sentido que formaron otro modo de vivir. Por eso, la metáfora no es una escena segunda o derivada, cuya verdad clave residiría en los datos duros de los que nos informan los estudios demográficos o socioeconómicos sobre las migraciones.

A la luz de esta interacción entre descripciones científicas, definiciones conceptuales y reelaboraciones metafóricas de las migraciones, podemos interrogarnos cuáles son los recursos visuales, literarios o digitales más propicios para aludir a las maneras menos evidentes de ser extranjero frente a los nativos, indocumentado entre ciudadanos, letrado frente a los internautas digitales.

Si lo que caracteriza la condición de extranjero son desacomodos entre escenarios y representaciones, no hay un lenguaje, ni un género, más apropiados, sino problemas de relación entre lenguajes, vacilaciones en la traducción. Puede haber un momento épico en la representación y el imaginario artístico que aluden a los migrantes al describir la huida o las confrontaciones con los diferentes. Por otra parte, los tropiezos del reconocimiento recíproco incitan otras veces a elegir el *melodrama*. Pero en un mundo en el que es raro que el poder pueda ser absolutamente monopólico, ni el sufrimiento existir sin negociación y solidaridad, los movimientos ambivalentes de un lado y otro son propicios para ensayar modos más complejos, menos polares, de iluminar la interculturalidad.

Varios artistas actuales, sin negar los conflictos, hablan de la fecundidad y las incertidumbres de las transacciones. Quizá sus decisiones principales no consistan en elegir un género, sino en hacerse cargo del ejercicio de *traducción*. Cuando no se trata de afirmar una cultura verdadera frente a otra que también pretende serlo, la pregunta es cómo comunicar lo que unos dicen de una manera y otros de otra.

Aun en espacios con pretensiones identitarias mejor perfiladas, el acontecimiento estético irrumpe cuando, en vez de afirmar un sentido, se deja que emerjan la incertidumbre y la extrañeza. En sociedades laicas, en un mundo plural, es posible concebir todas las obras culturales, todos los espacios

y circuitos, como borradores, tentativas de decir.

La épica, como se nota en mucho arte político, tiende a alinear historias extranjeras en una sola. El melodrama escenifica las discrepancias de los afectos y la dificultad de reconocer al otro (Martín Barbero, 1992), pero busca un desenlace donde los extraños desaparezcan o se arrepientan y se integren. La experiencia de la traducción, en cambio, pone en relación lo comparable y lo incomparable, lo que se puede comunicar y los irreductibles silencios.

El migrante, todo migrante (incluso en los sectores menos instruidos), es siempre un traductor, o sea el que hace constantemente, entre su lugar de origen y su cultura adoptiva, la experiencia de lo que puede o no decirse en otra lengua. Pero, como observa Paul Ricoeur sobre las traducciones, además de la traducción lograda y la experiencia de la diferencia insuperable, existe la búsqueda de cómo decir algo equivalente, como *decirlo de otro modo*. Una de las formas de hacerlo es recurrir a las metáforas. Y también con los conceptos, aun los filosóficos y científicos, si recordamos con Mieke Bal, que los conceptos viajan (entre disciplinas, épocas y comunidades académicas dispersas): los conceptos se parecen a las metáforas en tanto no condensan de un solo modo el sentido, de una vez para siempre, porque son puntos flexibles de coincidencia, estrategias provisionales para conversar, colaborar o pelearnos con cierta coherencia.

Descubrimos que podemos ser extranjeros en nuestra propia sociedad cuando, ante un connacional, nos preguntamos: ¿qué quiso decir? Al relativizar las migraciones territoriales y transnacionales, no me propuse disminuir su importancia dramática, ni su interés para el trabajo artístico. Más bien busqué destacar otros modos de ser migrante y extranjero generados por dispositivos de reordenamiento de lo propio y lo extraño, de inclusión y exclusión, que ocurren en el entorno inmediato o en redes globalizadas. Como ya vimos, atravesar el mundo o recorrer la propia ciudad pueden ser modos igualmente intensos y desafiantes de viajar. Un arte y un saber que nos vuelven sensibles a lo extranjero de la propia cultura contribuyen a comprender cómo migramos, como tratar con lo intraducible o lo que, a veces, podemos decirnos.

BIBLIOGRAFÍA

ARIZPE, Lourdes (2006). “Mexicanidad, migración y globalización, retos culturales de México frente a la globalización”. México: Porrúa-Cámara de Diputados

BAL, Mieke (2005) “Conceptos viajeros en la humanidades”, en *Estudios Visuales: ensayo, teoría y crítica de la cultura visual y el arte contemporáneo*, 3, Murcia, diciembre.

BESSERER, Federico y KEARNY, Michael (2006) *San Juan Mixtepec, una comunidad transnacional ante el poder clasificador y filtrador de las fronteras*. México: Universidad Autónoma Metropolitana, colección de estudios transnacionales.

BRETT, Guy y CUBITT, Sean (1991). *Camino way. Las pinturas aeropostales de Eugenio Dittborn*, Santiago de Chile,

BORGES, Jorge Luis (1996). “Las versiones homéricas”, en *Obras Completas I*, Buenos Aires: Emecé,

CLIFFORD, James (1995). “Las culturas del viaje” en *Revista de Occidente*, Madrid, No. 170-171, julio-agosto

EL PAÍS, “El número de turistas creció un 4,5% en 2006, hasta alcanzar los 842 millones” en *El País*, Madrid, 30 de enero de 2007, p. 49.

MAFFESOLI, Michel (2004). *El nomadismo. Vagabundos iniciáticos*. México: FCE

MUNTADAS, Antoni (2002). *On translation*, Barcelona: MACBA.

MARTÍN Barbero, Jesús (1992). *Televisión y melodrama*. Bogotá: Tercer Mundo Editores, 1992.

RANCIÈRE, Jacques (2002). *La división de lo sensible*. Salamanca: Centro de Arte de Salamanca.

“Se armó la gorda. La tercera guerra mundial”. *Mongolia*, Año I, No. 4, España.

SIMON, Gildas (1999). “Les mouvements de population aujourd’hui”, en Philippe Dewitte, *Immigration et intégration l'état des savoirs*, París: La Découverte.

SPERANZA, Graciela (1999). “John Berger: una cierta intensidad”, en Graciela Speranza, *Razones intensas. Conversaciones sobre arte y literatura*, Buenos Aires: Libros Perfil.

WINOCUR, Rosalía (2006). “Procesos de socialización y formas de sociabilidad de los jóvenes universitarios en la red” en Guillermo Sunkel (coordinador) *El consumo cultural en América Latina*, Convenio Andrés Bello: Bogotá.

**RECONSTRUINDO
AS FRONTEIRAS: A
RESSURGÊNCIA DO
FASCISMO NA ALEMANHA
(O CASO DE ZWICKAU,
2011-2012)**

FRANCISCO CARLOS TEIXEIRA DA SILVA¹

¹ Professor Titular de História Moderna e Contemporânea da Universidade do Brasil/UFRJ, Coordenador do Laboratório de Estudos do Tempo Presente/TEMPO e Professor Visitante da Universidade Livre de Berlim.

ZWICKAU, NA SAXÔNIA

Zwickau, na Alemanha, é um centro industrial de cerca de cem mil habitantes, formando com Dresden e Leipzig o coração industrial da província da Saxônia. A região, em seu conjunto também denominada de Zwickaugebiet, abriga cerca 500 mil habitantes, quase todos voltados para o setor industrial pesado alemão. O centro industrial de Zwickau é voltado, desde mais de cem anos, para a indústria automobilística tendo sido o núcleo de marcas famosas como Audi e VW (que produz aí os modelos Passat, Phaeton e Golf). Durante o período de existência da DDR – República Democrática Alemã, comunista – Zwickau produziu o maior ícone do comunismo alemão: o heroico e esforçado automóvel Trabant. Lá está também a Westsächsische Hochschule Zwickau – com cerca de 5.200 estudantes matriculados em 2012 –, a mais afamada unidade universitária de pesquisa automobilística da Alemanha¹. Da mesma forma, a cidade financia e mantém 107 centros de esporte e lazer para a sua população, numa das melhores relações densidade/centros de lazer da Europa.

As origens históricas da cidade se perdem no século XII quando mineiros de carvão utilizavam os recursos dos Montes Harz (Herzgebirge), transformando a região num próspero e rico núcleo da mineração alemã. Em 1517, a cidade tornou-se, ao lado de Wittenberg, a primeira grande cidade plenamente luterana da Alemanha, mantendo suas fortes tradições protestantes até hoje.

A população local votou, nos últimos cinco anos, maciçamente no Partido Socialdemocrata/SPD (em oposição no plano federal), elegendo como prefeito a Senhora Pia Fideiss. Os dados de desemprego na grande região – contando com seus quase 500 mil habitantes – estão em regressão desde 2009 (em junho de 2012 era de -2%), atingindo exatamente

¹ Os dados aqui apresentados, em especial para o leitor brasileiro, foram coletados no: <http://www.statistik.sachsen.de/download/010_GB-Bev/Bev_Gemeinde.pdf> (o escritório federal alemão de estatísticas).

13.816 indivíduos, que são cobertos pelo sistema de seguridade social e, por lei, obrigados, após um determinado período, a buscar escolas públicas especiais de formação em novas atividades². Na própria Zwickau, o desemprego passou de 8,3%, em 2011, para 8%, em junho de 2012, mantendo o ritmo de queda constante desde 2008/2009, quando do auge da crise mundial³.

Nesse sentido, Zwickau é uma exceção europeia e acompanha o perfil de prosperidade – em meio à crise generalizada no continente – de crescimento da própria Alemanha. Em comparação com Madrid – com quase 43% de desemprego jovem – ou Valencia, ainda na Espanha, praticamente falida e com corte profundo nos seus serviços sociais ou, ainda, Tottenham, na periferia de Londres – onde dezenas de centros sociais e de lazer foram fechados e o desemprego é de cerca de 16% –, Zwickau não apresenta o perfil clássico de uma comunidade anômica e desestruturada por uma crise econômica e social.

E, dessa forma, o fenômeno brutal da ressurgência nazista na região, torna-se uma questão excepcional para o entendimento da radicalização extremista entre os jovens no tempo presente.

INTRODUÇÃO

É comum que mulheres e homens se voltem para o futuro com esperanças e expectativas de mudança deixando para trás o passado. Mesmo a poesia – como em Drummond, de versos tão belos sobre o tempo presente – costuma valorizar o presente e adivinhar um futuro sempre melhor. No cotidiano, no nosso dia a dia, a vasta e vaga sabedoria popular nos diz “para esquecer o passado” e viver “para frente!”. Assim, deixar o passado para trás e viver o presente, permitir que “os mortos enterrem seus próprios mortos”, como diria Marx, é parte fundamental da sabedoria popular. Mesmo o famoso verso da “Internacional Comunista” (a canção) propunha “fazer do passado tábua rasa!” – logo a canção que se queria a consciência da classe operária!⁴.

Tudo isso, é certo, pode ser bom e vantajoso, enquanto estratégia de sobrevivência, para pessoas atingidas duramente por um passado traumático. Tratar-se-ia, então, de uma forma de acreditar que tudo pode melhorar, conforme o senso comum, com o tempo – “que tudo apaga!”. Talvez seja assim mesmo, mas, somente, talvez. Para muitos, a realidade e o seu peso vivido num passado são intoleráveis,

2 Para uma visão do desemprego e das condições sociais locais, ver: <<http://statistik.arbeitsagentur.de/Navigation/Statistik/Statistik-nach-Regionen/BA-Gebietsstruktur/Sachsen/Zwickau-Nav.html>>.

3 Disponível em: <<http://www.freiepresse.de/LOKALES/ZWICKAU/HOHENSTEIN-ERNSTTHAL/Arbeitsmarkt-Konjunktur-schafft-weitere-Stellen-artikel18028356.php>>.

4 Referimo-nos aqui ao brilhante ensaio do historiador marxista Jean Chesneaux (1922-2007): *Du passé faisons table rase? À propos de l'histoire et des historiens*. Paris: François Maspero, 1976.

sendo, então, preferível afastar-se de tal realidade⁵. Pessoas que não encaram seus medos ou traumas, que existem no passado, são, no mais das vezes, condenadas a revivê-los, constantemente, enquanto recalque e, daí, a elaborar o passado e a sua dor como medo real, na forma de neurose⁶.

Se esquecer o passado, tentar escondê-lo ou reprimi-lo, não é uma resposta saudável para as pessoas (com sérias possibilidades de causar dor psíquica constante ou mesmo um comportamento pouco saudável e impossibilitantes da felicidade, posto que os sintomas se mantêm vivos e ativos na ação do recalçado), não seria assim também para as coletividades?

Talvez existam aí as bases de um dano coletivo de monta, capaz de gerar comportamentos coletivamente neuróticos? Possivelmente, a defesa do esquecimento do passado, principalmente quando o passado é doloroso, desonroso ou de alguma forma feio, é a forma fácil com a qual a sociedade busca curar as suas mais profundas feridas. Trata-se, assim, de uma forma superficial de cura – se é que falamos de “cura” no sentido clínico da palavra, o que no caso da sociedade é bastante duvidoso – que pode, no limite, se transformar numa mentira coletiva e, enquanto um recalque coletivo ou uma renegação social, em neurose ou psicose de massas. Nesse caso, a mentira é benevolente, anestesiante, mas com certeza encobre dores que se transformam em comportamentos agressivos e capazes de gerar, em outros, alguma forma de dor. Eis aqui uma hipótese de trabalho sobre a resistência das sociedades, dos grupos ou das instituições sociais em negar o passado e fixar-se, de forma repetitiva, no seu esquecimento.

Sociedades, coletividades e instituições sociais são diversas de cada um dos indivíduos que as compõem. Não são simples somatórios e, portanto, aquilo que podemos creditar aos indivíduos – uma ontogênese complexa exposta a uma realidade que pode ser dolorosa – pode não ser adequado para pensar suas coletividades. Ou seja, os métodos de abordagem do indivíduo e do coletivo guardam, sabemos com clareza, procedimentos e regras muito específicos e de difícil intercâmbio. Com isso, é possível fazer uma clara distinção, de um lado, entre as pessoas e o senso comum (o que seria sua “memória coletiva”, com funções identitárias) e, de outro, entre as nações e a sua história, sujeitas a critérios rigorosos e de leitura normatizada. Ou seja, temos que aprofundar as relações entre “senso comum” e memória individual em face do passado e o conjunto de narrativas que denominamos de história e a memória (esta como uma narrativa coletiva institucionalizada), capaz de dotar uma coletividade de referências comuns, entendidas como uma “vivência”. Ou seja, a construção social de uma filogênese sancionada coletivamente ou, ao menos, por seus grupos sociais hegemônicos⁷.

5 CUNHA, Jurema A. Dicionário de termos de psicanálise de Freud. Porto Alegre: Globo, 1978, p. 112.

6 FREUD, Sigmund. Inibições, sintomas e angústias. Rio de Janeiro: Imago, 1998, p. 101 et seq.

7 Creio que o esforço mais sistemático, rigoroso e frutífero, nessa direção, foi realizado pelo historiador Peter Gay. Num trabalho inicial, de caráter quase manualístico (“Freud para historiadores”), tais questões sobre o método psicanalítico aplicado aos agrupamentos sociais foram explicitadas com todas as suas dificuldades e possibilidades. Contudo, na ampla trilogia dedicada à Era Vitoriana, Peter Gay pode aplicar, com sucesso creio, tais possibilidades, em especial o volume O cultivo do ódio (São Paulo: Companhia das Letras, 1995).

Nesse esforço, caracterizado no segundo procedimento – a criação, fundamentação e publicização de narrativas coletivas por parte da sociedade e/ou de seus grupos hegemônicos –, haverá, sempre, esforços de construir narrativas edificantes ou utopias regressivas em torno de pretensas “idades de ouro” existentes no passado e perdas⁸. Da mesma forma, tais esforços, por parte dos grupos hegemônicos, apropriar-se-ão de mecanismos, funções e instituições para emular sua “realidade pensada”, sua memória construída, enquanto memória do conjunto da sociedade. Em outros casos, procurar-se-á edulcorar o passado, retirar dele momentos dolorosos ou que sejam, para aquilo que é política e eticamente aceitável no presente, inconvenientes. Assim, a pressão para “esquecer” o passado ou construir versões “limpas” de fenômenos históricos dolorosos – como as Cruzadas na Idade Média, a Conquista das Américas pelos europeus ou a vida sob as ditaduras contemporâneas – é objeto de debates políticos e acadêmicos, muitas vezes com claro viés de justificativa ou de amenização de ações dolorosas ou moralmente desonrosas.

Uma das formas mais correntes, atualmente, trata-se da relativização do tempo histórico, tratado com padrões diferenciados no tempo e no espaço social do que seja ou não aceitável. Assim, é comum “perdoar” atos racistas e a defesa de hierarquias raciais, associadas ao nível intelectual e à condição de classe, em nome da banalização de tais ideais antes de 1945 e de uma pretensa “supervalorização” do impacto do Holocausto⁹. Contudo, dois fatores fundamentais são esquecidos nesse procedimento: de um lado, o fato de existirem pessoas e instituições que combatiam a discriminação racial e defendiam a ideia de uma igualdade primária entre todos os homens mesmo em épocas remotas e anteriores à regulação e à normatização legal de institutos como “genocídio” ou “direitos humanos” e, de outro lado (e de forma radical), o fato incontornável de que tais ideias e atos, que trouxeram dor (física, mental, psicológica) indizível para milhares de pessoas, foram praticados por pessoas, instituições, grupos ou classes sociais que claramente não aceitariam serem vítimas dos mesmos atos. Assim, os conceitos, e as ações, racistas deveriam ser vistas – em qualquer época – com horror, mesmo num tempo em que sua criminalização não estivesse escrita em preceitos de direito internacional, evitando mantê-las num espaço atemporal criado pelo relativismo cultural.

A morte sistemática de índios durante a ocupação das Américas entre os séculos XV e XIX (e mesmo até os nossos dias), o genocídio dos herreros da Namíbia em 1911 pelos alemães ou os métodos de Gengis Khan na conquista de seu império são, em seu conjunto, cruéis e condenáveis aos olhos dos próprios contemporâneos dos feitos, merecendo, então, claras manifestações de repúdio e horror. Ao serem praticadas – na Namíbia colonial alemã ou na Pérsia conquistada pelos mongóis – para além da crença intrínseca à cultura dos dominantes, da sua própria superioridade e da “diferença”

8 Ver, para isso, o debate em: JANSEN, Michael; SAATHOFF, Günter. *Gemeinsame Verantwortung und moralische Pflicht*. Düsseldorf: Wallstein Verlag, 2007, em especial p. 13 et seq.

9 Para uma análise não complacente das práticas racistas, ver: BLACK, Edwin. *A guerra contra os fracos*. São Paulo: Girafa, 2004.

do outro enquanto inferior, possuíam notável aspecto de uma “pedagogia do terror”, visando impor seu domínio pelo medo propagado entre diversos povos e comunidades, poupando os perpetradores de esforços, perdas e gastos em longos sítios e cercos¹⁰. Assim, havia uma clara consciência por parte dos perpetradores do caráter atroz dos seus atos.

Assim, todas as tentativas de “entender” uma época despindo-a de algum dos seus aspectos, bons ou ruins, em nome de uma relativização de valores em relação ao tempo é uma reconstrução, isso sim, anacrônica do passado, já que não incorpora o repúdio e o medo das vítimas e testemunhas contemporâneas e, nem mesmo, a pretensão “pedagógica” dos perpetradores¹¹.

MEMÓRIA E PASSADO

Compreender bem o passado, entender como se chegou a situações atuais – boas ou más, sem procurar diluir seus conteúdos dramáticos – e o que homens e mulheres fizeram em situações difíceis, tempos de provação, é uma lição importante para as sociedades. É necessário, sem ilusões, perceber o caráter dramático da história ou, como afirma Theodor Adorno, a “segunda natureza da história” enquanto catástrofe¹².

Ao mesmo tempo, temos que trabalhar com a ideia de que o passado é real, concreto e pesa tanto na vida cotidiana das pessoas, sob a forma de trauma, como na vida das sociedades, sob a forma de mal-estar que persiste. O passado existe de forma concreta em cada um de nós e somos, largamente, o resultado da vivência acumulada. Pode ser que esse passado, caso guarde em si experiências dolorosas, seja vivido como trauma, memória, âncora, esquecimento programado ou simplesmente como dor vivida. Assim, para além de modismos narrativistas, o passado não se trata apenas de uma narrativa, de qualquer narrativa, mas de uma existência vivida, de experiências que informam e iluminam – algumas vezes com espectral claridade da luz negra – o presente e conformam o futuro. Suas narrativas são, nesse sentido, a busca de adequação permanente entre o presente e suas exigências e o passado, com todo o seu peso. Assim, as narrativas do passado são sempre uma função da memória construída sobre o seu próprio “eu”, individual ou coletivo, com seus mecanismos de apaziguamento, ocultação, recalque ou renegação.

10 Ver: WHEATFORD, Jack. Gengis Khan a formação do mundo moderno. São Paulo: Bertrand Brasil, 2010. Mesmo com notória simpatia por seu personagem título, o autor reconhece que muitas das atrocidades praticadas pelo líder mongol encerravam uma racional perspectiva de evitar confrontos bélicos demorados e custosos. Assim, a destruição de inúmeras cidades e a matança de toda sua população não se constituíam em um ato de vingança, de explosão de ira bélica ou de uma prática rotineira. Tratavam-se, em verdade, de um método de guerra para um grupo, no mais das vezes, em inferioridade numérica em face de seus inimigos e tremendamente distanciados de suas bases originais, e que optaram, então, pelo terror como forma de submeter grupos e populações que já haviam sido expostas às narrativas do método mongol.

11 Para um debate sobre ações conscientes – que denominamos aqui de “pedagógicas” – de aterrorizarão pelo extermínio, ver: GRANDMAISON, Olivier Le Cour. Coloniser exterminer: sur la guerre et l'État colonial. Paris: Fayard, 2005; e o impressionante trabalho de Lawrence Keeley sobre as práticas de guerra entre os povos pré-históricos, A guerra antes da civilização. São Paulo: Realizações, 2011.

12 Ver sobre este debate: SELIGMANN-SILVA, Marcio. Adorno. São Paulo: Publifolha, 2003, p. 82-83.

A própria exaltação de tópicas benfezejas, pacifistas e honrosas são repetições do “mal-dito” com a função de adequar permanentemente o presente ao feito no passado.

Indo além, o trauma, a dor vivida e recalcada, não é fato do passado. Trata-se, em verdade, de acontecimento que é vivido repetidamente no presente como atual. Sua superação só pode se dar por uma volta ao próprio passado recomposto “fragmento por fragmento”, recompondo um vasto mosaico de vivências salvas do esquecimento através de uma cuidadosa, e às vezes dolorosa, elaboração (“Durcharbeiten”)¹³. Ou seja, o que estamos dizendo é que no esquecimento não se encontra qualquer salvação, seja no plano individual, seja no plano coletivo. O esquecimento, por mais cômodo que seja no tempo imediato, no tempo das experiências é a própria fonte da dor. Outro aspecto do esquecimento-repressão, de grave risco, consiste na tendência de repetição do sintoma enquanto impulso obsessivo¹⁴. Nada no esquecimento salva ou é capaz de aliviar a dor, enquanto no recordar, recompondo a experiência traumática através de uma elaboração consciente, reside a possibilidade de superação. Só existe libertação através da recomposição do passado – o “Durcharbeiten” ou elaboração –, único caminho para a superação.

Assim, o passado existe no vivido-vivo no ser de cada um, não podendo ser pensado como “página virada de um folhetim”. Cada indivíduo, e cada sociedade por extensão, para continuar vivendo a possibilidade da felicidade, deve saber o que fazer com o seu passado, como localizá-lo no seu agir presente e como investi-lo – a “elaboração” – na construção do seu futuro como superação. A questão central que se coloca, no momento, é a adequação de estendermos o conhecimento dos mecanismos de recordação/elaboração/superação (e de seu contrário, esquecimento/trauma/dor) de uma ontogênese – a história do indivíduo – para uma filogênese – a história de um grupo social. Assim, acreditamos que em algumas situações as condições do indivíduo são similares às condições existenciais de uma coletividade, e os mecanismos de enfrentamento do trauma assumem processos paralelos e, logo, um grupo de sintomas que se repetem. Em especial, quando um grupo (um partido, um grupo institucional, uma elite) possui uma experiência de vida comum e aglutinada em torno de uma identidade mítica que expressa e/ou se funda sobre uma memória traumática comum e única (uma derrota, uma humilhação, o genocídio, a expropriação ou a perda de membros do grupo, de seus bens culturais ou de suas terras nativas). Não se trata, e nem mesmo é necessário, que se trate de um fato histórico e do seu entendimento – o que, de fato, pode, mesmo, não ter ocorrido! E pode tratar-se, também, de forma mais vívida, de um fato histórico real, comprovado e testemunhado – como no caso dos genocídios contemporâneos.

_____ Assim, enquanto para alguns grupos sociais dá-se o recalque da experiência traumática produzindo

13 FREUD, Sigmund. Recordar, repetir e elaborar: novas recomendações sobre a técnica da psicanálise, II. In: _____. Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v. 12, p. 167.

14 Ibid., p. 166.

sintomas sociais de elaboração da dor, incluindo aí sua repetição enquanto experiência, em outros a dor da perda é transformada em negação. A realidade, vivida ou experimentada como realidade pensada, é assumida e levada a uma realização negativa, Esta reconhece, de alguma forma, a realidade dolorosa, mas acaba por achar formas de expressar-se como negação da própria realidade, sua inversão ou mitificação, transformando o perpetrador em vítima – por isso mesmo, o passado histórico surge como falsificação.

A DOR NO CORPO COLETIVO

A memória é construída, nesse caso, enquanto escape da real fonte do sofrimento, desviando o foco para uma causa mítica, de caráter heroico, envolvida em uma narrativa de perda indevida, traição e abandono. De forma muito rica para o debate histórico, podemos citar uma passagem fundante em Freud: “[...] a realidade não é uma realidade externa, mas uma realidade de pensamento”¹⁵. Assim, a experiência traumática pode ser um fato real, coletivo, vivido e narrado como uma dor coletiva, como no caso do Holocausto judaico entre 1933 e 1945. Mas grupos fragilizados, submetidos a um processo de perda identitária decorrente da derrota ou da impotência política de um projeto coletivo, podem – defensivamente – expor-se de forma coletiva a um trauma vivido como experiência pensada, reunindo fragmentos de vida coletiva, numa filogênese construída¹⁶. Esse seria, por exemplo, o trauma da Alemanha “traída”, da “punhalada pelas costas”, vivido por toda uma geração do pós-1914-1918. Nesses casos, os fragmentos de história, fiapos descosidos de uma experiência comum – derrota militar, ocupação, empobrecimento ao lado de uma mítica tradicional sobre suas próprias origens – os grandiosos mitos das sagas dos Nibelungos –, ganham um sentido através de uma narrativa de perda imerecida e de construção do outro objetivo como a fonte de todos os males que os afligem. Na maior parte das vezes, a narrativa ganha claro viés de castração (a perda vivida de “parte” do território ou de seus “membros”, como perda e decepção do “corpo coletivo”) e é vivida como um interdito ao gozo – mas um traço “nibelúnico” –, que passa, então, a ser um gozo substituto, perverso, vivido como gozo na dor. Assim, o outro conveniente que explica a “perda/decepção” é construído como a síntese do gozo interdito à sua vítima e que se realiza, por violação, na vítima. As narrativas nazistas, em especial nos jornais como “Der Beobachter”, órgão de propaganda nazista controlado por J. Gobbels, produziam, sem cessar, casos escandalosos de judeus, comunistas e gays como corruptores, estupradores, contaminadores do “sangue” e destruidores da “raça” ariana. A sexualização perversa, ao lado da capacidade inesgotável do inimigo objetivo para o gozo, é, dessa forma, o contrário simétrico da castração do “corpo nacional e racial” alemão. Entende-se, assim, que “o judeu”, “o comunista”, o “schwüll” (gay) fossem construídos em tais narrativas como os artífices da perda e da dor. Tal processo abre as possibilidades, com requintes de perversidade oriunda da própria dor masoquista, de uma vingança coletiva e maciça de cunho sádico contra coletividades inteiras

15 FREUD, Sigmund. Projeto para uma psicologia científica. Rio de Janeiro: Imago, 1996 (1895 [1950]).

16 Ver: ALY, Götz. Comment Hitler a acheté les Allemands. Paris: Flammarion, 2005.

construídas como o corpo do outro conveniente, do inimigo objetivo¹⁷.

Assim, enquanto para alguns grupos sociais o trauma é fundante de uma nova identidade e se perpetua enquanto memória coletiva e fonte de uma dor revivida, em outros grupos a realidade pensada e construída – mesmo que falsificando os dados históricos – atua como atenuante, apaziguador e capaz de dotar um grupo de identidade e de autoatenuação de um passado intolerável como realidade¹⁸.

O FENÔMENO SEM NOME

Na Alemanha, os grupos pensantes – e em ambos os estados que emergiram da Catástrofe de 1933-1945, a Alemanha Federal e a Alemanha dita “democrática” (a antiga “DDR” ou Alemanha oriental) – buscaram, por vias diferenciadas, uma forma especial de esquecimento da experiência histórica como catástrofe e abominação: a assunção cabal e banal do trauma representado pelo Holocausto, sua exposição pornográfica, através de monumentos, exposições e lugares de memória, como no caso da Alemanha Federal (e depois de 1991, a Alemanha reunificada). Para seus fundadores, e seus dirigentes, o nacional-socialismo emergiu como uma doença (uma doença moral) numa sociedade ferida e da qual um grupo de degenerados e homens “sem nenhuma qualidade” se aproveitaram para chegar ao poder e “enganar” o povo alemão. Nesse sentido, a maioria do povo alemão foi vítima, como os demais povos da Europa, dessa doença e de suas consequências. Por isso, o Estado Federal na Alemanha pode exibir à luz, *ad nauseum*, o passado nazista, posto que esse passado não seja o seu passado, embora emerja dele, na sua origem – da atual república – tem a marca de vítima e não de perpetrador.

Enquanto isso, a Alemanha “democrática” (ou seja, a Alemanha comunista) declarou-se indene ao passado, já que sua elite fundadora (a liderança e os militantes do Partido Comunista Unificado/SED, como herdeiros do KPD/Partido Comunista da Alemanha) foi “vítima” do Terceiro Reich, ocupando posto de honra nos campos de concentração (“KZ”) do nazismo. O fato de os comunistas figurarem, ao lado de judeus e das demais vítimas, como os primeiros ocupantes dos KZ teria o poder de eximir toda a elite dirigente da antiga DDR de qualquer ligação com o passado. Logo, não teriam qualquer perdão a pedir a ninguém ou qualquer compulsão a rememorar o passado e, muito menos, obrigação de indenização às vítimas. Aqui a culpa era exclusivamente do outro e o outro, nesse caso, era a Alemanha ocidental. Onde se acusava, e não sem certa razão, de falso ardor no processo de desnazificação e, mesmo, no preenchimento de cargos e funções políticas da República Federal por antigos quadros do

17 Sobre a sexualização da política e da arte no nazismo, existe uma ampla produção, embora nem sempre percebendo a capacidade de sublimação da libido em agir político através das festas e demonstrações de gozo coletivo. Ver: MAIWALD, Stefan; MISCHLER, Gerd. *Sexualität unter dem Hakenkreuz*. Munique: Ullstein Verlag, 2002; e MÜLLER, Joachim; STERNWEILER, Andreas. *Homosexuelle Männer im KZ Sachsenhausen*. Berlim: Rosa Winkel Verlag, s/d..

18 Esse é um debate desenvolvido e explicitado em: THEWELEIT, Klaus. *Male fantasies*. Cambridge: Polity Press, 1996.

Partido Nacional-Socialista¹⁹.

O papel do conjunto da população – para além, é claro, das possíveis responsabilidades dos comunistas, via suas estratégias erradas e incompetentes, como sua filiação às interpretações da Terceira Internacional Comunista sobre um pretenso “social-fascismo” dos socialdemocratas do SPD – não merece maiores esclarecimentos.

Da mesma forma, e de ambos os lados do então existente “Muro”, uma análise acurada das instituições alemãs pré-1933 (instituições como a escola, a polícia, a burocracia de estado, as FFAA, etc.) não mereceram a atenção necessária nesse quadro de análises, como se o fascismo alemão fosse estranho à cultura e às instituições alemãs.

Assim, o passado era afastado e oculto. Para ambos os lados, no entanto, o passado era visto e declarado como um hiato, uma anomalia que se impôs entre 1933 e 1945 e sobre a qual a história dava um salto, sem qualquer elaboração, em direção ao futuro. O interessante, em ambas as “histórias oficiais”, reside na redução do nacional-socialismo à experiência do Estado Policial, do Estado SS, construído a partir de 1933 e destruído em 1945. A presença, e as origens, do nacional-socialismo na própria sociedade alemã, e europeia, não era/não é um tema para preocupação. Ou seja, o fascismo só existe enquanto Estado, desprezando-se a emergência e o terror fascista enquanto cotidiano mesmo antes de 1933²⁰.

Assim, é fácil para vários analistas atuais, descartar a ressurgência de grupos fascistas em vários países hoje – como os neonazistas na Alemanha, os neofascistas italianos, os supremacistas brancos norte-americanos, os grupos de extrema-direita terrorista na Noruega, etc. – enquanto estes não se constituírem em Estado. Na própria denominação utilizada na mídia – “populista”, “radical” ou “extremista” – se ilidi o próprio caráter fascista de atos e práticas ostentadas por tais grupos.

Assim, o próprio nome da “coisa”, o pai do horror, é suprimido, confundido, comprovando o “maldito” como consciência ilidida e oculta. Assim, as denominações de “fascista” ou “nazista” são alteradas, a partir de tais casuísmos, para “populistas”, “extremistas” ou “radicais”. Da mesma forma, os fascismos como movimento, inclusive como movimento sem condições de assunção do poder, não merecem a atenção do pesquisador, da mídia ou das ações do Estado, posto que não apresentam condições concretas de se tornarem atores centrais da história.

É nesse sentido que o cotidiano de dor que tais grupos infligem aos outros – a dor de ver no presente a repetição do passado; a dor da lembrança da perda; a dor do risco da negação da negação

19 Para esse debate, ver: AYÇOBERRY, Pierre. La question nazie: les interprétations du national-socialisme, 1922-1975. Paris : Seuil, 1979, 314 p. Coll. Points Histoire.

20 Para um bom exemplo dessa “ilidação” do “nome”, ver a edição popular de: BREUER, Stefan. Die radikale Rechte in Deutschland 1871-1945. Stuttgart: Reclam, 2010. Nem mesmo no índice de uma obra bastante popular e vendida a baixo preço – marca da editora “Reclam” –, voltado para os chamados “radicalismos de Direita”, aparece, se quer uma vez, o termo “nazismo” ou “fascismo”.

do “nunca mais” (o “Nie wieder”) – ao lado da dor física decorrente de ações brutais, tais como o espancamento, a tortura ou a morte de judeus, gays, estrangeiros, não merecem, para o efeito público, a nomeação de fascismo, deslocando-se para o tempo do “mal-dito”. A recusa ao nome poupa as autoridades do exercício de expor-se à negação e ao combate daquilo que elas guardam em si mesma – o “inter-dito” – e, ao mesmo tempo, de reconhecer a presença do fascismo como uma possibilidade real. O fascismo, tornado fenômeno cotidiano – seja em São Paulo, Berlin, Atenas ou Santiago do Chile –, é considerado resíduo, fenômeno marginal, que não atinge as macroestruturas sociais e políticas do Estado. Quando ocorre um fenômeno maciço iniludível – como o atentado em Oklahoma City, em 1995 (com 168 mortos e mais de 500 feridos), ou a matança na Noruega, em 2011 (97 mortos e centenas de feridos), ou ainda a sistemática matança de homossexuais, como no Brasil²¹ –, escapa-se para a perplexidade, seguida para morbidez do culpado, tornando a ação política do fascista um caso médico. A doença mental individual é a última trincheira do desconhecimento e da negação do fascismo. A medicamentação do agir político fascista surge como um fenômeno regressivo, defensivo, de ilidir no nome a própria coisa, o fenômeno, e negar, de forma inconsciente, a possibilidade da coisa em si. Desfilando o fenômeno – negando o nome do pai, metáfora, de todo o nome – do fascismo, nega-se a possibilidade do “neo” ou da “re”-surgência do próprio fascismo. Sem nome, eu sou um não sou. De certa forma, um diálogo semântico, paralelo, com os nomes “mal-ditos” (câncer, Lúcifer, má sorte), cuja pura e simples nomeação possui a capacidade de uma aparição ex-machina do fenômeno temido²².

Os alemães, durante os anos do Nacional-Socialismo, acabaram por perceber esse fenômeno e tornar-se-ão em primorosos artistas da ilidção do nome. Assim, suas ações maciças e sistemáticas de homicídios em suas diversas etapas e procedimentos foram acobertadas por nomeações que buscavam a neutralidade de significantes: “Solução Final”; “Aktion T4”, “Lebensborn”, etc. Não se tratava, como facilmente podemos supor e afirmar, como é usual na literatura específica, de uma forma de “enganar” os futuros vencedores ou o público – afinal os nazistas pensavam que seriam vencedores e não havia um “público” no regime nazista! As denominações encobertadoras são a própria negação da realidade expressas na recusa ao nome que permite a existência. Nesse sentido, o nome “inter-dito” – aquele que é sabido entre as partes, mas nunca é dito – tinha o papel apaziguador e capaz de tornar tolerável o intolerável.

Assim, ilidir o nome transforma-se em uma saída, precária e necessária, para acalmar a própria possibilidade de deparar-se com o “passado que não passa”, na expressão já famosa de Ernst Nolte. Em outra chave, esse silêncio do nome da coisa, o “inter-dito” – moralizante, pretensamente pedagógico,

21 Em 2011, foram registrados, de forma documentada, 266 assassinatos de gays e lésbicas no Brasil, índice recorde desde sua criação. A maioria dos casos foi através de meios atroz, como espancamentos e torturas. Outras 56 pessoas foram espancadas, conseguindo salvar-se. Assim, o Brasil alcançou o primeiro lugar mundial na lista de assassinatos homofóbicos para 2011. Ver: Assassinatos de homossexuais no Brasil: Relatório 2011, disponível em: <<http://acdhrio.blogspot.com.br/2012/04/brasil-266-lgbt-assassinados-em-2010.html>>.

22 Ver: SIBONY, D. L'Autre incastrable. Paris: Seuil, 1978, p. 28 et seq.

jurídico ou acadêmico – de dizer o nome do fenômeno é parte de um processo maior de cumplicidade com o próprio fenômeno do não dito.

As instituições da República Federal – polícia, tribunais, mídia, academia –, que descartam o fascismo como um fenômeno do cotidiano no tempo presente, acabam, pela mesma via, por também descartar a dor e o sofrimento que tais grupos – os perpetradores – impõem ao outro, às vítimas que não participam de sua visão de mundo e/ou pertença aos padrões míticos/místicos (raça, gênero, origem nacional) originados na negação do passado dos perpetradores da agressão.

A negação imediata com que amplos segmentos da sociedade – incluindo aí importantes pesquisadores na academia – afirmam a impossibilidade do fenômeno neonazista na sociedade contemporânea – seja como movimento, seja como possibilidade de poder estatal – expressa a própria recusa de incorporar o passado como vivência-viva e possibilidade contínua da história. Mas, também, oculta e “interdita” a própria presença desse passado, como agir político, no interior de si mesmos. Assim, a tradicional cegueira da polícia e dos órgãos de repressão alemães para com os extremismos de direita, incluindo aí os terrorismos, enlaça-se na própria percepção de mundo e no compartilhamento da perda/negação por tais grupos.

Assim, muitas vezes, e isso será central em nossa análise, a tradicional cegueira “do olho direito” da polícia ocupa o espaço vazio do “inter-dito”, sabido, mas negado enquanto possibilidade de afloração positivada, permitindo a complacência e a ausência da ação do Estado liberal-representativo no controle do fenômeno fascista. Para tais instituições, ele – o fenômeno fascista –, ao existir apenas no espaço do “inter-dito”, nem mesmo está lá para ser analisado, controlado e, claro, combatido. Para outros, como no caso da clínica médica, há uma compulsão em abarcar no seu discurso toda e qualquer possibilidade de existência do “mal-dito” – desde a negação da sociedade contemporânea massificada até a opção racional pelo terror como agir político. Assim, os atos racionais (embora cruéis e brutais), direcionados e realizados com precisão e cálculo por indivíduos que até a undécima hora viviam e eram tratados como “gente como a gente”, mas caracterizados como de “terror” quando positivados – o caso de Andres Breivik na Noruega, por exemplo –, são sempre caracterizados como morbidez. Trata-se de imperializar todo o agir considerado não regulado e hegemonizar os campos da sociologia, da história e da ciência política em busca de uma epistemologia monopolista do mal-estar, transformando em doença o mal. Por fim, para muitos, imbuídos de traços acríticos e desprovidos de reflexão, de visões rousseauianas do homem, somente a privação de sentido, a possessão demoníaca ou a doença poderiam explicar, apaziguadora para essas mentes humanistas, o fascismo. Estas negam na nomenclatura do agir fascista, a própria história comum do homem. Daquilo que é humano, ou como foi dito, demasiadamente humano.

DO MEDO DO NOME AO MEDO DO FENÔMENO

No caso alemão, é como se o nacional-socialismo, hiato-anomalia no curso normal da história, fosse uma doença na história, um momento – 1933 – fora do curso normal dos acontecimentos. 1945 restaura a normalidade, “libertando” os próprios alemães do domínio do Terceiro Reich. Assim, todos são vítimas, excetuando-se Adolf Hitler e, talvez, um pequeno grupo de “degenerados” e, possivelmente, psicóticos, que lançaram mão do poder em 1933. Por que razão o povo alemão, ou ao menos uma imensa parcela da população, deu milhões de votos para os “degenerados” em 1933 não são, dessa forma, um problema para a história²³.

O inconveniente da negação do fenômeno, no caso alemão, é a combinação da derrota militar (e subsequente ocupação) com a abundância de provas materiais e testemunhais – muitas delas produzidas pelo próprio nazismo – sobre o Holocausto. Mesmo sob o encobertamento da realidade – com o uso de nomes provenientes do “inter-dito” –, a massa de documentos fala sem parar. Assim, ao contrário, por exemplo, da narrativa heroica da história americana sobre o extermínio dos índios, não podemos, no caso alemão, (1) relativizar o tempo e o espaço cultural e (2) manter o “mal-dito” enquanto narrativa oficial. Os alemães, na Segunda Guerra Mundial, combinaram as atrocidades da guerra com a opção racional e sistemática pelo genocídio. Assim, a simples banalização da guerra – da destruição de Cartago até os extermínios de Gengis Khan – não encontra apoio na construção narrativa do passado recente alemão²⁴.

Nesse caso, mais do que a guerra, o genocídio, a tortura e o assassinato em massa é o núcleo do trauma. Assim, a Alemanha, derrotada e ocupada, fez da afirmação da culpa, iniludível nesse caso, uma tábua rasa do passado, banalizando o mal, o que se adéqua perfeitamente à vitimização da própria Alemanha perante o nazismo. Outros países, como por exemplo o Japão, insistem na guerra como a realidade central do trauma, negando as ações racionais, apoiadas ou patrocinadas pelo Estado e suas instituições, tais como os genocídios, as experiências médicas com prisioneiros ou a violação maciça, como parte da história.

Algumas vezes o passado é tão traumático que a guerra tornar-se uma desculpa.

O problema da banalização do mal reside na aceitação – como expressa por Adolf Eichmann no seu julgamento em Jerusalém – da normalidade das ações de terror do Estado e, principalmente, dos seus funcionários. Tal procedimento descarta a presença do gozo sádico em face da tortura,

23 Para ver o uso político do outro como o “inimigo objetivo” em outros fascismos, no caso da Itália, ver: BURGIO, Alberto (Org.). *Nel nome della razza*. Bolonha: Il Mulino, 1998.

24 KEEGAN, John. *Uma história da guerra*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

normalizando até o repugnante e desprezível papel do funcionário nazista²⁵.

Houve, tanto de forma consciente como na forma de recalque, um procedimento de escape maciço em face da imensidão do crime cometido pelos nazistas. Um crime tamanho, que se estende no tempo e no espaço em dimensões tão amplas, não poderia acontecer sem a assistência, a aceitação e, claramente, a colaboração de milhões de pessoas. Por essa razão, quando a catástrofe se abateu de forma definitiva – a derrota militar e a ocupação em 1945 – e revelou suas dimensões, buscou-se transferir a culpa para os homens mais óbvios. Alguns autores, como Joachim Fest e Anthony Beaver, ressaltam como no mais imediato pós-Guerra o nome de Hitler não era pronunciado ou o era como um eco de um passado muito distante. Matava-se no nome do pai a existência do próprio fenômeno²⁶.

A construção do passado no pós-Guerra tratou de edificar um culpado (quase) único, de caráter gagliariano manipulando um povo transformado em seu conjunto em um “Caesar”, autômato conduzido em transe para atos que escapavam ao seu controle moral. Hitler e os demais líderes do Partido Nazista (ou nacional-socialista) foram apontados, desde logo, como monstros, psicopatas e homicidas de massa. A culpa tinha uma face e essa face era Hitler. Falava-se da Alemanha “hitlerista”, do “exército hitlerista”, do “partido hitlerista” ou da “ditadura hitlerista” ocultando-se, decididamente, o adjetivo pátrio “alemão” ou “alemã” e, muitas vezes, o próprio nome “nacional-socialista”, posto este ser, por sua própria natureza, coletivo, de uma extensão social inegável. Da mesma forma, a denominação da ditadura nazista como totalitária, termo que se banaliza durante a Guerra Fria e adquire o caráter de “conceito combatente”, exclui a determinação do nazismo como o nome do fenômeno e produz generalização de formas de dominação e exercício do poder. O nazismo/fascismo, o nacional-socialismo, mantém, dessa forma, o seu caráter de “inter-dito”, provando-se a incrível dificuldade de dizer o nome “mal-dito”.

Não dizer o sabido e perpetuar o não dito possui uma função social. Com isso, a culpa do horror recaía sobre uma minoria, no limite sobre a pessoa de um único homem, o próprio Führer. A sociedade surgia como “hipnotizada”, “enganada”, “seduzida” e, dessa forma, como vítima. Para os fundadores da nova Alemanha, a “hora zero”, em 1945, não era a derrota, a capitulação – elementos constitutivos da punição pela culpa –, e sim a “libertação” pelos aliados (ocidentais, é claro). Dessa forma, os próprios alemães – culpados unicamente por se terem deixado seduzir pelo “fascínio” (o “schöneschein”) do nazismo e/ou pelo próprio Führer enquanto gênio do mal – eram equiparados às vítimas reais do nazismo²⁷. A negação do passado vivido em favor de uma reconstrução narrativa do passado possível era a forma de caminhar da consciência entre as ruínas do intolerável.

25 AMÉRY, Jean. Die tortur. In: _____. Werke. Stuttgart: Klett-Cotta Verlag, 2002. v. 2.

26 Sobre o fenômeno da participação maciça e do acolhimento do nazismo ver a tese de “radicalização acumulativa” de KERSHAW, Ian. Hitler, São Paulo, Cia das Letras, 2010.

27 REICHEL, Peter. *La fascination du nazisme*. Paris: Odile-Jacob, 1993.

O fato de que milhões de alemães optaram voluntariamente por Hitler, deliraram pelas ruas com as marchas nazistas, apoiaram as medidas de construção da violenta ditadura nacional-socialista, participaram – com a delação, a segregação, as ofensas, o enriquecimento próprio ou com o simples silêncio – da perseguição de grupos étnicos, religiosos ou de gênero não permite, de forma alguma, igualá-los com suas vítimas polonesas, judias, russas ou com outros alemães que sofreram por serem simplesmente Testemunhas de Jeová ou gays. Se os alemães, em seu conjunto, foram vítimas – como nos terríveis bombardeios das cidades alemãs ou na fome e nas expropriações pós-1945 –, as opções que fizeram ou deixaram de fazer em 1933 são a raiz da história futura. Ou seja, 1945 está inscrito em 1933. Ora, os alemães sabem, verdadeiramente, o que foi 1933? Eis aqui a questão. Quando a elaboração negativa do passado impõe a narrativa que 1933 foi uma ilusão, que foram então vítimas de um grupo de psicopatas, mentirosos ou magos providos de poder de sedução sobre as massas, os tremendos sofrimentos de 1918-1923 e sua repetição, em escala ainda maior, em 1945 torna-se incompreensível, posto serem eles, também, vítimas. Tal construção narrativa, centrada na vitimização do conjunto da população alemã, produz um terrível resultado: a tentação insuperável do trauma como repetição²⁸. Assim, a ressurgência do fascismo emerge como um reordenamento identitário, pervertido, da história falseada da própria Alemanha.

A ALEMANHA PERANTE SEU PASSADO

Hoje, a sociedade alemã defronta-se mais uma vez com seu próprio passado. Um passado que se ergue do vazio, das sombras e do desconhecimento: um hiato que se queria esquecido e decididamente superado. Tudo aquilo que se queria esquecido, ou “curado”, que não mais poderia acontecer (“Nie wieder”), na verdade continua acontecendo. É o passado que retorna, repetitivamente, como pesadelo e escândalo.

Um escândalo dito em meias palavras: durante 13 anos uma organização neonazista – “Nationalsozialistischer Untergrund” (ou “Clandestinidade Nacional-Socialista”) assassinou pelo menos 10 pessoas, fez mais de 14 ataques contra propriedades turcas e lugares de memória judeus, além de assaltar bancos e participar regularmente de atividades de propaganda nazista em várias cidades alemãs, incluindo manifestações públicas. Ainda, assim, e apesar da conhecida eficácia da polícia alemã (ou talvez com o conhecimento dela, segundo o jornal “Tagesspiegel”), os terroristas permaneceram livres e atuantes, até novembro de 2011 – quando, sob perseguição e, finalmente, cercados, buscaram o suicídio, emulando os personagens do Terceiro Reich. Em 2012, o Parlamento Alemão pede, em fim, um inquérito visando estabelecer as ramificações e as condições em que agiram os três principais acusados, bem como as relações do grupo nazista com a polícia.

28 Ver: FREUD, Sigmund. Recordar, repetir e elaborar: novas recomendações sobre a técnica da psicanálise, II. In: _____. Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v. 12, p. 165.

Mais uma vez, por um tempo, vivo na Alemanha e busco entender esse passado que se faz vivo a cada momento. O primeiro impacto, para olhos treinados, é o exercício de conviver quotidianamente com os signos e ícones vivos de duas grandes guerras – a Segunda Guerra Mundial (1939-1945) e a Guerra Fria (1945-1991). Além, é claro, da presença avassaladora dos genocídios – judeus, opositores, simples gente denominada de “anti-sociais” - “asoziale”, aqueles que não se enquadravam, nos parâmetros do “corpo nacional” alemão, tais como gays, Testemunhas de Jeová, ciganos, doentes mentais, alcoólatras, mulheres que recusavam a gravidez e deficientes físicos. Todos estes eram considerados “sub-humanos” (“Untermenschen”) ou “gente de pouco valor racial” e, portanto, encarados como um peso para a sociedade alemã, entendida como uma “comunidade do povo”, “Volksgemeinschaft”²⁹. Estes, os “sub-humanos” – definidos inclusive a partir de esforços racionais de cientistas e pesquisadores nos campos da antropologia e da fisiologia –, eram ou peso (consumiam alimentos, remédios, ocupavam hospitais e asilos) para o esforço de criar uma super-raça de 200 milhões de arianos ou eram culpados de “contaminar” a raça superior, como no caso de gays, judeus e ciganos. Assim, não por seu agir, mas por sua essencialidade, estavam condenados ao extermínio³⁰.

Assim, ao esbarrar em cada ícone deste “passado que não passa”, mais entendo o passado como algo vivo, real, pujante de signos. Aqui tropeçamos, literalmente, na história, seja no caminho do trabalho, de casa ou simplesmente quando vamos a um barzinho para beber uma cerveja – uma lápide com uma inscrição, uma placa no ponto de ônibus ou o muro de tijolos nos fundos de sua casa encerram um passado que nos diz o que a narrativa oficial considera “mal-dito”.

AKTION T4

Aqui e ali a guerra mostra sua dura face: no pátio interno do meu prédio, na Rua da Comuna de Paris, os buracos de balas e as crateras dos morteiros soviéticos da Batalha de Berlim ainda são visíveis nos remendos apressados feitos nos fundos (“Hinterhof”) do prédio. A história banida para as paredes dos fundos mostra uma cara cheia de cicatrizes. Acordo e olho essa cara sem maquiagem do passado. Diariamente, estou face a face com a guerra que foi a guerra de todas as guerras. Na esquina, atravesso a *Karl-Marx-Allee*, que já foi a gloriosa “Avenida Stálin”, e que a revisão de Nikita Krushev decidiu, em 1956, com mais pudor, denominar tão somente *Karl-Marx-Allee*.

No fim da minha rua, o muro sobrevive com sua falsa alegria de pichações coloridas: são bons 200 metros de passado, com sua curva separando ruas, prados, quarteirões... E pessoas!

Para além dos lugares materiais, de pedra e concreto, a guerra sobrevive na mente de todos, um pouco zipada, para não fazer volume, mas está lá... Nos museus, em Karlshorst, onde o Marechal Keitel se

29 AYAß, Wolfgang. “Asoziale” im Nationalsozialismus. Stuttgart: Klett-Cotta, 1995.

30 WACHSMANN, Nikolaus. Gefangenen unter Hitler. Hamburgo: Sidler Verlag, 2004.

rendeu ao Marechal Jukov, em maio de 1945, adolescentes correm com suas pranchetas e computadores, copiando datas, nomes, lugares, cifras... Nenhuma geração possui o direito de esquecer...

RUA DA PRIMAVERA, ALEMANHA

E, no entanto, esquecem... Em Zwickau, esta cidade industrial no estado da Saxônia a que nos referimos na apresentação deste texto, uma célula neonazista assassinou inúmeros estrangeiros (a polícia ainda trabalha para descobrir a extensão do grupo e dos mortos, até o momento chegou-se a oito turcos, um grego e um policial alemão, como as vítimas conhecidas, mas a Bundespolizei não descarta novas descobertas). O grupo, autodenominado “Clandestinidade Nacional-socialista” (leia-se, nazista), era composto – em sua base – por Beate Zschäpe, 36 anos, Uwe Mundlos, 38 anos, e Uwe Bönhardt, 34 anos... Todos residentes na Rua da Primavera, 26, Zwickau. Eram quietos, calmos, respeitadores dos vizinhos, não cantavam ou faziam baderna durante jogos de futebol, e nunca ouviam música alto demais... O aluguel era pago pontualmente todo dia 25 do mês, incluindo todas as taxas. Ou seja, eram todos bons vizinhos, bons cidadãos e bons alemães. Identificados pela polícia, os dois Uwe se mataram e Beate explodiu a casa, na tentativa de evitar a identificação da rede nazista e a captura de seus arquivos, onde constaria a extensão das ações de assassinato e a lista de participantes. Antes, porém, Beate de forma piedosa pediu a vizinha para cuidar de seus dois gatos...

Beate escapou, e está presa: a polícia tenta estabelecer as relações da “Clandestinidade Nacional-Socialista” com outros grupos neonazistas em Berlin, Kassel e Hannover – e muito possivelmente com o Partido Nacional Republicano, “die Repts”, que reclama para si, e com exclusividade, a herança nazista.

O grupo era conhecido da polícia, que possivelmente tinha um agente infiltrado na rede. Os arquivos policiais sabiam também das reuniões e dos “cultos” praticados em honra do Terceiro Reich, além de atos de vandalismo e agressão contra judeus e estrangeiros durante anos seguidos. Além disso, o grupo havia divulgado (em 2010), com venda livre na internet, um CD-ROM denominado “Adolf Hitler lebt!” (Adolf Hitler vive!), com um tremendo “hit” denominado “Donner Killer” – Donner, kebab, é a comida, e ao mesmo tempo o nome das pequenas lojas de lanches rápidos, dos turcos residentes na Alemanha, aqui composto com o substantivo “Killer”, matador, em inglês.

Os crimes, cometidos ao longo de treze anos, que estavam sem solução, eram conhecidos como “os assassinatos do kebab”!

ENTENDER O ÓDIO

A pergunta que não se cala é imediata: por quê? Ou melhor: por que ainda? Nenhum dos três principais acusados – por serem jovens – vira ou viveram a guerra, não conheceram o Partido Nazista em sua época de apogeu, com suas marchas e festas de massas, e não participaram de suas maciças

demonstrações cenograficamente preparadas. Ou foram “doutrinados” pela imprensa do Dr. Goebbels... Como historiador, e acima de tudo como educador, gostaria de refazer o percurso dessas pessoas e voltar à escola, aos livros e aos professores que tiveram...

Gostaria de saber como estudaram história: o que leram, se foram levados a algum museu ou exposição sobre a guerra ou se leram sequer cinco páginas sobre o Holocausto? Teriam visto sequer um filme, um documentário sobre os horrores na Rússia ou na Polônia ocupadas? Sabiam o significado de Auschwitz ou Treblinka?

O mal não é inato, não deve ser algo inscrito no DNA ou no “solo e no sangue” (“Blut und Boden”), como os próprios nazistas queriam... Não, a resposta não deve residir aí, ou caso contrário os nazistas teriam razão: a história seria construída pela determinação de raça. Não, a falha que permitiu o retorno do mal em Zwickau está, com certeza, em outros fatores.

Houve uma falha, algo que se quebrou no fundo da vida dessas pessoas banais, num bairro banal, de uma cidade industrial interiorana e também banal. Em algum momento, a educação – não só o ensino da história, mas todo o processo educativo – falhou! A escola não soube, ou não pôde com seus meios, evitar o nazismo (de novo)! O grupo de Zwickau é uma derrota da escola, para além de comprovar a leniência histórica da polícia alemã com a extrema-direita fascista.

Podemos, é claro, falar de uma sociedade hierárquica, por demais organizada, pronta para sacrificar o individual e o humano, ao rigor das agendas, das normas, dos parágrafos e artigos dos códigos, dos quais não se pergunta, ou se questiona, a origem e o significado.

Podemos, é claro, falar de pessoas maciçamente sozinhas, em rotinas enfadonhas, sem espaço para o diferente, onde até um passeio, uma “Pils” no bar da esquina, obedece a regras, horários e normas, que não podem ser contrariadas.

Podemos, é claro, falar de pessoas que não se cumprimentam o vizinho, ou o fazem quase como um rosnado, que fingem não ver o outro e que leem sempre o mesmo livro barato da “Reclamen” na viagem de metrô só para não falar com o passageiro ao lado.

Podemos, ainda, falar de uma pequena classe média, de uma burguesia de lojistas, de funcionários públicos e agentes do Estado – todos à beira da proletarização ao estilo europeu! – que desconfiam naturalmente de estrangeiros. Pouco importa que você fale alemão, já estão disponíveis a não entender, a não ajudar, a recusar uma informação ou mesmo um serviço.

Mas, nada disso explica por si só o retorno – a repetição mais uma vez de um fenômeno que é agora conhecido e, por isso mesmo, não há justificativa para que se repita o horror. Desta feita, ninguém pode alegar ingenuidade, desconhecimento ou dizer que não sabia. Toda alegação de inocência ou desconhecimento da história é criminosa – ou ainda pior: inumana.

Mesmo rotineiros e solitários a grande maioria dos alemães é partidária da República, apoia a Constituição democrática e convive de forma normal com os seus vizinhos, mesmo se eles são estrangeiros. Muitos preferem bares, restaurantes e quiosques de turcos, gregos ou italianos e gostam de pizza, kebab e de caipirinhas.

Mas podemos também acreditar que existem aqui e ali pessoas caladas, bons vizinhos, que gostam de gatos e pagam suas contas em dia, que não fazem barulho e não perturbam os vizinhos, como Beate, e que tramam coisas terríveis.

Existem, também, outros grupos e instituições que negam a própria evidência do renascer do mal. De um lado, são vítimas – históricas, repetitivas – da ação dos fascistas – é aqui, neste espaço, que vive e se estende o “mal-dito”. Estes são vítimas históricas, ou seja, foram os alvos reais e concretos do Holocausto, do “shoah” histórico, da humilhação racial como nos *apartheids* e na presença do horror de entidades como a Ku-Klux-Klan. Mas são também vítimas do trauma de um Holocausto ou de um *apartheid* interiorizado e capaz de se repetir como recalque e inclusive ser transmitido de forma geracional como incapacidade de superar a dor. Nesse sentido, o trauma original – a humilhação racial, a ameaça real de extermínio – alimenta a repetição fantástica (ou seja, como espectro escondido no recôndito de cada indivíduo) que molda comportamentos e respostas. Muitos desses indivíduos – e isso é recorrente, por exemplo, na Alemanha contemporânea – negam qualquer possibilidade de repetição histórica do horror. O horror interiorizado, não dissolvido na elaboração não repressiva do passado e não compreendido enquanto história, retorna como negação quase histérica de qualquer possibilidade histórica de ressurgência do próprio fascismo. O trauma é tão terrível, permanece tão presente e insuperado, que é doloroso demais pensar que pode, ainda uma vez, acontecer. Assim, os sinais evidentes de uma ação fascista contemporânea são negados com veemência absoluta. Inúmeras instituições alemãs o fazem hoje com veemência. Desde a polícia até pedagogos humanistas falam em “delinquência juvenil”, em falha psicológica ou em xenofobia, quando muito. O fascismo, que os dois Uwes e Beate procuraram e reclamaram para si mesmos como o nome do pai, é negado, expropriando os perpetradores dos crimes da própria capacidade de se automearem. O nome deve permanecer “inter-dito”. Mesmo instituições judias adéquam-se a uma certa descrição em apontar o fascismo ressurgido na sociedade alemã.

A dor deve ser trancada no passado e lá permanecer, posto que sua possibilidade contemporânea seria insuportável. Evidentemente que o passado não se deixa calar e retorna sob a forma de neurose coletiva. Uma das formas de expressão desse passado trancafiado e, contudo, falante é a recusa de muitos intelectuais judeus em enfrentar o risco fascista atual. Para muitos, isso se dá através de uma recuperação histórica do passado judeu na Alemanha (ou Áustria, Hungria, Romênia) como sendo uma história comum e normalizada, sem riscos anteriores ao fascismo, que se transforma assim, também para eles, em hiato, espasmo, histórico. O risco da permanência e da continuidade do fenômeno do

fascismo deve, dessa forma, desaparecer. Para muitos, o fascismo é história e só história. Não se repete e não poderia se repetir, nem como fenômeno de massa e conquista de poder, nem mesmo como evento local em microinstituições (como a polícia ou a clínica) ou pequenos grupos, como o “Subterrâneo Nacional-Socialista” de Zwickau. Essa é uma resposta apaziguadora, mas incapaz de pacificar o dano traumático que, mesmo em face da negação da história presente, continua gerando dor.

A outra atitude, individual, de grupo ou institucional, é uma derivação da mesma negação traumática de viver de forma libertadora o trauma elaborando-o, (o “Durcharbeiten”) em busca da superação. Nesse caso, estão as atitudes que consideram desde logo a ação fascista como um fato patológico, uma doença que afeta o indivíduo. Assim, personagens como Adolf Hitler, Timothy MacVeigh (o terrorista que executou o atentado em Oklahoma, EUA) ou Anders Breivik (o terrorista norueguês que atacou prédios do governo e jovens num evento político) seriam psicopatas, doentes e mesmo, no limite, incapazes no seu sentido jurídico, permanecendo inimputáveis. Assim, a junta médica indicada pela justiça norueguesa produziu um diagnóstico de esquizofrenia para o terrorista, o que livraria de um julgamento. Na verdade, duas ações convergiram no primeiro diagnóstico de esquizofrenia de Breivik: de um lado, o imperialismo epistemológico da clínica, tentando abraçar todo o comportamento não regulado e, de outro, a reação dos tribunais e das instituições políticas, buscando evitar que Breivik defenda, de forma racional, seus pontos de vista políticos.

O julgamento de Breivik é o julgamento das instituições norueguesas que exporiam o “inter-dito” à luz, causando profundo mal-estar.

Nesse caso, como em outros, as instituições responsáveis se negam a reconhecer o ato terrorista como um ato político, mesmo sendo um ato de terror de massas claramente direcionado por um militante de extrema-direita contra uma festa patrocinada por um partido socialista. A base de diagnose pressupõe uma forma “normal” e única de agir político, de concepção ideológica do mundo, claramente derivada do agir político do universo liberal-representativo. Fora desse mundo “normal-liberal” só existiria a loucura. Estamos muito próximos dos dirigentes soviéticos que, à época do stalinismo, condenavam os dissidentes a internações em manicômios, posto que o socialismo real fosse tão perfeito que se opor a ele seria um ato de insanidade. Assim, as duas principais derivações do racionalismo iluminista do século XVIII – o liberalismo e o socialismo real – “normalizaram” a política conforme seu próprio agir, podendo assim definir as demais formas do ato político (pacífico, maciço, individual ou violento) como psicótico.

O que fica patente nesse caso é que a fala do fascista – no caso de Breivik –, explícita, clara, na defesa da violência e do extermínio como forma de alcançar os seus objetivos, não é considerada como possível, devendo sofrer o “inter-dito”. Da mesma forma que autonegação, o reclamar da herança do nome do pai, por parte dos assassinos do “Untergrund Nationalsozialistische”, também não é aceito, devendo manter-se no campo do “mal-dito”. A própria fala do fascista, como na frente da junta médica

de Oslo, é deixada de lado, desconsiderada, por não ser adequada ao manual normatizado da política “oficial” e, principalmente, por ser reveladora do “mal-dito” e destruidora das regras do “inter-dito”.

A dura realidade – que a violência fascista é expressão clara de uma concepção ideológica e parte do conjunto de concepções existentes no interior da própria sociedade – é, dessa forma, negada. O fascismo é, dessa forma, banido da possibilidade da história. Trata-se da mesma negação traumática da história³¹.

QUEM DESEJA O PASSADO?

Há, então, uma minoria disponível ao retorno da história, a sua repetição – e ainda esta vez não é como burla, comédia ou farsa, como atestam os mortos de Zwickau. Há um componente autoritário, há um componente de recusa ao diferente e de frieza nas relações interpessoais – incluindo aí as relações entre os próprios alemães, com seus próprios filhos – e, em torno disso tudo, uma profunda falha de educação – no seu sentido mais largo, que alimenta a possibilidade fascista.

Por isso mesmo, pelo papel dos educadores, que o passado não é algo morto, não é um lugar que não existe mais. Muitos historiadores, colegas de grande valor, foram conquistados por matizes diferentes de uma leitura narrativista da história, onde o objeto do historiador não é o passado e sua reconstrução, mas, sim, as “falas” sobre o passado, todas dotadas do mesmo estatuto de valor. Penso que não. Nem todas as narrativas possuem o mesmo valor heurístico, para não falar em valor ético. Da mesma forma que as diversas vivências são irreduzíveis. A narrativa sobre os campos de concentração feita pelos seus guardas SS não possui o mesmo valor da narrativa de um prisioneiro do mesmo campo, embora ambos tenham vivido no mesmo espaço e tempo e “inter-agido”. O que cada um vive difere intrinsecamente da vivência do outro. E cada vivência é única, precisa ser resgatada e exposta. Ela é a verdade? Não toda a verdade, é a verdade vivida de cada um, ou seja, o passado num mosaico interminável. A multiplicação de verdades vividas, juntas, comparadas, cruzadas, constitui uma rede de veracidade e material da história.

Temos que nos apressar em relatar essas vivências, num esforço contínuo para evitar rupturas nessa vasta rede de verdades vividas. Uma falha na malha, ampla, diversa, como uma tela iluminada de Matisse, é o bastante. O risco de ignorar o que foi vivido avoluma-se, condenando-nos a viver de novo e de novo o “já existido” enquanto experiência única.

Se os assassinos de Zwickau tivessem visitado, quando adolescentes, o Campo de Sachsenhausen ou Dachau teriam eles organizado o grupo neonazista que torturou e matou durante anos impunemente? Eis uma questão importante.

31 Ver: MANIFESTO terrorista vira monólogo. *O Globo*, Rio de Janeiro, 1 fev. 2012. Segundo Caderno, p. 4. Uma exceção aqui é a militância do teatrólogo dinamarquês Christian Lollike, que insiste em tomar a “fala fascista” de Breivik como expressão de uma visão de mundo.

Quando na Alemanha, ou ainda agora no Chile, ou mesmo no Brasil muitas vezes declaram que o passado está morto (“quem vive de passado é museu!”) ou que não vale à pena ressuscitá-lo, cometem um erro basilar: nenhum passado é morto. São vivências, próprias e dos outros, que continuam a existir, a alimentar-se mutuamente, formando uma rede que envolve todos nós... e, no limite, a repetir-se. Nós todos somos produtos dos nossos passados, seja como ontogênese, seja como filogênese. Para uns, um passado elaborado, compreendido e capaz de sustentar projetos de felicidade. Para outros, um passado construído em torno do trauma, recalcado e, por isso, condenado a repetir-se como negação da realidade.

Olhando agora pela minha janela, vejo todo o passado nos tijolos remendados apressadamente no bloco de apartamentos da Rua da Comuna de Paris – formam outra rede de tijolos, remendos, buracos e ausências. O passado está lá, está na Rua da Primavera e está com aqueles que morreram porque o passado vive.

INTERCULTURALIDAD, RACISMO Y NEGOCIACIONES INTERCULTURALES

RODRIGO MONTOYA ROJAS¹

INTRODUCCIÓN

Ofrezco en este texto una reflexión sobre el tema del seminario “Fronteras en movimiento, desplazamientos y otras dimensiones de lo vivido”, organizado por “Diversitas, Núcleo de Estudios das diversidades, intolerancias e conflictos” de la Universidad de Sao Paulo (Agosto de 2012). Mi contribución es volver los ojos sobre las fronteras interiores en los países andinos, particularmente Perú, donde la heterogeneidad o diversidad cultural ha dejado de ser una realidad negada y donde el racismo estructural es mucho más importante de lo que se supone. Mis trabajos como antropólogo tratan de las culturas existentes en Perú y particularmente, de las relaciones entre los pueblos indígenas y el poder político, con una aproximación que se sitúa en las fronteras de la antropología, la historia, la política la literatura.

El tema de las fronteras interiores y exteriores y las negociaciones entre culturas es una puerta de entrada para examinar la cuestión central del racismo en el que se expresa la colonialidad del poder desde la llegada de españoles y portugueses al continente americano, del que se habla poco o nada.

En la medida en que lo vivido es uno de los rasgos originales del grupo de estudio Diversitas de la USP, me aproximo a los problemas y preguntas de las fronteras en movimiento desde mi perspectiva de antropólogo escritor peruano-quechua moderno, como un migrante andino que vive en Lima, siente y analiza el proceso de la cultura quechua y las culturas peruanas, y que como un profesor errante viaja por el Perú y varios países del mundo¹.

¹ La cultura quechua es heredera de la civilización inca y junto con la aimara del altiplano peruano boliviano y 42 pueblos, naciones o grupos étnicos de la Amazonía peruana, son las culturas subalternas en Perú, cuyo proceso de desarrollo histórico autónomo fue cortado desde la invasión española de 1532, y cuya sobrevivencia está hoy seriamente amenazada.

He sido profesor visitante en varios semestres en momentos distintos en Universidades brasileñas como la Universidade de Sao Paulo y las Universidades Federales de Bahía y Paraná.

¹ Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima. Perú

En este texto mis argumentos centrales son dos. De un lado, mi firme convicción de que el racismo en los países andinos en general y en la sociedad peruana en particular, es el obstáculo mayor para las relaciones de respeto, igualdad, diálogo y tolerancia entre culturas y entre personas de distintas culturas, lenguas y rasgos biológicos. De otro, sólo el abandono del patrón de la colonialidad del poder como resultado de una profunda transformación política, puede establecer un diálogo intercultural en relativa igualdad de condiciones entre culturas y entre personas de diferentes lenguas y culturas.

En apoyo de esos dos argumentos centrales es pertinente examinar: el modo cómo vivimos nuestras culturas; las relaciones entre nosotros y los otros -civilizados y bárbaros, salvajes-; los desplazamientos, migraciones y desterritorialización de millones de personas; la importancia que para las culturas tienen las fronteras; la cuestión de las identidades y el discurso sobre la interculturalidad y las negociaciones interculturales.

I. Vida y lo vivido: migrar como una de las características principales de nuestra especie homo sapiens.

Si en una hipotética encuesta preguntásemos dónde nos gustaría vivir, es muy probable que una respuesta de alta frecuencia sería: en el lugar donde nacimos, donde pasamos la infancia y tuvimos los primeros amores de adolescentes. Para centenares de millones de personas en el mundo, este deseo es un sueño irrealizable porque vivimos allí donde nuestros destinos nos llevan. Vivimos donde trabajamos para vivir y encontramos lo mínimo que nos hace falta. Si no es así, somos seres humanos errantes, buscando siempre un lugar y un trabajo mejor. Si no lo conseguimos, nos acostumbramos y nos resignamos a vivir donde no nos gusta. Por esos rumbos en busca de trabajo, los sueños del corazón cuentan poco.

Si inventásemos una estadística de la felicidad, el rubro vivir donde uno quiere sería uno de sus principales componentes. Por el contrario, vivir por obligación en un lugar que no queremos, sería parte de la infelicidad.

Desde hace, tal vez, ocho millones de años, en tiempos de los homínidos - los ancestros de nuestra especie Homo Sapiens, de alrededor de cien mil años- para sobrevivir en condiciones extraordinariamente difíciles, tuvieron que migrar en busca de lugares menos fríos, con más frutos silvestres y más animales para aprovechar sus carnes y cueros. Son constantes los desplazamientos demográficos en el mundo a lo largo de la historia. Por el estrecho de Behring, pasaron numerosas oleadas de pueblos asiáticos con culturas y lenguas distintas que en los últimos treinta mil años poblaron el continente americano. Los 500 grupos indígenas que hoy viven en la cuenca amazónica de América del Sur -algunos aún no contactados con la llamada civilización y en aislamiento voluntario- son herederos directos de esos migrantes. En 1492 comenzó el flujo europeo y en la segunda mitad del siglo XX se hizo muy fuerte el flujo de migrantes de América Latina a Estados Unidos y Europa y otro flujo de

desplazados dentro de los propios países de América Latina.

Esos desplazamientos están cargados de esperanza, sufrimiento, desarraigo, desilusión, y una gran capacidad de resistencia frente a la adversidad, y de adaptación para salir adelante².

2. **Nosotros-los otros, civilizados-bárbaros y salvajes. Colonialidad del poder**

Otra característica de la especie humana es nuestra heterogeneidad: somos todos diferentes por el color de la piel, forma de los ojos, tipo de cabellos, tamaño y envergadura, por las muchísimas variedades de mestizaje biológico, por las lenguas que hablamos y por las culturas que tenemos para responder a los desafíos de la naturaleza, relacionarnos con las personas y pueblos con los que vivimos, tratar de entender el mundo en que vivimos, para dar y encontrar sentido a las cosas y al complejo mundo de nuestras relaciones, y para imaginar los grandes mitos, religiones para tratar de explicar nuestros orígenes y destinos y encontrar consuelo para el sufrimiento y la esperanza para seguir viviendo.

Esta maravillosa heterogeneidad o diversidad humana nos conduce a la ecuación *nosotros- los otros* en la que se funda el entendimiento y desentendimiento, el encuentro y el desencuentro, y en última instancia la dominación de unos seres humanos sobre otros, de unos pueblos y culturas sobre otros pueblos y otras culturas. Los griegos inventaron la palabra *bárbaro* para designar a un ser humano diferente a ellos porque. Desde entonces, la palabra fue llevada por el mundo y designa al otro con el actual preciso sentido de inferior, dentro de la ecuación civilización-barbarie. Esta oposición nosotros-los otros aparece en todos los pueblos del mundo, como reconocimiento de una diferencia y como expresión de un sentimiento de superioridad de quienes se definen como nosotros frente a quienes se considera los otros.

Runa en quechua quiere decir ser humano. En la lógica inca, nosotros, los incas, eran los seres humanos, diferentes y superiores a los awqas, silvestres hombres del monte. Dentro de ese pensamiento etnocéntrico, los españoles fueron considerados como extranjeros inferiores a los runas y particularmente al inca, hijo del Sol. Entre griegos e incas no hubo comunicación alguna, en consecuencia los incas no recibieron esta influencia de los griegos. En la Amazonía cusqueña, el grupo étnico Piro, de menos de tres mil personas, tiene el mismo razonamiento para auto designarse como seres humanos en oposición al resto que no sería como ellas y ellos. Por los ejemplos de la presencia de esta ecuación en los pueblos del mundo, no es atrevido inferir que sentirse superiores e inferiorizar a los que no son como nosotros, es una característica propia de la especie humana tanto en términos de pueblos como de personas individuales.

Con el llamado descubrimiento de América y luego de Australia el mundo fue reconocido tal como es. Hubo entonces la necesidad de inventar una visión global y de organizar un nuevo patrón de

² En el castellano peruano “Mil oficios” es el nombre que identifica a la persona migrante, pobre y culturalmente distinta, que busca trabajo y es capaz de adaptarse al primero que encuentra, con tal de tener un ingreso mínimo para él, ella, y sus familias.

poder para entender las relaciones entre los pueblos y justifica la conquista española y portuguesa. Desde Europa se inventaron categorías para designar y clasificar a pueblos y a habitantes. No existía la noción de Europa, sí el continente, por supuesto, así como los grandes reinos, algunos de los cuales se transformaron en imperios coloniales, que luego de numerosos cambios se convertirían en las Repúblicas-Estados naciones que conocemos hoy. El concepto de raza fue inventado para pensar la heterogeneidad humana y justificar la conquista y la explotación valiéndose de la supuesta superioridad de una, e inferioridad de las otras. Desde el núcleo intelectual y político de los reinos inglés, alemán, francés y español, con la decisiva contribución de los santos y doctos de la Iglesia católica, la esclavitud natural pensada por los griegos (Aristóteles, principalmente) se convirtió en la servidumbre natural de los indios y su sometimiento al reino de los cristianos. Cristiano-indio, fue la ecuación para pensar las relaciones entre conquistadores y conquistados, no entre europeos-americanos, ni siquiera entre españoles y americanos. El común denominador de los conquistadores que después inventarían el concepto de Europa fue su condición de cristianos. El concepto de indio inventado por los cristianos para designar al habitante del nuevo continente era enteramente desconocido entre todos los pueblos de América. Cuando a fines del siglo XVI el concepto de indio se convirtió en sinónimo de siervo o esclavo, el racismo de ese razonamiento intelectual llegó a su plenitud³.

En este razonamiento etnocéntrico y racista, la condición de cristiano fue pensada como superior y la condición de indio como inferior, y la única posibilidad de cambio social pensable y admisible sería la conversión del indio en cristiano. Con ese propósito explícito el imperio colonial español impuso como política de Estado la extirpación de idolatrías, para acabar con las creencias propias de los llamados indios, identificadas con el diablo o demonio. Desde el mundo católico y sus sabios doctores Juan Ginés de Sepúlveda escribió en 1555 su libro *Tratado de las justas causas en la guerra contra los indios*, recomendando matarlos en nombre de su Dios cristianos si los llamados indios no adoptaban a Cristo como su Dios único y verdadero, si no aceptaban el gobierno de los cristianos, si no renunciaban a los sacrificios humanos y si seguían con las prácticas nefandas. Cito aquí un breve texto que Juan Ginés de Sepúlveda escribió a mediados del siglo XVI:

“... siendo por naturaleza siervos los hombres bárbaros, incultos e inhumanos, se niegan a admitir la dominación de los que son más prudentes, poderosos y perfectos que ellos; dominación que les traería grandísimas utilidades, siendo además cosa justa, por derecho natural, que la materia obedezca a la forma, el cuerpo al alma, el apetito a la razón, los brutos al hombre, la mujer al marido, los hijos al padre, lo imperfecto a lo perfecto, lo peor a lo mejor, para bien universal de todas las cosas. Este es el orden natural que la ley divina y eterna manda observar siempre. Y tal doctrina la has confirmado no solamente con la autoridad de Aristóteles...” “Porque escrito está en el libro de los Proverbios: ‘el que es necio servirá al sabio’...” “Los filósofos llaman servidumbre a la torpeza de entendimiento y a las

3 Sobre la noción de colonialidad del poder ver los textos de Anibal Quijano, 1997, 1996, 1992, 1988).

costumbres inhumanas y bárbaras”... y, “esto dice Aristóteles y con él conviene San Agustín en su carta a Vicencio” (Ginés de Sepúlveda, 194: 53, 83, 85, 87).

Con el tiempo, los cristianos dejaron de verse como seres humanos y cristianos para considerarse civilizados, luego modernos y finalmente globalizados. La receta de la colonialidad del poder para el cambio social en los últimos cinco siglos fue muy sencilla y se resume en los verbos humanizar, cristianizar, civilizar, modernizar y globalizar. Con su etnocentrismo y racismo estructurales, los conquistadores y sus herederos se sintieron siempre superiores y con la vanidad propia del poder se impusieron como el modelo a seguir en el mundo ⁴.

Todos parecemos diferentes, pero somos iguales. Debajo del color de la piel, forma de los ojos, tipo de cabellos, tamaño y envergadura, y de las muchísimas variedades de mestizaje biológico, y a pesar de las lenguas que hablamos y las culturas que tenemos, los seres humanos pertenecemos a una sola especie y no a las llamadas razas: blanca, amarilla, negra e india, porque todos tenemos por dentro los mismo órganos, los mismos sistemas, el mismo cerebro y la capacidad para desarrollar nuestra inteligencia. Nadie tiene sangre azul. Las diferencias superficiales se ven con una foto, la igualdad profunda con una radiografía o una resonancia magnética.

3. Problemas de Identidad

El complejo problema de la dominación cultural, estructuralmente articulada con el racismo, produce en los países de fuerte composición étnica serios problemas de identidad. El concepto de identidad es entendible a partir del reconocimiento. Un carnet nacional de identidad y un pasaporte permiten identificar a una persona cuya fotografía corresponde a su rostro real con sus nombres y apellidos, indicando una fecha y lugar de nacimiento y una dirección del lugar donde vive. Lo que importa es el rostro, porque en él se reúnen el color de la piel, el tipo de ojos, y la forma del cabello. Apelo a la metáfora para mostrar los problemas de identidad, en la medida en que cuando nos vemos en un espejo, éste nos devuelve una imagen que aceptamos, rechazamos o nos produce dudas; que provoca en cada uno, alegría y orgullo; dolor y amargura y, dudas (Montoya, 1992: 11-38, También, 1987). Si el rostro nuestro se parece o se confunde con el rostro ideal de la cultura dominante (de tez blanca y ojos azules) nos produce alegría y no tenemos problema alguno de identidad; es más, podemos sentirnos orgullosos. Si tenemos rasgos plenamente indígenas o plenamente afroperuanos o afro-americanos en el general, el contraste con el modelo ideal, la imagen de lo que somos no nos gusta, nos entristece, nos da rabia y la rechazamos. Si nuestros rasgos llamados mestizos (por eso de los cruces biológicos) están más cerca de los del modelo dominante, se impone la aceptación sin mucha alegría, pero el rechazo es inevitable si están más cerca del modelo dominado, inferiorizado o subalternizado.

⁴ Sobre los verbos humanizar, cristianizar, civilizar, modernizar y globalizar ver mi libro *Al Borde del naufragio* (Montoya, 1992).

El rechazo de la imagen que el espejo nos devuelve nos conduce a dos caminos diferentes y opuestos. En el primero no nos aceptamos como somos y decidimos usar diversas máscaras para parecernos al modelo ideal, como se dice en el lenguaje popular tratamos de “blanqueamos”, sobre todo en términos culturales y lingüísticos porque el cambio de piel sólo es posible en casos excepcionales como el de Michael Jackson, el cantante norteamericano estrella del pop. Teñirse el pelo de rubio, o planchárselo (para eliminar los rulos) son dos de las máscaras más frecuentes. El concepto de aculturación producido en la antropología latinoamericana, particularmente peruana, corresponde a los millones de casos de personas que renuncian a sus lenguas y culturas y adoptan el castellano, los valores, patrones, y costumbres de la cultura occidental criolla en cada uno de los países en que viven⁵. El segundo camino nos abre la posibilidad de aceptarnos como somos, de rechazar la exclusión y el racismo, de afirmar una identidad propia. Para eso, es indispensable un proyecto colectivo. El listado de 24 nuevas reivindicaciones propuestas por los movimientos políticos indígenas, que aparece en la última sección de esta contribución, me permitió hablar de una ciudadanía étnica, como fenómeno particular en países de fuerte composición indígena en América Latina.

Para acercarnos más al complejo mundo de las identidades culturales y políticas, es pertinente mencionar aquí que se trata de procesos en marcha, con avances y retrocesos, que se puede tener varias identidades al mismo tiempo y que, en última instancia, los procesos de afirmación son una respuesta a la histórica negación de los pueblos indígenas por parte de los beneficiarios de la colonialidad del poder. En otras palabras, si no nos negaran no tendríamos por qué afirmarnos.

4. Culturas y fronteras, encuentros y desencuentros

Las fronteras separan y unen. Desde hace miles de años, los muros entre países forman parte de la historia de la vergüenza de nuestra especie. La muralla china es uno de los ejemplos antiguos; convertida en lugar turístico se sabe muy poco o nada sobre lo que en el pasado separaba. Ahora se ha convertido en un recuerdo para millones de turistas que la fotografían y filman. Es célebre el muro de Berlín que separó a dos partes de la ciudad, a dos partes de Alemania y a dos partes de Europa. Duró 44 años (1945-1989) y su rapidísima destrucción produjo una alegría grande por diversas razones, en particular por la reunificación de Alemania. Hoy, tenemos dos muros en proceso de construcción para separar a Estados Unidos de México y a Israel de Palestina. Para la globalización económica no hay fronteras, los capitales migran por donde quieren, pero para los trabajadores no hay globalización alguna, los Estados de los países dominantes, vigilan las fronteras de día y de noche, con armas sofisticadas y con el pleno derecho de disparar y cazar a los buscadores de trabajo como si fueran conejos. Pero por encima, por debajo, y al lado de los muros viajan las lenguas y las culturas de cada uno de los migrantes; también

5 José María Arguedas, el novelista y antropólogo peruano, escribió el texto “Yo no soy un aculturado” en el preciso sentido de ser un indio moderno, de pertenecer al pueblo quechua, su nación excluida, de ser un demonio feliz por hablar en indio y en cristiano, en quechua y en castellano, y por estar convencido de que la tradición y la modernidad son plenamente compatibles (Arguedas 1966/1983).

los valores y objetos de la tecnología de la cultura dominante y hegemónica. En la literatura sobre el tema de las fronteras, los textos sobre los mexicanos norteamericanos llamados Chicanos, son importantes y abundantes por las perspectivas que han abierto para pensar el tema de la desterritorialización de las culturas, para ir más allá de los conflictos que las separan, y para centrar fijar una atención especial en los factores que las unen a pesar de los conflictos. Sobre estos procesos me parecen importantes los trabajos de Néstor García Canclini (1996, 1994, y 1990), Michaelson y Johnson (2003), Héctor Hugo Trincherro (2007) y Urpi Montoya Uriarte (1998).

Dentro de un mismo país se crean y recrean murallas para que los beneficiarios del poder reinante se sientan seguros y protegidos de los peligros que viene de los otros, que nos son sino los mismos de siempre: indígenas excluidos, ayer, y migrantes que llegan en busca de trabajo, hoy. Las murallas de Lima, construidas por los españoles con el pretexto de defender la ciudad de los filibusteros y piratas británicos y holandeses, en realidad trataban de cerrar el paso de los llamados indios que amenazaban desde Cusco y la sierra central del país. Como en el caso chino, una de las grandes murallas de Lima es hoy un monumento turístico. Sin embargo, los cercos y las cámaras de televisión en las residencias de las clases altas y medias y las rejas construidas en gran parte de los barrios medios y bajos de la ciudad con decenas de millares de guardianes de día y de noche, en los últimos 20 años ponen en evidencia el racismo de la sociedad para convertir a los indígenas y migrantes, principalmente andinos, en delincuentes, subversivos, terroristas, de quienes hay que cuidarse y a quienes no hay que dejar pasar. Los beneficiarios del poder en todas sus formas, en diferentes escalas, así como quienes los imitan y les gustaría ser como ellos y ellas, cercan sus residencias y barrios en verdaderos ghettos infranqueables. Lo extraordinario de este fenómeno masivo en Lima es que aún no ha producido reacciones y protestas, lo que es una prueba de la interiorización profunda de esa segregación, una especie de pasiva aceptación. Resulta inevitable la pregunta ¿hasta cuándo? Y no es nada atrevido suponer que tarde o temprano se producirá una reacción en contra que podría aparecer con nuevas formas de violencia en Lima y en el país.

Como consecuencia de un complejo proceso de migración interna y de crecimiento vegetativo de la población, la ciudad de Lima que en 1940 tenía solo seiscientos mil habitantes, tiene ahora, en 2012, nueve millones y en el mismo período las proporciones entre la población urbana y rural del país se han invertido. Hoy el 75 % vive en las ciudades y solo el 25 % vive en el campo.

Me parece pertinente citar los versos de una canción quechua Expreso Puquio Pérez Albela, que tiene más o menos 60 años y fue compuesta por Modesto Tomayro, un arpista quechua de Puquio, para mostrar que irse obligado de un lugar a otro es como un salto a lo desconocido, a una especie de vacío.

¿A dónde me estás llevando?

Expreso Puquio Pérez Albela

¿A qué pueblo de gente desconocida?

Mientras me aferro a las piedras
Y a los arbustos para no ir.

He dejado en la puerta de la agencia
A mi querida madre con los ojos llenos de lágrimas.
Madre, por favor, no vayas a llorar,
mañana o pasado mañana
estaré de regreso.

Fuga
Ya me estoy yendo, ya me estoy yendo,
Tuesta para mí el mejor de los maíces
Y asa para mí la(mejor) carne de zorrino.
(Rodrigo, Luis y Edwin Montoya, La sangre de los cerros, 1987: 428-430).

El tema de la emigración es el más importante en la canción popular peruana de los últimos 70 años, tanto en quechua como en castellano. El desarraigo y la imposibilidad de volver producen un inmenso dolor. Atahualpa Yupanqui, gran poeta, cantor, compositor y guitarrista argentino, dice en uno de sus versos de una de sus sambas:

Tú que puedes vuélvete
Me dijo el río llorando
Los cerros que tanto quieres
Allá te están esperando.

Qué cosa tan parecida
Son tu destino y el mío
Andar cantando y penando
Por estos largos caminos...

La nostalgia de la comunidad, (el ayllu, el pueblo), como bien ausente y casi perdido, produce también un sentimiento de orgullo de pertenencia que se expresa en otro gran bloque de canciones para afirmar el amor por la tierra en que uno nació, y para anunciar la esperanza de volver mientras se tenga vida.

Pero para los hijos de los migrantes que nacen en los arenales y cerros de Lima, la vida y la

experiencia no pueden ser las mismas que las de sus padres. Por el racismo que hay en Lima, los hijos de migrantes sienten vergüenza de sus padres y abuelos, a quienes se les reprocha ser lo que son y hablar mal el castellano. “*No soporto a mi abuela*” escribió uno de los estudiantes del último año de secundaria en Villa el Salvador, (Lima) al responder a la pregunta “menciona, por favor, tres de tus problemas más importantes en Villa el Salvador” en un cuestionario para conocer las diferencias entre las generaciones de migrantes. La razón ofrecida por él fue muy sencilla: “No soporto a mi abuela porque mis amigos del barrio se burlan de mí diciéndome que ella usa polleras de india y habla quechua” (Montoya, Porvenir de la cultura quechua en Perú, 2011: 411-416)

El problema de la vergüenza de ser lo que se es, es consecuencia directa del profundo racismo, de la negación del otro, de la incapacidad para reconocer que los llamados indios son personas, que forman parte del país y que debieran tener todos los derechos que los que discriminan tienen como privilegio. En Perú la ciudadanía en vez de ser entendida como un conjunto de derechos, es considerada como un privilegio de una minoría de la población.

Un bloque minoritario de hijos de migrantes nacidos en Lima, se identifica con sus padres, aprende a cantar, a tocar instrumentos musicales, a bailar danzas andinas. Lamentablemente perdieron el quechua porque sus padres aceptaron en los hechos el discurso colonial de la inutilidad del quechua para el futuro del país.

5. Discurso sobre la interculturalidad

Durante cuatro siglos, a partir de 1492, la heterogeneidad o diversidad del continente americano con millares de pueblos-naciones-culturas y lenguas no fue tomada en cuenta. Como dicen los líderes indígenas de hoy, fue invisibilizada. Fue en el siglo XX que los pueblos indígenas ganaron, poco a poco, el derecho de ser vistos y, en parte, ser reconocidos y tomados en cuenta. Abrieron el camino de este extraordinario proceso, la larga resistencia frente a los abusos de los poderes coloniales y sus luchas para recuperar las tierras que los hacendados les quitaron. Con las vías de comunicación y sus desplazamientos a las grandes ciudades, se convirtieron en plenamente visibles. Fue importante la solidaridad de las personas llamadas indigenistas que desde las capas urbanas e intelectuales se aproximaron para conocer, valorar y difundir la creatividad artística de esos pueblos, ponerse de su lado frente a los abusos que sufrían por parte de los terratenientes, los Estados, la Iglesia Católica, y las empresas capitalistas. El interés académico principalmente europeo, luego norteamericano y en las universidades de los estados naciones surgidos luego de la independencia de España y Portugal, por su arte textil, cerámica, música, canto y danzas, así como los estudios antropológicos, y etnohistóricos, fue igualmente valioso. Con las carreteras y la revolución tecnológica en los medios de comunicación, las fotos, discos, DVDs, y videos, surgió el interés turístico que dio lugar a una actividad económica de primera importancia. Finalmente, en los últimos cuarenta años los movimientos políticos indígenas se han convertidos en un nuevo e importante actor

en el escenario político, que ha alcanzado su punto más alto con la victoria de Evo Morales en Bolivia y la primera constitución política con actores indígenas que reemplazó la antigua república de Bolivia por un Estado plurinacional, en 2008 y trata de construir una *democracia intercultural*, que es una de las novedades políticas de los últimos meses. Por la convergencia y simultaneidad de los procesos que, en tan apretada síntesis, acabo de señalar, la diversidad cultural se ha impuesto plenamente en América Latina y en el mundo.

Como consecuencia de la victoria de la diversidad cultural, apareció el concepto de **interculturalidad**, hasta convertirse hoy en un “eje transversal” en la propuesta política del Banco Mundial, en los proyectos de las ONGs, en estudios académicos multidisciplinarios, y en una corriente llamada “fashion”, por interétnica, dentro del mundo de la alta costura y en la gastronomía. La interculturalidad está de moda. El concepto tiene una historia, poco conocida aún, que en mi opinión comienza con las escuelas de educación bilingüe del Instituto Lingüístico de Verano, ILV, creadas por el evangélico norteamericano William Cameron Townsend, alrededor de 1940, que en más de cien países de alta composición indígena en el mundo, trata de enseñar a leer y a escribir a niños indígenas para que puedan conocer la “palabra de Dios” del Nuevo testamento y para que la Biblia sea traducida, en lo posible, a todas las lenguas del mundo. En 1980, aparecieron los primeros jóvenes indígenas que luego de hacer sus estudios primarios en esas escuelas bilingües y terminar sus estudios secundarios en colegios de enseñanza pública, formaron las primeras organizaciones étnicas y en ese proceso llegaron a una gran conclusión: la escuela bilingüe evangélica para traducir la biblia no toma en cuenta los valores, realidad y espiritualidad de las culturas indígenas. De esta conclusión nació la necesidad de ir más allá de la escuela bilingüe y la propuesta de una Educación Intercultural Bilingüe, EIB. En el camino la propuesta fue precisándose con la contribución de lingüistas, pedagogos y antropólogos y atrayendo la atención de académicos en diversas universidades.

Luego del “Levantamiento indígena” en Ecuador, de la primera “Marcha por la dignidad y el territorio” de los indígenas amazónicos de Bolivia, ambos en 1990, y de la aparición del “Ejército Zapatista de Liberación Nacional”, EZLN, en las sierras de Chiapas, en México de 1994, los funcionarios del Banco Mundial consideraron que el peligro que los movimientos políticos indígenas representan para el sistema, debía ser neutralizado, incluyendo gran parte de sus reclamos y a los propios dirigentes indígenas en grandes proyectos de desarrollo y, particularmente en proyectos privados y públicos de Educación Intercultural Bilingüe, a través de los Ministerios locales de educación, financiados con préstamos del Banco Mundial que los ciudadanos de los países debemos pagar.

Por decisión de los funcionarios del Banco Mundial y de los Ministerios de Educación, la educación en nuestros países “es intercultural”. Esta proposición es fuente de dos serios problemas con el concepto de interculturalidad. El primero es la confusión entre una interculturalidad de hecho y una interculturalidad deseada; y, el segundo, es la confusión entre diversidad cultural e interculturalidad. En zonas de fronteras culturales dentro de los Estados nacionales, millones de personas hablan dos o tres lenguas y tienen el

dominio de los patrones de dos o tres culturas, desde la primera infancia, sin que tengan nada que ver las propuestas educativas bilingües o no, interculturales o no. Por esa coexistencia de lenguas y culturas, las personas tienen relaciones fluidas entre ellas. Por los secretos culturales que conocen y por todos los saberes compartidos las relaciones de dominio y poder entre las culturas quedan de lado o sustantivamente disminuidas.

A los funcionarios del Banco Mundial y a muchísimos funcionarios y profesoras y profesores en los diversos países de América latina les gustaría que la Educación sea intercultural, en el preciso sentido de una educación construida e impartida a través del diálogo, el respeto, la igualdad y la tolerancia. Se trata de palabras profundamente cargadas de un signo positivo porque no hay persona alguna que admita querer o desear una educación impuesta a través de un monólogo, de la falta de respeto, de la desigualdad y de la intolerancia.

Por otro lado, la heterogeneidad o diversidad cultural no debe confundirse con la interculturalidad. La existencia de decenas de lenguas y culturas dentro de un mismo país es una evidencia de la realidad, no es una opinión ni un deseo. Atribuirle un carácter intercultural a un país, es confundir un deseo con la realidad, tal como ocurre con la educación intercultural bilingüe. Aquí la pregunta inevitable es ¿Hay diálogo, respeto, igualdad y tolerancia entre las culturas existentes en los países andinos? Si así fuera, el racismo no debiera existir. Como el racismo es una realidad muchísimo más importante de los que se supone, la alternativa es inevitable: *interculturalidad o racismo*.

Dentro de esta propuesta oficial de la interculturalidad como eje transversal, y los gravísimos problemas que sus funcionarios encuentran, incluso a pesar de su buena voluntad, es importante tomar en cuenta que en el correr de los días y en el paso a paso de las pequeñas experiencias, podemos encontrar propuestas puntuales de interculturalidad real, conquistada, lograda por la convergencia y simultaneidad de múltiples voluntades y esfuerzos. Ofreceré el ejemplo feliz de lo que en Perú se llama ahora el “parto vertical”. Mientras en la medicina convencional de clínicas privadas y hospitales públicos, los médicos casi han convertido la maternidad en enfermedad, en los pueblos indígenas de los Andes y la Amazonía las mujeres tienen la convicción de que la maternidad es un estado natural y de que el mejor modo de dar a luz es de modo vertical, logrando que la ley de la gravedad ayude al niño que pugna por salir y descender del útero materno. Algunos médicos y enfermeras han aprendido que ese parto vertical es el más adecuado. Para eso, bajaron del pedestal en el que se encuentran creyéndose superiores, se acercaron con respeto a las llamadas comadronas o parteras indígenas para aprender de ellas y rendirse ante la evidencia de que esa forma de parto es mejor que la práctica horizontal en los hospitales, y en condiciones de relativa igualdad colaboran para acompañar los partos. En el caso que mejor conozco, la iniciativa correspondió a los enfermeros y enfermeras indígenas de la Asociación Interétnica para el Desarrollo del Selva Peruana, AIDSESP, con la decisiva participación de médicos y enfermeras del sector público de Salud en algunos lugares de la Amazonía peruana, como Bagua e Iquitos, por ejemplo. En otros lugares del país, algunas

feministas han contribuido con esa experiencia. La colaboración entre médicos y parteras indígenas tiene una potencialidad mayor porque asegura el éxito en una emergencia en el parto cuando por razones enteramente justificadas se impone una operación cesárea. Lejos del hospital, una emergencia como esa, conduce, inevitablemente a la muerte. Una experiencia tan buena como esta muestra un horizonte, pero está lejos aún de convertirse en parte de una política oficial de salud. El ejemplo que acabo de citar muestra también que los médicos y enfermeras se sitúan al margen de las prácticas de integración e inclusión, conceptos que sirven para que los pueblos y personas indígenas dejen de ser lo que son y se integren e incluyan al mundo impuesto por los beneficiarios del poder.

En la realidad, aparecen también múltiples fragmentos de interculturalidad a través de préstamos entre personas, en función a las necesidades de unos y otros, a la complementariedad tecnológica y al margen de las prohibiciones que derivan de quienes ejercen el poder. Podría citar algunos ejemplos. El primero tiene que ver con la música: los pueblos indígenas de los actuales países andinos Ecuador, Bolivia y Perú, habían desarrollado hasta 1492 una gran habilidad con instrumentos de viento y quedaron seguramente encantados con la música y los instrumentos de cuerda. Desde muy temprano adoptaron el arpa y el violín, convirtiéndolos en instrumentos prácticamente propios, hasta el punto que se les considera hoy como “instrumentos tradicionales indígenas”. Por otro lado, instrumentos de labranza fabricados con metales, fueron igualmente adoptados. Los préstamos de productos agrícolas y ganaderos en viajes de ida y vuelta son suficientemente conocidos. A Europa fueron las papas, los frejoles, los tomates, el cacao y de Europa quedaron como nuestros el trigo, las habas, la cebada, la caña de azúcar, la vid. Etc. Es pertinente precisar que estos préstamos culturales se recontextualizan dentro de los respectivos universos culturales.

6. Interculturalidad, racismo y negociaciones interculturales

La palabra negociación merece una especial atención porque se supone que existe entre quienes negocian una voluntad de diálogo y una mínima relación de consideración, respeto, igualdad y tolerancia⁶. ¿Qué negociación podría ser posible a partir de la oposición entre la Alta cultura como sinónimo oficial de cultura, y la noción antropológica de cultura? ¿Qué negociación podría ser posible entre los racistas que se creen y sienten superiores por ser blancos o descendientes de blancos y los llamados indios o negros a quienes ven como individuos más cercanos a los animales que a los seres humanos? En su reciente libro *Civilización del espectáculo* (2012) el premio Nobel sostiene que la única cultura que merece ese nombre es el conjunto de bellas artes. La noción antropológica de cultura y la noción sociológica de cultura popular le parecen simplemente irrelevantes.

Por decir “Con tantos africanos en Grecia... al menos los mosquitos tendrán comida casera”, la atleta griega Paraskevi Papchristou fue expulsada de los juegos olímpicos de Londres, 2012. En los últimos

6 Podría ser pertinente precisar que la palabra tolerancia expresa una clara distancia de relativo poder de quien tolera sobre quienes son tolerados. En otras palabras, toleran los de arriba y de modo general son de abajo los tolerados.

dos meses, en Lima dos escolares de 12 y 13 años de edad se ahorcaron al no soportar que, en escuelas distintas y sin relación directa entre ambos casos, sus compañeros de clase las insulten diciéndoles indias, serranas (habitantes de las tierras altas), cholos (personas con características indígenas y occidentales), alpacas (variedad de camélidos sudamericanos), y ollucos, (un tubérculo andino). Hace dos años el sr Pedro Pablo Kuczynski, economista ex primer ministro y candidato perdedor en las elecciones para presidente de la República en Perú dijo en una conferencia Pública frente a un auditorio de Las Américas que las personas nacidas a más de tres mil metros de altura no reciben el oxígeno suficiente y por eso no tienen la capacidad cerebral para discutir el Tratado de Libre Comercio entre Perú y Estados Unidos. Otro candidato, igualmente perdedor, el sr. Ántero Flores Araoz, de la rancia derecha peruana, sostuvo que sobre el mismo tema del Tratado de libre comercio no había que pedirle opinión a las llamas (otra variedad de camélido sudamericano) , refiriéndose a los habitantes de la ciudad de Cusco, y que si querían “podrían quedarse con Machu Picchu”, dejando entender que ese monumento histórico es cusqueño pero no necesariamente peruano. El padre de Lourdes Flores -otra candidata presidencial, Igualmente derrotada- llamó auquénido (camélido sudamericano) al entonces presidente de la República, Alejandro Toledo. En los tuits de los jóvenes de hoy el racismo se expresa con una libertad que antes no tenían. El transparente racismo en las rejas de la ciudad de Lima, es tal vez, el más masivo de los ejemplos⁷. Los casos que acabo de citar son recientes y expresan el enorme racismo de la sociedad peruana que se esconde detrás de la palabra mestizo, que es una coartada casi perfecta para evadir una posible definición de identidad personal en términos culturales. Si el Perú es mestizo y todos somos mestizos, no habría en el país diferencias, menos conflictos; pero una vez más la confusión de la realidad con los deseos vuelve a aparecer como una expresión de una clara deshonestidad intelectual de los ideólogos de ese supuesto mestizaje y de la complicidad de gran parte de la sociedad.

Como en el caso de los préstamos culturales, debemos reconocer también que hay negociaciones culturales individuales que escapan de la confrontación abiertamente racista y que permiten entendimientos y acuerdos parciales. El acceso y uso de espacios para la música, canto y danzas de los migrantes indígenas en las grandes ciudades podría ser un ejemplo relevante. (García Canclini, 1994, 1990).

7. Descolonizar como alternativa

Las 24 reivindicaciones más importantes propuestas por los movimientos políticos indígenas en América Latina van más allá del mundo estrictamente indígena y son, en mi opinión, esenciales para cambiar el orden político colonial de nuestro tiempo. Ahora que el capitalismo se encuentra en el peor momento de su historia con la grave tormenta que pasa por Europa, el reencuentro de los seres humanos

⁷ María Jones, socióloga argentina, en su tesis de maestría en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos en Lima, Antiguas y nuevas murallas de Lima: espacio y subjetividad muestra el largo proceso histórico de la discriminación colonial contra los indios, convertidos después por la ideología del poder en migrantes andinos en Lima, “terroristas”, y temibles “delincuentes” que estarían poniendo en peligro la seguridad de los limeños (Jones, 2012).

con la naturaleza y con los valores de reciprocidad y solidaridad, es indispensable para el futuro. Estas son las 24 reivindicaciones:

“1, La tierra es nuestra madre, 2, el territorio como gran espacio entre ríos, lagunas y quebradas para la vida, pesca, agricultura, espiritualidad y universo mítico, dentro del Estado peruano y no en contra, 3, defensa de la cultura, 4, defensa de la lengua, 5, defensa de la identidad como ejercicio de sus derechos a la diferencia, 6, por una ciudadanía étnica para afirmar que son peruanos e indígenas de cada uno de los pueblos, 7, su derecho a la libre determinación, 8, su derecho al auto gobierno, 9, por el deber de mandar obedeciendo, 10, construir una sociedad sin la concepción occidental del poder, 11, defensa de los derechos colectivos de los pueblos, 12, participación plena de las mujeres, 13, por el respeto a los pueblos y personas, 14, por el respeto a la dignidad de los pueblos y personas, 15, contra la exclusión, 16, contra la indiferencia, 17, contra el abandono y el olvido, 18, por la defensa de la biodiversidad, 19, por la defensa de los recursos que existen en los territorios indígenas como bienes colectivos de todas y todos, 20, por la defensa de los saberes indígenas acumulados en miles de años de organización de los territorios indígenas, 21, por una educación intercultural bilingüe, 22, por la defensa de la espiritualidad propia de los pueblos, 23, por la creación de un Estado plurinacional, y 24, por el “Buen vivir” que podría ser una alternativa al llamado desarrollo que en occidente busca la riqueza a cualquier precio como condición para vivir mejor”⁸.

Es plenamente transparente la potencialidad política subversiva de esas reivindicaciones, sin embargo la soledad indígena es muy grande, salvo en el caso preciso de Bolivia. Su ley contra el racismo y toda forma de discriminación, es un hito muy importante para el futuro de América Latina. Ha sido hasta ahora lamentable el silencio de las organizaciones de izquierda y su indiferencia frente a propuestas nuevas que descolocan su viejo discurso economicista. Es desde la orilla política indígena de donde parten vientos nuevos para que el viejo problema del dominio de una cultura sobre otras termine, y para que se abra la posibilidad de disfrutar de un mundo en el que la reciprocidad y solidaridad sean la base de la vida social y la interculturalidad se convierta en realidad y deje de ser una coartada en beneficio de quienes tienen en sus manos el país.

Queda pendiente la cuestión de romper con la vergüenza de ser indígenas como condición para que acabar con la colonialidad del poder.

⁸ (Tomado de, Rodrigo Montoya, Puentes para unir los fragmentos del Perú: Dos momentos: luchas por la tierra (1888-1980) y por la cultura (2009 - ¿?), Lima 2010, en diversas redes de internet, particularmente www.democraciaglobal.org. Ver también mis artículos: “Con los rostros pintados: tercera rebelión amazónica en Perú (agosto 2008-junio2009), (Montoya, 2010), en redes de internet y “Cuando la cultura se convierte en política” Conferencia inaugural del V Congreso de Investigaciones en Antropología “Retos y perspectivas de la Antropología ante el Perú actual” Universidad San Antonio Abad del Cusco. Cusco, 17-29 de Noviembre, 2009.(Montoya, 2011)

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARGUEDAS, José María - Yo no soy un aculturado, en Obras completas. Editorial Horizonte, volumen IV pp 13-14 Lima, 1968 (1983).

García, Canclini Néstor - Coordinador Culturas en globalización: América Latina, Europa Estados Unidos, libre comercio e integración. Nueva Sociedad. Caracas, Venezuela, 1996.

_____ - Consumidores y ciudadanos. Nueva Imagen. México, 1994.

_____ - Culturas híbridas. Estrategias para Entrar y Salir de la Modernidad. Editorial Grijalbo. México. D.F., 1990.

Ginés de Sepúlveda, Juan - Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios, Fondo de Cultura Económica de México, 1941 [1550-1780].

JONES, María - Antiguas y nuevas murallas de Lima: espacio y subjetividad , Tesis de maestría en la facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima. Michaelson Scott y Jhonson David, editores, 2012.

_____ - Teoría de la frontera. GEDISA, siere Cultura. Barcelona, España, 2003.

MONTOYA, Rojas Rodrigo - (en prensa) Potencialidad de los movimientos políticos indígenas para descolonizar América latina, en Aníbal Quijano, editor, La crisis de la colonialidad y descolonialidad en América Latina. Editorial de la Universidad Ricardo Palma. Lima, 2012.

_____ - Cien años del Perú y de José María Arguedas, Universidad Ricardo Palma, Editorial Universitaria. Lima, 456pp, 2011.

_____ - Porvenir de la cultura quechua en Perú: Visto desde Lima, Villa el Salvador y Puquio. Coordinadora Andina de Organizaciones Indígena, CAOI, Confederación Nacional de Comunidades del Perú Afectadas por la Minería, CONACAMI, OXFAM AMERICA y Fondo Editorial la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima. 634 pp, 2011.

_____ - “Cuando la cultura se convierte en política” Conferencia inaugural del V Congreso de Investigaciones

en Antropología “Retos y perspectivas de la Antropología ante el Perú actual” Universidad San Antonio Abad del Cusco. Cusco, 17-29 de Noviembre, 2009, 2011.

_____ - Con los rostros pintados: Tercera rebelión amazónica. En varias redes de Internet, especialmente, Democracia global, Servindi. (Se trata de un capítulo del libro Nunca más sin nosotr@s: culturas y política en América Latina, por aparecer en 2011), 2011.

_____ - Con Claudia Balarín, Patricia Balbuena, Leonardo Feldman, Raphael Hoetmer, Carlos Infante, Tomás Miranda, Ulpiano Quispe y Alejandro Rey de Castro, Voces de la tierra: reflexiones sobre movimientos políticos indígenas en Bolivia, Ecuador, México y Perú. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Ediciones del Vicerectorado Académico. Fondo Editorial. Lima, 390 pp., 2001

_____ - Al borde del naufragio: democracia, violencia y problema étnico en Perú. Talasa. Madrid. España. Otra edición del mismo libro aparece en Sur, casa de estudios del socialismo. Lima. Perú, 2011.

_____ - Por una Educación Bilingüe, ensayos sobre cultura y socialismo (Mosca Azul Editores/ y CEPES. Lima, 1992.

_____ - Con Luis Enrique López, ¿Quiénes somos? El tema de la identidad en el altiplano, 1990.

_____ - Con Edwin y Luis Montoya, Urqkunapa yawarnin, La Sangre de los Cerros. Antología de la Poesía Quechua que se canta en el Perú, (Cepes, Mosca Azul Editores, y la Universidad Nacional Mayor de San Marcos), Lima, 2 Volúmenes. 690 pp, y 150 pp Una segunda edición fue publicada en 1998 por la Universidad Federico Villareal, en 5 Volúmenes, Lima, 1987/1998.

MONTOYA ,Uriarte Urpi - Entre fronteras: convivencia multicultural, Lima siglo XX. CONCYTEC y SUR, Casa de Estudios del Socialismo. Lima, 172 pp, 1998.

QUIJANO, Aníbal - Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina, Anuario Mariateguiano, Volumen IX. Lima: Ediciones Amauta, 1997.

_____ - Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina. En Anuario mariateguiano, volumen IX, N 9. Editorial Amauta. Lima, 1996.

_____ - Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina, en Revista Perú Indígena, vol. 13, no. 29,

Lima, 1992.

_____ - Modernidad, identidad y utopía en América Latina. Sociedad y Política Ediciones. Lima, 1988.

TRINCHERO, Héctor Hugo - Aromas de lo exótico (retornos del objeto, para una crítica del objeto antropológico y sus modos de producción). Editorial SB Colección Complejidad Humana. Buenos Aires, 2007.

VARGAS, Llosa Mario - La civilización del espectáculo, Alfaguara. Santillana, Lima. 226 pp, 2012.

EXPERIÊNCIAS DO FEMININO NA ÁFRICA DO SUL PÓS-APARTHEID: AMBIVALÊNCIAS, RESSENTIMENTOS E (RE) NEGOCIAÇÕES

LAURA MOUTINHO¹

¹ Docente do Departamento de Antropologia, da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, da Universidade de São Paulo.

INTRODUÇÃO

Esta comunicação inscreve-se no amplo campo de investigações conhecido como marcadores sociais da diferença². Gostaria de destacar inicialmente um dos enquadramentos possíveis que a articulação entre diferentes marcadores como gênero, raça, nação, sexualidade, classe, mobiliza.

A interseccionalidade entre raça, sexualidade e gênero nos Estados nacionais tem se desenvolvido a partir de três grandes lógicas: a da *repressão* – criminaliza-se a homossexualidade, a prostituição, os casamentos e o sexo inter-raciais; a do *não reconhecimento público*: confinamento na esfera privada e não reconhecimento público da sexualidade não normativa – ignora-se, por exemplo, a homossexualidade, os mestiços e suas famílias, os quilombolas e os negros após a abolição dos escravos; e a *lógica da defesa social* – o foco, nesse caso, é na sexualidade como algo que diz respeito à nação, à saúde pública e à espécie (CARRARA, 1996; MOUTINHO; CARRARA, 2010). A regulação das uniões e do sexo inter-raciais, por exemplo, e toda a preocupação com a pureza racial ou de sangue que a sustentava, inscreve-se nesse campo (MOUTINHO, 2004).

² Este *paper* traz alguns dos resultados de duas diferentes pesquisas: o projeto *Relations among “race”, sexuality and gender in different local and national contexts*, com Laura Moutinho (coordenação geral), Júlio Simões (coordenação São Paulo), Simone Monteiro (coordenação Rio de Janeiro), Elaine Salo (coordenação Cidade do Cabo), Brigitte Bagnol (coordenação Johannesburgo), Cathy Cohen (coordenação Chicago) e Jessica Fields (coordenação São Francisco), financiado pela Fundação Ford; e o projeto *Entre a exclusão, o reconhecimento e a negociação: (homos)sexualidade e raça em uma perspectiva comparada Brasil e África do Sul*, financiado pelo Edital Gênero\CNPq e coordenado pela professora Laura Moutinho. Uma primeira versão desta reflexão foi publicada nos Cadernos Pagu, ver Moutinho et al. (2010).

A ideia nesta comunicação é seguirmos as narrativas de três jovens mulheres de diferentes raças, origens sociais e orientações sexuais igualmente distintas. Acompanharemos trajetórias femininas que se posicionam de modo não unívoco no interior de redes circulatórias, relacionais, desiguais e contíguas. Objetiva-se com esta reflexão colocar em perspectiva novos regimes de verdade que autorizam sujeitos e identidades, mas são igualmente permeados por recusas e novos modos de subjetivação que operam concomitantemente com formas atualmente desautorizadas, porém presentes de modo tenso no cotidiano.

Não se pretende neste *paper*, entretanto, “repertoriar” as leis e normas hegemônicas, aferindo “a realidade contra esse parâmetro” (FONSECA, 2005), tampouco ignorar as complexas controvérsias que acompanharam (e ainda se fazem presentes) a implementação dessa malha de regulações e reparações (ou mesmo os dispositivos de acesso à justiça) que vem administrando, e igualmente produzindo, novos conflitos, hierarquias e formas de poder.

As múltiplas narrativas do feminino (e seus agenciamentos) são aqui compreendidas numa relação espaço-temporal específica, articuladas às novas hierarquias de poder que vêm ganhando espaço no país a partir da transformação concomitantemente legal, moral e ontológica (MOUTINHO, 2009) que foi (e vem sendo) construída após o fim do regime racial e a instalação da democracia (uma ordem moral que opera com a ideia de igualdade comum).

O objetivo mais amplo desta comunicação é iluminar, desde a perspectiva de gênero, esse amplo cenário de transformações locais que aparece como exemplo e inspiração no campo dos direitos humanos contemporaneamente.

Tenham em mente que a África do Sul detém a “mais progressista Constituição do mundo”, sendo referência (de fato, um caso paradigmático) nos processos de reconstituição do tecido social pós-regimes autoritários com a *Truth and Reconciliation Commission*, que fez com que vítimas e algozes se encontrassem. Como parte desse compromisso de “romper com o passado” e “lutar e resistir a todas as formas de discriminação”, em 2006 foram ainda legalizadas as uniões entre pessoas do mesmo sexo pelo casamento ou pela união civil. Essa disposição legal – em conjunto com outras, como as políticas de ação afirmativa especialmente representadas pela *Employment Equity Act*, de 1998, e a *Black Economic Empowerment Act* (BEE), de 2003 – informa o reposicionamento do país no cenário internacional que, a princípio, procura atender às demandas por justiça social, operando tanto em termos de reconhecimento quanto de redistribuição³ – tendências que tiveram diferentes ênfases nos governos de Nelson Mandela e Thabo Mbeki.

Eu os convido, então, a observar duas cenas e três trajetórias:

3 Ver sobre o tema Fraser (2007).

I. Cena I

Cindi, 22 anos, *lésbica* e *black*, que cresceu em *Phillipi* e atualmente mora com a parceira em *Khayelitsha* (outro *township*), vivencia em sentido diverso o domínio de uma língua e suas chances no mercado dos afetos e prazeres. Ela afirma que,

apesar de não ter problemas com outras raças, eu não teria, por exemplo, uma parceira *white* nem *indian*, porque detesto falar inglês o tempo inteiro. Eu adoro a minha língua [xhosa], e meus amigos sabem que eu tenho limites para falar inglês⁴.

Morar em um *township* com a parceira não é algo banal, pois na África do Sul partilha-se a crença de que a homossexualidade não faz parte da cultura negra (seria uma doença branca, com origem no capitalismo). Uma das consequências dessas crenças e da ampliação dos direitos humanos no campo do gênero e da sexualidade foi a intensificação dos estupros corretivos de *lésbicas*.

Em outro sentido, ao restringir suas opções tendo como base a língua, Cindi não se engaja em uma relação com mulheres de outra raça. Impossível, nesse ponto, não evocar Cronjé, um dos principais ideólogos do *apartheid*, que defendia que o *convívio* entre raças distintas enfraqueceria os sentimentos e hierarquias raciais. Ao partilhar o cotidiano com outros grupos raciais, os *whites* (ele pensa aqui nos *africâneres*) acabariam por desenvolver um sentimento de igualdade – um “abastardamento” da diferença racial (“*blunting process*”) que suplantaria seu sentimento de pertencimento ao *volk* (RIBEIRO, 1995; MOUTINHO, 2004a). Se em parte Cronjé estava correto – o *convívio* tem potencial para produzir empatia e um novo sentido de humanidade –; de outra parte, entretanto, *vê-se*, pela forma como o sistema de classificação racial foi rigidamente concebido (especialmente na metonímica relação entre língua, tradição e etnicidade), que são inúmeras as dificuldades de se construir e *experenciar a alteridade*. Tendência que ganha novos contornos a partir do *processo ascensional* nas novas redes de sociabilidade e através do manejo da língua inglesa.

O relato de Cindi, que diversas vezes ao longo da entrevista afirmou seu orgulho em ser falante do *xhosa*, acresce a essas narrativas algumas dimensões ainda mais concretas. Suas ponderações reafirmam a rigidez do sistema de classificação racial sul-africano – tanto nos casos que descreveu, quanto por sua própria forma de conceber as relações – e apontam para algumas consequências sociais, especialmente na definição de vetos e acessos a alguns mercados. O foco de suas reflexões remete à maneira como é construída a preeminência da língua inglesa, a contrapelo do discurso da igualdade e diversidade linguística. Ela diz ainda:

Whites ainda têm mais oportunidade que nós *africans* [africanos negros], por causa da língua. Por exemplo, no ano passado eu me inscrevi na UCT, mas não tive êxito porque o meu inglês não estava de acordo com os padrões. Minha primeira língua é *xhosa*, e eu amo meu *xhosa* [...]. Eles não olharam

4 Tradução Pedro Lopes PPGAS\USP.

para a performance acadêmica, mas para o inglês. Entende o que eu quero dizer? *Whites* têm mais vantagens por causa da língua e do dinheiro. Eles falam inglês em casa, têm internet nos seus quartos e recursos. [...] Eles falam inglês dia e noite e, quando vão a uma entrevista, isso não é um problema. [...] Essas pessoas têm dinheiro, eles podem ir a hospitais particulares a qualquer hora. Podem estudar no exterior, se quiserem. [...] Eles têm melhores oportunidades de emprego por causa da língua e do acesso à informação. São expostos a outras coisas na infância.

O discurso de Cindi é marcado por forte – e rígida – classificação racial mesmo considerando o campo de possibilidades atual em contraste com o do período do *apartheid*. Sua contundente e sofrida experiência de interdição ao acesso a diversas esferas da vida social – academia, internet, hospital, empregos – é explicada pela diferença racial e pelo domínio da língua inglesa, que ela mesma aponta como historicamente construída. Nesse contexto, a *fluência em xhosa não funciona como senha de acesso*. Assim, a memória de um Estado que diferencia seus cidadãos em categorias de raça articula-se a outras experiências vividas e apresenta a diferença racial como encopassando as diferenças de classe, escolaridade e oportunidades no mercado de trabalho.

2. Cena 2

Anne, uma africâner, de 29 anos, que fez parte da equipe de pesquisa em Cape Town, explicita alguns dos aspectos que estou mencionando ao dizer que a entrevista que mais apreciou foi com uma mulher “urban black”, de 22 anos e heterossexual como ela. Bsy nasceu em Soweto, Johannesburg. E afirmou que: “in terms of ethnicity I’d be Zulu, but I was raised in a pretty much sort of *intercultural house* with Sotho, Xhosa and English”. A mãe é professora e “she teaches at Family Cross, it is a Catholic School” disciplinas como história e ciências sociais. O pai é medico e Tswana de origem.

Anne notou no processo grande semelhança entre as duas trajetórias⁵. Elas vivem nos subúrbios de Cape Town, respectivamente em Claremont e Woodstock (um bairro *coloured*), numa espécie de “república” com estudantes e pessoas de diferentes *backgrounds*. Ambas são “muito parecidas”: elas gostam de livros, gostam de ler e ela (a entrevistada) “pensa realmente” sobre o mundo. Anne afirmou que *elas tinham opiniões similares*. Ambas possuem *background* familiar parecido: a Bsy vem de uma família negra católica, ou seja, uma família extremamente religiosa. Anne foi criada na Igreja Holandesa Reformada (que sustentou o *apartheid*) e atualmente é metodista. Ambas vieram de um espaço profundamente segregado, ambas cresceram sem pai.

Anne diz que Bsy é “*muito consciente*”. Isso significa, entre as pessoas com quem convivi, que elas são *conscientes* da forma como o racismo se constituiu. Anne explicita (e vislumbrou este movimento

5 Anne, que vem acompanhando minhas pesquisas há anos, fez a seguinte “observação de campo”: “We got on really well and so we laughed a lot throughout the interviews. She uses a lot of slang which I interpreted in brackets. Generally the interviews were very comfortable and uninhibited.”. Sobre si mesma, Anne fez o seguinte registro: “Economic class – In terms of income I probably fall into the class of the average school teacher, in terms of family history status – poor white (in South Africa this was the official label).”.

em Bsy) a necessidade de se mover para fora de (ou mesmo contra) um universo profundamente instintivo e arraigado que se resume em se ver e perceber primeiramente como *black* ou *white*. Anne se diz preconceituosa, pois acredita que não é possível ser sul-africano sem ser preconceituoso. Mas elas são críticas do racismo que marcou suas trajetórias. Ambas são, sobretudo, profundamente *conscientes do código cultural ao qual estão atreladas*.

A *dúvida sobre o vocabulário* que suas famílias e os grupos de origem possuem para se expressar e pensar o mundo marca a fala dessas moças. Foi possível entrever um novo “campo de possibilidades” (VELHO, 1986), que não exclui o racismo sul-africano, uma ferida aberta e desafiadora (como vimos na cena anterior). Entretanto, marcador “*classe*” apareceu na pesquisa como o grande operador da diferença entre Cindi, Anne e Bsy.

Em realidade, alguns desses jovens que a investigação localizou estão encontrando um espaço “*in between*”, valorizando o desenvolvimento de uma competência cultural, linguística e comportamental que os permita lidar com a herança do apartheid, negociar com seu próprio racismo, lidar com as diferenças e, sobretudo, percorrer distintos espaços.

Há um enfrentamento a ser feito, e esse não é um processo simples. Anne e Bsy convivem com jovens de outros grupos de cor/raça/etnia. O seguinte trecho da entrevista que realizei com Anne explicita o que desejo enfatizar:

She told me that once she [Bsy] was walking with her white friends and an old black man came to her and he spat at her feet, because she was walking with so many white people, you know? Because she was friends with white people. So she is, yeah, I think we have very similar experience [...] like if I go to a shop and people are Afrikaans, I would speak to them in English, because if I speak to them in Afrikaans I would have to immediately use the terms of reference of that culture, I would have to call them “auntie” and “uncle” even if they don’t relate to me, because that is the tradition of Afrikaans. [...] Now, it’s the same with her. If she goes into a shop and the people are black, she has to immediately use the terms of reference.

Em resumo, a forte conexão entre as duas parece estar relacionada a uma experiência de conteúdo geracional, porém, de certo modo, também de *classe*. São duas jovens em processo de (re)colocação, que dominam o inglês (que não é a primeira língua e foi aprendida aos poucos), lidando com a tradição de suas respectivas culturas, bem como com o tipo de racismo que as caracteriza. Nota-se, ainda, um elo intelectual importante entre duas moças egressas da mesma universidade, a University of Cape Town (UCT). *Mover-se entre várias línguas – destacando essa experiência como multicultural (e não racista) – é um recurso para lidar com antigos e novos padrões de desigualdade e hierarquia, possibilidade vedada a Cindi*.

O campo de manobras dos indivíduos depende, de fato, de certos contextos. Simões et al. (2010)⁶

6 Sobre o tema ver também Moutinho (2006) e Simões e Moutinho (2009).

exploraram as etnografias realizadas em São Paulo no sentido de mostrar como a combinação entre homossexualidade, erotismo e negritude, potencializada positivamente no Samba GLS de São Paulo, não faria efeito em um “ambiente onde se valoriza o ‘gay’ discreto, viril e branco”. Guardadas as diferenças entre as cidades e os países onde as cenas registradas se desenvolveram, nota-se, por um lado, a força, em ambos os lugares, de um *estilo de vida (ou de classe) similar* para que um certo *repertório linguístico e performativo* possa ser operado positivamente; por outro lado, seja em Cape Town, seja em São Paulo, *convenções comunicativas sintomatizantes e restritivas emergem não no sentido de desestabilizar* (mesmo que temporariamente) *uma estrutura marcada pela desigualdade*, mas antes de *reforçá-la pelo uso de uma senha moralizante e restritiva*.

Meu ponto é que no Brasil nos acostumamos a falar de miscigenação – e entre as muitas formas possíveis a de maior destaque é a de Gilberto Freyre que, como destaca Ricardo Benzaquén de Araújo (1995), retém as diferenças e como argumento num arranjo hierárquico e desigual (MOUTINHO, 2004, 2006).

Não creio que possamos falar de miscigenação nesses termos na África do Sul, mas nesse processo de pesquisa foi possível acessar uma narrativa diferenciada que talvez seja uma forma de *hibridismo – hibridismo sem miscigenação ou mesmo sexo inter-racial*.

Há jovens e situações que parecem se situar em um espaço “*in between*” – como disse, um espaço de intersecção entre distintos sistemas –, e a ideia de “*Forgiveness*” parece ocupar um lugar central nesse cenário: uma possibilidade de perdão/reconciliação através da história das vítimas do apartheid e da conversa frente a frente entre as vítimas e seus algozes com o objetivo de enfrentar o passado e reconduzir o país.

Esse não é, portanto, um processo de *hibridismo que aniquila as diferenças*, mas um processo que *as retém e na sua radicalidade amplia a possibilidade de identificação, troca e solidariedade*, porém não, faz-se necessário destacar, *do contato sexual*.

Ao se postular a “*igualdade de todos*”, há que se perguntar os sentidos que essa noção adquire em contextos diversos. No discurso de Anne, a “*igualdade*” se configura como um *espaço possível de trocas e afinidades*. Anne e Bsy caminham para um terreno comum. Não se trata de dizer: “*somos iguais*”, mas “*você é igual a mim*” ou “*eu sou igual a ti*”? *Não está em jogo a “conversão” a um sistema de referências distinto*⁷. No caso de Anne e Bsy, a força de uma experiência tradicional distinta em termos culturais mas com uma lógica que elas leem como similares possibilita a criação ou a emergência desse *terreno comum de identificação*.

Em resumo, se por um lado, a retórica do apartheid como outras operou em um registro

7 Ver, em especial, Larissa Pelúcio (2009) numa sensível análise sobre os modelos de prevenção às DSTs/Aids e as travestis em São Paulo.

essencializador no qual a religião e as sanções morais foram fundamentais na construção das identidades raciais rígidas, pela narrativa de Anne, pode-se observar que a experiência pós-apartheid (e situações ou espetáculos sociais como a Comissão de Verdade e Reconciliação) abriu espaço para a produção de um tipo de identificação cujo foco não é a identidade (na sua especificidade ou singularidade), mas de recomposição do tecido social. Laços emocionais e afetivos foram acionados como base no sentido de criar uma experiência comum não marcada ou amarrada aos elos raciais estimulados (e estipulados) pelo apartheid. Nesse contexto, a oportunidade que temos, portanto, é a de *observar como o apelo a uma experiência comum ou a uma similitude alimenta não uma diferença ou divisão imutável que atende a um ansioso e instável pertencimento étnico ou racial, mas antes promovem um espaço de alteridade.*

*Nas narrativas de Anne e Florance, a empatia não foi viabilizada pela linguagem da transgressão. Nesse contexto, essas falas expressam compromisso. Forgiveness é a ideia-chave. Mas apontam, sobretudo, para um importante diferencial: o de classe. Uma pressão que incide sobre jovens, especialmente mulheres (muitas das quais chamadas de *coconut* – branca por dentro). Mulheres “que adquirem bens materiais, tais como ousadas e provocativas roupas de moda e capital cultural como a habilidade de falar inglês, e/ou xhosa, e que transitam por espaços considerados pouco familiares e cosmopolitas da cidade”, (SALO, 2010). Se essa é uma restrição que acomete as mulheres africanas e *blacks* em processo ascensional, mais terrível parece ser a trajetória de Cindi, que como *black*, lésbica e moradora de um *township* (portanto, pobre) se vê confinada aos antigos espaços construídos há décadas atrás pelo apartheid.*

BIBLIOGRAFIA

ARAÚJO, Ricardo B. Guerra e paz: Casa-Grande & Senzala e a obra de Gilberto Freyre nos anos 30. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.

CARRARA, Sérgio. Tributo a Vênus: a luta contra a sífilis no Brasil, da passagem do século aos anos 40. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 1996.

CRAPANZANO, Vincent. Estilos de interpretação e a retórica de categorias sociais. In: MAGGIE, Yvonne; RESENDE, Cláudia (Org.). Raça como retórica: a construção social da diferença. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

_____. Waiting: the whites of South Africa. New York: Random House, 1985.

FONSECA, Claudia. Concepções de família e práticas de intervenção: uma contribuição antropológica. Saúde e Sociedade, São Paulo, v. 14, n. 2, p. 50-59, 2005.

FRASER, Nancy. Reconhecimento sem ética?. In: Lua Nova (70), São Paulo, 2007, pp. 101-138.

MOUTINHO, Laura; CARRARA, Sérgio. Apresentação. Cadernos Pagu, Campinas, n. 35, p. 9-35, jul./dez. 2010.

_____. et al. Retóricas ambivalentes: ressentimentos e negociações em contextos de sociabilidade juvenil na Cidade do Cabo (África do Sul). Cadernos Pagu, Campinas, n. 35, p. 139-176, jul./dez. 2010.

_____; SIMÕES, Júlio. Convenções de gênero, cor/raça, e idade em lugares de sociabilidade homoerótica em São Paulo. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE SOCIOLOGIA, 14., 2009, Rio de Janeiro. Anais... Rio de Janeiro: UFRJ, 2009.

_____. Ressentimento, dor e solidariedade: narrativas sobre raça, gênero e nação na nova África do Sul. In: ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, 33., 2009, Caxambu. Anais... Caxambu: ANPOCS, 2009.

_____. Negociando com a adversidade: reflexões sobre “raça”, (homos)sexualidade e desigualdade social no Rio de Janeiro. Estudos Feministas, Florianópolis, v. 14, n. 1, p. 103-116, 2006.

_____. Razão, “cor” e desejo: uma análise comparativa sobre relacionamentos afetivo-sexuais “inter-raciais” no Brasil e África do Sul. São Paulo: Ed. da UNESP, 2004a.

_____. “Raça”, sexualidade e gênero na construção da identidade nacional: uma comparação entre Brasil e África do Sul. Cadernos Pagu, Campinas, n. 23, p. 55-88, 2004b.

PELÚCIO, Larissa. Abjeção e desejo: uma etnografia travesti sobre o modelo preventivo de aids. São Paulo: Annablume, 2009.

RIBEIRO, Fernando Rosa. “Apartheid” e “democracia racial”: South Africa and Brazil in contrast. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade de Utrecht, Utrecht, 1995.

RORTY, Richard. Contigência, ironia e solidariedade. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

SALO, Elaine. Coconuts do not live in townships: cosmopolitanism and its failures in the urban peripheries of Cape Town. Feminist Africa, Cape Town, v. 13, p. 11-21, 2010.

SIMÕES, Júlio Assis; FRANCA, Isadora Lins; MACEDO, Marcio. Jeitos de corpo: cor/raça, gênero, sexualidade e sociabilidade juvenil no centro de São Paulo. Cadernos Pagu, Campinas, n. 35, p. 37-78, 2010.

RECICLAGEM E GESTÃO DO AMBIENTE URBANO: O TRABALHO DOS CATADORES DE RESÍDUOS SÓLIDOS NA METRÓPOLE PAULISTANA EM TEMPOS DE POLÍTICAS NEOLIBERAIS¹

MARTA INEZ MEDEIROS MARQUES²

¹ Este artigo corresponde à versão escrita de minha participação na mesa-redonda intitulada “Deslocamentos populacionais, conflitos e resignificação dos espaços urbanos”, realizada no dia 3 de agosto de 2012 no Centro Cultural Banco do Brasil, em São Paulo, como parte das atividades do Seminário Internacional “Fronteiras em Movimento: deslocamentos e outras dimensões do vivido”.

² Professora do Departamento de Geografia, da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, da Universidade de São Paulo. E-mail: mimmar@usp.br.

RESUMO

A atividade de coleta de resíduos sólidos, tradicionalmente desenvolvida por um dos segmentos mais precarizados da classe trabalhadora nas cidades, tem sido alvo de um conjunto de mudanças, e a criação do Movimento Nacional de Catadores de Recicláveis em 2001, bem como a aprovação da Política Nacional de Resíduos Sólidos (Lei nº 12.305/2010) no final governo Lula, é evidência disso. O objetivo deste artigo é analisar os fundamentos dessas mudanças e as suas relações com transformações recentes observadas no mundo do trabalho e na gestão pública, bem como com o crescente apelo político e mercadológico exercido pela defesa da sustentabilidade ambiental, a partir do estudo do que ocorre na cidade de São Paulo. Em tempos de crise ambiental e do trabalho, dentre outras crises, além dos resíduos sólidos, reciclam-se discursos, políticas e práticas econômicas.

PALAVRAS-CHAVE

Política Nacional de Resíduos Sólidos; Movimento Nacional de Catadores de Recicláveis; Indústria da Reciclagem; Sustentabilidade; Ambiente Urbano; São Paulo.

INTRODUÇÃO

Em agosto de 2010, o governo do ex-presidente Luiz Inácio Lula da Silva aprovou a Lei nº 12.305/2010, que institui a Política Nacional de Resíduos Sólidos (PNRS), após dezenove anos de tramitação na Câmara e no Senado Federal e mais de dez anos de luta do Movimento Nacional de Catadores de Recicláveis (MNCR). Esse movimento, juntamente com diversos atores organizados em torno do fórum Lixo e Cidadania em níveis nacional, estadual e municipal, demandava uma PNRS apoiada num novo paradigma de gestão de resíduos que entrelaçasse os aspectos ambiental, social, econômico, cultural, tecnológico e de saúde pública.

A nova lei foi recebida por esses atores como uma grande conquista e uma promessa de mudanças significativas para o setor, especialmente no sentido de uma maior integração e reconhecimento social para os trabalhadores catadores. Esses trabalhadores possuem um papel central na indústria da reciclagem no país e geralmente são provenientes de um segmento social fortemente estigmatizado e excluído do mundo dos direitos.

Mas será mesmo que se pode esperar tais resultados positivos, sobretudo no que se refere aos benefícios a serem alcançados pela sociedade em geral e pelos trabalhadores catadores (incluindo os que hoje trabalham como avulsos e que constituem a sua maioria)? Quais os reais impactos que se pode esperar com a aplicação da referida Lei?

Este artigo¹ visa refletir sobre a questão exposta acima a partir da compreensão do que estabelece a Lei nº 12.305/2010 e de como ela vem sendo implementada, bem como da análise de importantes processos que estão na origem de sua formulação, dentre eles: a mobilização de diversos atores em torno da proposta de sua criação e as transformações recentes observadas no mundo do trabalho e na gestão urbana, tendo como principal referência o que ocorre na cidade de São Paulo. Também buscará compreender qual o peso exercido pelo crescente apelo político e mercadológico apresentado pela ideologia ambientalista sobre a forma positiva como a PNRS foi recebida pela opinião pública e quais os seus reais fundamentos.

O presente trabalho apoia-se na análise de trabalhos acadêmicos, artigos de revistas e jornais, documentos de órgãos públicos das diversas esferas de poder, publicações do Instituto Pólis² e do Movimento Nacional dos Catadores de Materiais Recicláveis, e em entrevistas com representantes dos trabalhadores catadores de material reciclável membros de cooperativas que participam da coleta seletiva na cidade de São Paulo.

O texto encontra-se dividido em três partes. Na primeira, intitulada “Lei nº 12.305/2010: uma vitória da sociedade e dos trabalhadores catadores...”, é feita uma breve apresentação da lei e da mobilização em nível nacional que está em sua origem. Na segunda, “A indústria da reciclagem em São Paulo: o ambiente urbano, os trabalhadores e os capitalistas”, é feita uma análise da referida indústria visando compreender quem é seu principal beneficiário. Na terceira parte, são apresentadas as considerações finais.

1 Este artigo resulta de pesquisa iniciada em 2012 e relacionada a um projeto de extensão apoiado pela Universidade de São Paulo que tem como objetivo identificar e avaliar os impactos da Política Nacional de Resíduos Sólidos sobre o mercado e a organização do trabalho dos catadores de papel.

2 Esta ONG trabalha com a mobilização, formação e assessoria para o fortalecimento da sociedade civil para atuação em temas relacionados à realidade urbana e às políticas públicas.

A LEI Nº 12.305/2010: UMA VITÓRIA DA SOCIEDADE E DOS TRABALHADORES CATADORES...

Um marco para o início da luta pela PNRS foi a organização de um seminário, na cidade de Brasília, em 1998, pelo Fundo das Nações Unidas para a Infância (UNICEF) para debater sobre o problema do trabalho infantil nos lixões no Brasil. Nessa ocasião, foi criado o *Fórum Nacional Lixo e Cidadania* que permitiu a origem de fóruns estaduais e municipais, envolvendo instituições diversas (governamentais e não governamentais, religiosas etc.) e visando o avanço de sua luta. No ano seguinte, foi realizado o 1º Encontro Nacional de Catadores de Papel.

Em 2001, ocorreram a 1ª Marcha Nacional de População de Rua, com o apoio dos catadores, e o 1º Congresso Nacional dos Catadores de Materiais Recicláveis, quando foi fundado o MNCR e encaminhada às autoridades competentes a demanda de criação de uma política de coleta seletiva que priorizasse o modelo de gestão integrada dos resíduos sólidos urbanos com a participação de organizações de catadores. Nesse mesmo ano, a Câmara Federal criou uma Comissão Especial para formular a PNRS e produziu um documento a partir do qual começou o debate em nível nacional com os movimentos e organizações envolvidos com o tema.

No ano seguinte, o MNCR teve sua primeira conquista: o trabalho de catador foi reconhecido como profissão pela Classificação Brasileira de Ocupações³ (CBO, n. 5192). Em 2003, criou-se a Articulação por uma Política Nacional de Resíduos Sólidos no 2º Fórum Social Mundial, que defendeu, entre outras questões, a inclusão dos catadores em um sistema público de serviços de recuperação de materiais recicláveis. Em 2004, o MNCR lançou, com a presença do então presidente Lula, a campanha “Selo Amigo do Catador” na cidade de São Paulo, com o objetivo de incentivar a doação de materiais recicláveis a organizações de catadores e valorizar o trabalho dos catadores como agentes ambientais.

Durante os seus oito anos de mandato, o ex-presidente Lula tomou importantes medidas em apoio ao MNCR e à sua luta. Foram abertos editais do BNDES, por meio dos quais foram repassados recursos para municipalidades e entidades de catadores para a compra de caminhões, construção de galpões e aquisição de equipamentos para o trabalho de triagem, compactação e enfardamento. Porém, como a burocracia ainda era grande, a maior parte dos catadores não teve acesso a tais benefícios.

Em março de 2006, o MNCR realizou uma grande marcha até Brasília levando suas demandas para o governo federal. E, em resposta a ela, foi aprovada, em 2007, a Política Nacional de Saneamento Básico, que criou um dispositivo para viabilizar a entrada dos catadores nos sistemas de coleta seletiva,

³ A CBO é o documento que reconhece, nomeia e codifica os títulos e descreve as características das ocupações existentes no mercado de trabalho brasileiro.

como prestadores de serviços, com dispensa de licitação. Novo apoio foi concedido pelo governo federal em 2009, quando foram feitas mudanças na Lei de Diretrizes Orçamentárias para permitir o repasse de verbas para investir em infraestrutura nas organizações de catadores sem a necessidade de intermediários e, assim, atenuar o impacto da crise econômica internacional na indústria de reciclagem (MNCR, 2011).

Finalmente, em 2010, o Congresso Nacional aprovou a Política Nacional de Resíduos Sólidos, incluindo os trabalhadores catadores na cadeia produtiva e gestão compartilhada dos resíduos sólidos no Brasil.

A Lei nº 12.305/2010 institui a Política Nacional de Resíduos Sólidos, dispondo sobre seus princípios, objetivos e instrumentos, bem como sobre as diretrizes relativas à gestão integrada e ao gerenciamento de resíduos sólidos, incluídos os perigosos, às responsabilidades dos geradores e do poder público e aos instrumentos econômicos aplicáveis (BRASIL, 2010).

Algumas determinações dessa lei merecem ser destacadas por representarem importantes avanços: o atrelamento da administração da coleta e reciclagem dos resíduos sólidos ao trabalho dos catadores, considerados atores prioritários no processo; o fechamento dos lixões com sua substituição por aterros sanitários; o incentivo à indústria da reciclagem, tendo em vista fomentar o uso de matérias-primas e insumos derivados de materiais recicláveis e reciclados; o estabelecimento da logística reversa⁴, que responsabiliza o setor empresarial (fabricantes, importadores, distribuidores e comerciantes) pela gestão dos resíduos gerados por suas atividades.

A lei diferencia claramente o que é lixo, ou seja, rejeito, fração dos resíduos que não tem possibilidade de ser reaproveitada, do que é passível de reaproveitamento, isto é, material reciclável. A Lei reconhece o resíduo sólido reciclável como bem econômico, destaca a necessidade de busca de ecoeficiência e estabelece a responsabilidade compartilhada pelo ciclo de vida dos produtos entre as diferentes esferas do poder público, o setor empresarial e os demais segmentos da sociedade.

Ela também estabelece a gestão integrada dos resíduos sólidos, com a articulação entre diferentes atores e níveis de governo, com vistas à cooperação técnica e financeira, atendendo ao princípio compensatório poluidor-pagador e protetor-recebedor e à visão sistêmica, considerando as variáveis ambiental, social, cultural, econômica, tecnológica e de saúde pública.

Na prática, a implementação da PNRS tem enfrentado muitas dificuldades e dá-se de forma

⁴ Segundo a Lei nº 12.305/2010, a logística reversa é um instrumento de desenvolvimento econômico e social caracterizado por um conjunto de ações, procedimentos e meios destinados a viabilizar a coleta e a restituição dos resíduos sólidos ao setor empresarial, para reaproveitamento, em seu ciclo ou em outros ciclos produtivos, ou outra destinação final ambientalmente adequada.

lenta, variando seu ritmo conforme os interesses e as forças políticas estabelecidas em nível local, além de características regionais. Segundo pesquisa da associação Compromisso Empresarial para a Reciclagem (CEMPRE, 2012), entre 2010 e 2012, o total de municípios brasileiros com coleta seletiva passou de 443 para 766, mantendo sua concentração nas regiões Sul e Sudeste e atingindo cerca 14% do total nacional⁵.

O início de agosto de 2012 foi a data estabelecida pela PNRS para que as administrações municipais elaborassem um plano de gestão para os resíduos sólidos, definindo prazos e metas para o ajuste de suas ações às novas exigências legais para a gestão da limpeza urbana e do lixo. Pouquíssimos municípios concluíram tais planos até o momento. A Prefeitura de São Paulo apresentou um plano superficial, com muitas indefinições, o que tem gerado a crítica do movimento dos catadores, que reivindica sua participação na elaboração do plano.

A INDÚSTRIA DA RECICLAGEM EM SÃO PAULO: O AMBIENTE URBANO, OS TRABALHADORES E OS CAPITALISTAS

A indústria da reciclagem tem como uma de suas características marcantes uma profunda relação com o urbano, tanto por sua dinâmica operacional como pelos recursos que mobiliza. Ela pressupõe a existência de grandes volumes de resíduos urbanos como fonte de sua matéria-prima. E, em sua forma de funcionamento à brasileira, também pressupõe que haja um grande contingente de trabalhadores disponível e disposto a se submeter às condições de trabalho extremamente difíceis, degradantes, e à remuneração irrisória.

São Paulo ocupa o primeiro lugar no Brasil em termos de volume de lixo urbano produzido, com cerca de 18 mil toneladas de lixo por dia (SÃO PAULO, 2012), e é uma das primeiras cidades no país em que se adotou a coleta seletiva com o envolvimento dos trabalhadores catadores de material reciclável. Segundo estimativa feita por Burgos (2008, p. 193), havia em torno de 2.500 catadores organizados em cooperativas num total de cerca de 40 mil catadores na cidade de São Paulo em 2008.

Porém, apenas pouco mais de 1% do lixo da cidade de São Paulo é reciclado nas cerca de 20 cooperativas que hoje atuam como Centrais de Triagem no programa de coleta seletiva da prefeitura (SÃO PAULO, 2012). O índice de reciclagem aproxima-se do patamar nacional, em torno de 13%, se considerarmos o trabalho de catadores avulsos, não credenciados junto à prefeitura⁶.

5 Há ainda poucos dados oficiais sobre a coleta seletiva e a cadeia de reciclagem no país e grande parte da informação disponível decorre de estudos desenvolvidos por pesquisadores independentes, entidades não governamentais e empresas do setor privado, com resultados às vezes um pouco divergentes. Tivemos que recorrer diferentes fontes, que aparecem indicadas no texto.

6 Um número significativo desses catadores é constituído por moradores de rua e albergados.

A organização dos catadores no Brasil iniciou-se na década de 1980, quando se formaram as suas primeiras associações em cidades como Canoas, Porto Alegre, São Paulo e Belo Horizonte. Em São Paulo, sua associação apareceu primeiramente sob a denominação de Organização dos Sofredores de Rua em 1986, que posteriormente se transformou em Cooperativa de Catadores Autônomos de Papel, Aparas e Materiais Reaproveitáveis (COOPAMARE) em 1989 (RIBEIRO; BESEN, 2007).

As iniciativas de organização dos catadores contaram com o apoio de entidades vinculadas à Igreja Católica e tinham por objetivo o resgate da dignidade, da auto-estima e da convivência social dos moradores de rua que coletavam materiais recicláveis como atividade econômica. Essas ONGs apoiaram tanto os catadores autônomos como o desenvolvimento do cooperativismo junto à categoria dos catadores. (RIBEIRO; BESEN, 2007, p. 6-7).

Apesar de a Prefeitura de São Paulo ter reconhecido o trabalho do catador e passado a desenvolver uma parceria com a COOPAMARE em seguida à sua criação, a gestão da ex-prefeita Luiza Erundina (1989-1992) implementou de forma experimental o programa de coleta seletiva sob a responsabilidade de empresas privadas do setor de limpeza pública. O programa privilegiou alguns bairros de classe média da cidade, onde o lixo apresentava elevado teor de materiais recicláveis.

Nos anos 1990, a metrópole paulista enfrentou um período marcado pela reestruturação produtiva, por elevados índices de desemprego e por reformas do Estado. Os trabalhadores pobres, muitos deles recém-expelidos do trabalho formal, passam a desenvolver diferentes estratégias de sobrevivência, e o trabalho de catação de resíduos sólidos aparece como uma alternativa para um número crescente dentre eles.

Essas estratégias de sobrevivência geralmente constituem uma economia informal e reproduzem-se contraditoriamente de forma integrada à economia capitalista. Em anos recentes, sobretudo após o impacto negativo da crise internacional na demanda de recicláveis e o crescimento verificado na indústria da construção civil, tem-se observado a mobilidade da força de trabalho entre esses dois setores. Muitos catadores de resíduo sólidos, quando podem, têm optado pelo trabalho com carteira assinada na construção civil.

Dentre as reformas do Estado observadas na década de 1990, destaca-se o crescente envolvimento de instituições do Terceiro Setor na condução de políticas públicas. Durante o governo do ex-presidente Fernando Henrique Cardoso (1995-2003), as organizações não governamentais (ONGs) assumiram um papel central na implementação dessas políticas, desenvolvendo atividades nas áreas de educação, saúde, assistência social, assistência técnica e desenvolvimento etc.

Em que pese a existência de ONGs sérias e comprometidas com importantes causas sociais e que vêm desenvolvendo um trabalho de relevância na formação, capacitação e atendimento de

trabalhadores e cidadãos em diversos setores, é preciso analisar criticamente sua crescente importância e atrelamento ao Estado sob muitos aspectos, seja pela dificuldade do controle e da cobrança de prestação de contas do que fazem por parte da sociedade, seja por suas consequências políticas.

A interlocução entre o Estado e a sociedade passou a privilegiar no período os canais constituídos por organizações institucionalizadas, com a captura de grande parte dos movimentos sociais, e a criminalização daqueles que não se enquadram à nova ordem. Ao mesmo tempo, as questões sociais tornaram-se a matéria-prima a partir da qual foram formuladas propostas de intervenção de alcance limitado, que visavam frequentemente apenas a sua gestão, sem que fossem concebidas mudanças mais profundas que pudessem contribuir para a sua real superação.

O apoio dado pelas ONGs à luta dos catadores de material reciclável, um dos segmentos mais empobrecidos da classe trabalhadora, constitui um bom exemplo para a análise dessa questão. Tal apoio tem contribuído para o avanço da organização de cooperativas e uma melhor estruturação da cadeia da reciclagem em defesa do desenvolvimento sustentável com resultados contraditórios, conforme se verá a seguir.

Segundo Elisabeth Grimberg (2007), com a proximidade das eleições municipais em 2000, 60 instituições que atuavam na área social e ambiental criaram o *Fórum do Lixo e Cidadania da Cidade de São Paulo* e elaboraram o documento *Plataforma Lixo e Cidadania para São Paulo*. Essa plataforma, que foi apresentada aos candidatos à prefeitura da cidade naquele ano, ressaltava a necessidade de o poder público, em especial o próximo gestor da cidade, prever no seu plano de governo ações que valorizassem a importância da redução dos resíduos sólidos urbanos, o reaproveitamento destes com a participação dos catadores e a erradicação do trabalho infantil nos aterros (GRIMBERG, 2007, p. 267-268).

No início de 2001, a Secretaria do Verde e do Meio Ambiente, da gestão da então prefeita Marta Suplicy, abriu um debate para a elaboração do programa de coleta seletiva e contou com a participação do Fórum Lixo e Cidadania da Cidade de São Paulo, do Comitê Metropolitano de Catadores, do Fórum Recicla São Paulo e do Fórum para Desenvolvimento da Zona Leste.

Na ocasião, houve muitos embates porque a prefeitura projetou inicialmente um sistema de coleta seletiva baseado numa sofisticada tecnologia a ser operada por empresas devidamente equipadas, como havia sido feito na gestão Erundina, sem prever a prometida participação dos catadores.

Porém, em razão da forte reação dos catadores e das organizações apoiadoras de sua luta, foi criado o Programa Coleta Seletiva Solidária da Prefeitura Municipal de São Paulo em agosto de 2002, e a prefeitura propôs uma experiência piloto de coleta seletiva, que seria implementada em três bairros da cidade (Pinheiros, Lapa e Butantã), com a participação de cooperativas de trabalho integradas por catadores.

Na cidade de São Paulo, a gestão de resíduos foi disciplinada pela Lei Municipal nº 13.478, de 30 de dezembro de 2002, que dispõe sobre a organização do sistema de limpeza urbana do município (PUECH, 2008).

A Lei municipal é bastante ampla. Além de tratar da organização do Sistema de Limpeza Urbana, cria o seu órgão regulador, a Autoridade Municipal de Limpeza Urbana - AMLURB, autoriza e disciplina os convênios para a execução dos serviços públicos de limpeza e estabelece diretrizes e princípios para a coleta e triagem. Atribui, também, ao Município, a responsabilidade de “criar condições para que os serviços integrantes do Sistema de Limpeza Urbana propiciem o desenvolvimento social do Município, reduzam as desigualdades sociais e aprimorem as condições de vida de seus habitantes” (Art. 2º, inciso V). (PUECH, 2008, p. 17).

Passaram a ser firmados convênios entre o poder público e as recém-formadas cooperativas de catadores, dando suporte à criação de Centrais de Triagem voltadas para o trabalho de seleção, compactação, acondicionamento e venda do material reciclável.

Foram criadas três Centrais de Triagem, e a escolha dos grupos para a gestão dessas centrais foi feita em reunião com representantes da prefeitura, dos Fóruns de Catadores e das entidades Coopamare e Reciclazaro, que já tinham experiência com grupos de catadores. A organização dos catadores foi o grande desafio para a realização desse projeto.

Nos dois anos que se sucederam, foram implantadas na cidade ao todo 15 Centrais de Triagem (galpões com cerca de 1.000 m², com prensas, esteira, balança, equipamentos de escritório, entre outras estruturas). Mas, com a mudança na gestão municipal em 2004, várias ações previstas pelo programa deixaram de ser implantadas (BURGOS, 2008, p. 179-180).

Ainda no ano de 2002, foi implantado o Programa Socioambiental Cooperativa de Catadores de Material Reciclável, com base no Decreto Municipal nº 42.290/2002, que seria revogado mais tarde pelo Decreto Municipal nº 48.799/2007, que confere nova normatização a esse programa. Tal normatização teve como objetivo estimular a geração de emprego e renda e fomentar a formação de cooperativas e associações de catadores de materiais recicláveis como *política de inclusão social*.

No período entre 2001 e 2004, a Prefeitura Municipal de São Paulo, através da Secretaria do Desenvolvimento, Trabalho e Solidariedade (SDTS), também colocou em prática um conjunto de ações destinado ao enfrentamento dos problemas da pobreza, do desemprego e da desigualdade. Nesse contexto, foi proposto o *Programa Oportunidade Solidária*, visando a “emancipação econômica” do público atendido por meio do estímulo à organização de empreendimentos coletivos (associativos, cooperativos e comunitários) e individuais (micro e pequenos negócios).

Em nível federal, foi criado o *Programa Economia Solidária em Desenvolvimento*, no âmbito do Ministério

do Trabalho e Emprego em 2004, com o objetivo de construir alternativas de geração de trabalho e renda baseadas nas condições distintas do emprego assalariado, como é o caso da formação de cooperativas. Ao mesmo tempo, o Estado assumiu cada vez mais o discurso em favor do empreendedorismo como diretriz para o desenvolvimento econômico, nos moldes do receituário neoliberal. Não se tratou mais de promover o desenvolvimento por meio do planejamento e de ações coordenadas, mas de estimular a concorrência e o desenvolvimento de um ambiente favorável aos negócios.

Ao longo desse período, o MNCR consolidou-se, tendo como base as cooperativas de catadores, e manteve a interlocução com o governo federal, encaminhando suas demandas, inclusive quanto à criação de postos de trabalho em cooperativas e associações, como o que ocorreu em 2006. Tal demanda revela o paradoxo que cerca a existência dessas organizações coletivas que, ao prestarem um serviço público, dependem do Estado para a sua reprodução e o veem de certa forma como seu “patrão”, embora em geral não recebam diretamente por tais serviços⁷.

Atualmente, o movimento reivindica o apoio público para a estruturação de novas cooperativas, a participação na elaboração dos planos municipais de gestão integrada dos resíduos sólidos, a participação nos trabalhos relativos à logística reversa e, principalmente, o reconhecimento do trabalho de catação como serviço ambiental urbano com a devida remuneração dessa atividade pelo Estado.

Mas o que produz e quem ganha de fato com a indústria da reciclagem: os moradores da cidade em geral e o meio ambiente? Os trabalhadores da reciclagem? Os empresários do setor? À primeira vista, surge um emaranhado de interesses em jogo e pode parecer difícil encontrar uma resposta para essa questão.

Partindo-se de um suposto interesse geral da sociedade em torno da coleta dos resíduos sólidos urbanos, pode-se comparar os valores da coleta convencional, com depósito em aterro sanitário, com os da coleta seletiva hoje, e concluir-se que esta última representa um maior custo para o poder público. Por essa razão, conforme Legaspe (1996), seria necessário aperfeiçoar a forma de funcionamento do setor, incluindo o estímulo a uma maior organização dos trabalhadores catadores por meio da formação de cooperativas.

Entidades do Terceiro Setor têm desempenhado um papel-chave na formação e capacitação dos catadores para a organização de cooperativas. O poder público, por seu turno, tem contribuído para a estruturação e manutenção das mesmas de diferentes formas.

7 O Ministério do Meio Ambiente, em parceria com o Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (Ipea), tem desenvolvido estudos desde 2011 para calcular quanto deverá ser pago por quantidade de material reciclado ao catador, de forma a garantir um preço justo pelo serviço ambiental urbano por ele prestado.

A cooperativa coloca os trabalhadores a serviço da indústria da reciclagem, à semelhança dos processos de terceirização característicos da “moderníssima” forma de precarização do trabalho atualmente em vigor nas grandes empresas capitalistas. O trabalho do catador contribui para a transformação do material descartado em matéria-prima mais barata e participa da formação do capital na indústria da reciclagem por meio do mecanismo de transferência de renda viabilizado por seus baixos salários.

Contraditoriamente, do ponto de vista dos trabalhadores, a cooperativa pode representar uma oportunidade para sair da informalidade e ocupar um lugar mais favorável na cadeia produtiva da indústria da reciclagem, obtendo reconhecimento e apoio público e auferindo maior estabilidade de rendimentos do que no caso dos catadores avulsos.

Rosalina Burgos (2008, p. 73) pergunta, em sua tese, sobre a indústria de reciclagem em São Paulo: “qual é o tempo socialmente necessário para a produção de ‘n’ toneladas de materiais recicláveis?”. Segundo a autora, considerando-se as longas jornadas de trabalho e o imenso esforço físico dispendido para transportar o material garimpado nas ruas da cidade, o trabalho do catador não entra no cálculo do capitalista que compra esse material, seja para revendê-lo, seja para transformá-lo. Burgos é enfática ao afirmar que se paga apenas o mínimo pelo material em si, que é “ressuscitado” do lixo e assim reinserido no circuito produtivo. O seu preço teria relação com o preço da matéria-prima produzida em “primeira mão” que ele substitui.

Seja nada, seja quase nada, o fato é que o preço pago pelo trabalho do catador é um componente fundamental para compreender o funcionamento dessa cadeia de produção. Se as cooperativas e associações de catadores permitem maior regularidade de trabalho e de renda para o catador, além de sua saída da informalidade, elas não geram renda suficiente para remunerá-los de forma adequada, nem para a manutenção de suas próprias estruturas, que dependem continuamente de recursos públicos.

No ano de 2008, a crise econômica internacional atingiu gravemente a categoria. O mercado deixou de comprar recicláveis e a renda dos catadores caiu até 62%. Muitos viram-se sem trabalho e muitas organizações tiveram de fechar as portas. A crise tornou evidente uma necessidade e reivindicação histórica do MNCR: o pagamento aos catadores por seus serviços ambientais urbanos.

Ao trabalho não pago ou muito mal pago, acrescenta-se outra vantagem que pode ser auferida pelo capitalista, que é a renda decorrente do “selo” de material reciclado e produzido sob condições especiais de responsabilidade social, amplamente explorado pelo marketing comercial da indústria da reciclagem. Daí a perversidade dessa situação que explora economicamente o discurso da sustentabilidade ao mesmo tempo que explora duplamente o catador, tanto por seu trabalho quanto por sua condição de pobreza, em troca de sua “valorização e reconhecimento social”.

A defesa da sustentabilidade afirmada por meio de múltiplos discursos, muitas vezes divergentes

entre si, apresenta-se como uma questão de interesse geral, pois “todos” devem estar envolvidos com o compromisso de “salvar o planeta”. É nesse contexto que a prática da reciclagem ganha legitimidade e apelo social e dá respaldo à estruturação de uma indústria fornecedora de matérias-primas mais baratas para certos segmentos da produção.

Os índices totais de reciclagem no Brasil nos anos 1990 foram muito pequenos, saltando de 1% no início da década para 5% no ano 2000, depois se elevaram para 13% em 2008 e se estabilizaram nesse patamar. Porém, seus resultados econômicos parecem evoluir de forma mais significativa. Segundo a associação dos fabricantes de latas, a reciclagem no país movimentou em 2006 um total de 8 bilhões de reais, o que representa um incremento de mais de 10% do setor industrial da reciclagem em relação ao resultado de 2005. Esses números demonstram o poder econômico dessa indústria e explicam os interesses empresariais mobilizados em defesa de seu crescimento no país (FIGUEIREDO, 2012).

Alguns estudos avaliam que o setor teria capacidade para atingir um índice de até 30% de reciclagem, e a implementação da PNRS pode representar um passo decisivo para a consolidação e expansão da indústria da reciclagem no país.

Destacam-se os seguintes materiais que apresentam elevados índices de reciclagem no cenário da indústria brasileira da reciclagem, conforme a sua importância: latas de alumínio, papelão, embalagens PET; latas de aço, papel; vidro e embalagens Tetra Pak. Todos eles possuem elevado valor econômico. No caso da reciclagem de latas de alumínio, o Brasil é líder mundial reciclando mais de 90% do volume fabricado, o que se explica por seu valor econômico e pela imensa quantidade de catadores disponível e o baixo custo representado por seu trabalho de coleta (FIGUEIREDO, 2012).

No entanto, atividades cujo tratamento sanitário adequado deveria ser prioritário, como a compostagem de resíduos orgânicos, rerrefino de óleo lubrificante e reciclagem de plásticos duro e filme, são as que possuem menores índices de recuperação. O que nos faz concluir que os materiais com maior índice de reciclagem são aqueles com maior valor econômico (FIGUEIREDO, 2012).

[...] a variável econômica conduz a reciclagem dos materiais no Brasil. Recicla-se o que é mais rentável no mercado nacional, e principalmente no mercado internacional da reciclagem. O discurso ambiental oficial e empresarial em prol da reciclagem perde relevância já que o fundamento desse discurso é o econômico, em detrimento do ambiental. E, mesmo o discurso propalado de entidades sociais como o Movimento Nacional dos Catadores está fundamentado pela perspectiva de ganho econômico com a atividade da reciclagem. Em síntese, no caso brasileiro reciclam-se os materiais que geram possibilidades de elevados retornos econômicos e envia-se para os lixões, aterros controlados, aterros sanitários ou se atira à céu aberto os demais resíduos que possuem uma lucratividade baixa na cadeia econômica da reciclagem. (FIGUEIREDO, 2012).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As sociedades empenham-se por criar condições ecológicas e nichos ambientais que não são apenas favoráveis à sua própria sobrevivência, mas também às materializações e exemplificações “in natura” de suas relações sociais particulares, afirma David Harvey (1996).

Buscar desvendar como se estrutura a indústria da reciclagem na metrópole paulistana implica a necessidade de compreender a sua relação com o espaço e o ambiente urbano, considerando fatores aí encontrados como o grande volume de mão de obra e material reciclável disponíveis.

Essa indústria especializa-se abarcando toda a cidade a partir do trabalho móvel e disperso realizado pelos catadores e com a instalação de estruturas fixas em pontos específicos. Os catadores inserem-se de forma conflituosa nos fluxos urbanos, em suas vias de circulação, definindo circuitos próprios que cruzam toda a cidade. Por outro lado, são criados centros estratégicos onde têm lugar atividades específicas dessa indústria relativas às suas etapas de triagem e compactação para posterior transporte e transformação do material, que causam inúmeros problemas, sobretudo de ordem sanitária, para a vizinhança onde se instalam. Por isso, as Centrais de Triagem em geral localizam-se em áreas empobrecidas e degradadas da metrópole, seja no centro, seja na periferia.

Novamente recorrendo a Harvey (1996, p, 148, tradução nossa), é preciso lembrar que, apesar de as retóricas ecológicas e ambientais fazerem referência com frequência à “autoridade da natureza e de suas leis”, “todo o debate sobre ecoescassez, limites naturais, sobrepopulação, sustentabilidade é um debate sobre a preservação de uma ordem social particular mais do que um debate sobre a preservação da natureza em si.”. Daí o grande engodo que representa o apelo à noção de sustentabilidade, que serve à manutenção da lógica social que aí está, com tudo que ela tem de profundamente contraditório com a ideia de justiça social e reprodução do meio ambiente natural. Daí também a perversidade de os catadores se mobilizarem em torno dessa bandeira como principal referência de legitimidade de sua luta e de reconhecimento social de seu trabalho.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BRASIL. Câmara dos Deputados. *Política Nacional de Resíduos Sólidos*. Institui a Política Nacional de Resíduos Sólidos; altera a Lei nº 9.605, de 12 de fevereiro de 1998; e dá outras providências. Brasília: Câmara dos Deputados, Edições Câmara, 2010. 52 p. (Série legislação; n. 48). Disponível em: < http://bd.camara.gov.br/bd/bitstream/handle/bdcamara/4283/politica_residuos_solidos.pdf?sequence=1 >. Acesso em: 10 dez. 2012.

BRASIL. Presidência da República. *Lei nº 12.305, de 2 de agosto de 2010*. Institui a Política Nacional de Resíduos Sólidos; altera a Lei nº 9.605, de 12 de fevereiro de 1998; e dá outras providências. Brasília, 2 ago. 2010. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2010/lei/l12305.htm>. Acesso em: 10 dez. 2012.

BURGOS, Rosalina. *Periferias urbanas da metrópole de São Paulo: territórios da base da indústria da reciclagem no urbano periférico*. Tese (Doutorado em Geografia Humana) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

CEMPRE. *Pesquisa Ciclosoft 2012: radiografando a coleta seletiva*. São Paulo, 2012. Disponível em: <<http://www.cempre.org.br/Ciclosoft2012.pdf>>. Acesso em: 28 fev. 2012.

FIGUEIREDO, Fábio Fonseca. O desenvolvimento da indústria da reciclagem dos materiais no Brasil: motivação econômica ou benefício ambiental conseguido com a atividade? *Scripta Nova: Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, Barcelona, v. 16, n. 387, jan. 2012. Disponível em: <<http://www.ub.edu/geocrit/sn/sn-387.htm>>. Acesso em: 2 jan. 2013.

GRIMBERG, Elisabeth. *Coleta seletiva com inclusão social: Fórum Lixo e Cidadania na Cidade de São Paulo: experiência e desafios*. São Paulo: Instituto Pólis, 2007.

HARVEY, David. *Justice, nature & the geography of difference*. Oxford: Blackwell, 1996.

LEGASPE, Luciano Rodrigues. *Reciclagem: a fantasia do eco-capitalismo: um estudo sobre a reciclagem promovida no centro da cidade de São Paulo observando a economia informal e os catadores*. Dissertação (Mestrado em Geografia Humana) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1996.

MNCR. Memória dos 8 anos de natal dos catadores com o Presidente. São Paulo, 2011. Disponível em: <http://www.mncr.org.br/box_2/noticias-regionais/memoria-dos-8-anos-de-natal-dos-catadores-com-o-presidente>. Acesso em: 2 jan. 2013.

PUECH, Marina Pacheco e Silva de Rezende. *Grupos de catadores autônomos na coleta seletiva do Município de São Paulo*. Dissertação (Mestrado em Saúde Ambiental) – Faculdade de Saúde Pública, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

RIBEIRO, Helena; BESEN, Gina R. Panorama da coleta seletiva no Brasil: desafios e perspectivas a partir de três estudos de caso. *INTERFACEHS: Revista de Gestão Integrada em Saúde do Trabalho e Meio Ambiente*, São Paulo, v. 2, n. 4, ago. 2007.

SÃO PAULO (Município). Prefeitura Municipal de São Paulo. *Plano de Gestão Integrada de Resíduos Sólidos do Município de São Paulo*. São Paulo, 2012.

VIDAS PUTAS: GLOBALIZAÇÃO E PROSTITUIÇÃO DE MULHERES BRASILEIRAS NA EUROPA¹

JOSÉ CARLOS SEBE BOM MEIHY²

1 Este texto é resultado de entrevistas feitas com mulheres brasileiras que se prostituem em países europeus. O projeto – em andamento – pretende analisar o fluxo de brasileiras que, usando o próprio corpo como meio de sobrevivência, veicula situações que cruzam temas como: emigração, gênero e problemas históricos que projetam a figura da mulher como agente de transformação de valores culturais.

2 Professor titular aposentado do Departamento de História da Universidade de São Paulo e coordenador do Núcleo de Estudos em História Oral (NEHO/USP).

“Vim viver em Madri o que lá é muito mais difícil. Sou brasileira, continuo brasileira, mas sou mais uma brasileira puta, fora do Brasil. Aqui ser mulata é diferente, ganho com isso. Lá sou só mais uma neguinha, só isso.”. Foi assim que Marlene, moça de 32 anos, se referiu às matrizes de sua identidade: profissão: *puta*; nacionalidade: *brasileira*; cor: *mulata*. Puta, brasileira, mulata, mas na Europa. A linda moça de voz rouca, mas suave acrescentou algo intrigante “*sou da cor do Brasil e isso na Espanha tem força*”. Meditando sobre esses fragmentos captados em duas longas entrevistas, nota-se que a junção das três referências seria suficiente para amarrar problemas do entendimento de alguns dilemas contemporâneos: a condição da mulher, o exercício da prostituição em escala internacional, e as questões raciais e relações de classes. Tudo submetido aos processos e/imigratórios no mundo globalizado. Afinal, qual o significado da articulação das menções expressas por Marlene?

A prostituição vista em escala internacional merece enquadramento nas molduras da globalização acelerada que se traduz em trânsito e tráfico de grupos em movimento de uma região do planeta para outra¹. Não bastam mais os critérios analíticos anteriores que se esgotavam em limitações dadas por velhas perguntas e obsoletas soluções de pesquisas². É sob esse desafio que se inscreve a questão de brasileiros – em particular das brasileiras – que, no exterior, trabalham com o próprio corpo³. Tal atividade vem assumindo posições de destaque na avaliação da modernidade, colocando inclusive em questão o problema de fronteiras e direitos sob a ordem internacional. Retraçando os fundamentos da mobilidade de fronteiras, pergunta-se da moral de certos bloqueios e, nessa linha, questiona-se o comportamento de algumas instituições

1 Entre tantos trabalhos, cabe destacar o registro feito pela ativista dos direitos humanos Lydia Cacho (2010).

2 Cf. PHETERSON, 2000, p. 32.

3 Em particular, Adriana Piscitelli tem se dedicado ao tráfico de mulheres brasileiras no cenário da prostituição internacional. Dessa autora, leia-se, entre outros, Piscitelli (2011).

que precisam ser pensadas segundo aspectos culturais e de direitos contrastantes. Marlene, a baiana de Feira de Santana, sabia que *“em qualquer lugar do Brasil seria sempre uma pobre, uma ‘vadia’, mais uma ‘mulher da vida’, sem futuro”*. Na Europa, seus alcances seriam outros e, sem laivos melancólicos, reforçava *“lá, no Brasil, eu não passava de uma ‘bbb’: biscate, boba e barata”*. Sem esconder uma ponta de orgulho, pensando na própria trajetória emendou *“sabe, eu queria mais para minha vida”*. Sim, submeteu-se a situações difíceis, *“mas era o preço que tinha que pagar”* e completou *“custou caro; caro demais”*. Em outra passagem, confidenciou sobre uma relação que lhe permitiu viajar: *“eu sabia que ele não me queria pra casar, pra ser dona de casa, mãe de espanhoizinhos”*. Falava de tal Juan Manuel, senhor maduro de Valencia que na altura dos mais de 50 anos facilitou sua entrada como possível futura esposa, de acordo com preceitos legais firmados. Marlene tinha, portanto, visto oficial de entrada, ainda que a intenção da visita fosse de permanência prolongada. A passagem, ela mesma pagou em prestações *“tostão por tostão, com dinheiro que juntei para dar lá de entrada, e aqui com o que ganhei trabalhando primeiro nas ruas, depois em boates e agora por minha conta”*. Contudo, nada foi sem sacrifícios medidos. Como tantas ao chegar – estamos falando de mais de 8 mil mulheres e homens que se prostituem em solo espanhol –, Marlene teve o passaporte confiscado pelo suposto namorado; serviu sexualmente a ele com exclusividade, tanto como doméstica, quanto como mulher; foi seviciada pelo companheiro que mais tarde a abandonou deixando-a sem documentos⁴. Levando em conta tudo isso a moça ainda avaliou: *“valeu a pena, era o preço que tinha a pagar”*, e, enfatizando, garantiu: *“faria tudo outra vez, tim-tim por tim-tim”*.

Mesmo num voo de pássaro, examinemos esse fragmento de caso que abriga muito mais do que resignação ou passividade. De partida, deixemos os preconceitos que nos reduzem a críticos, donos de um paternalismo barato⁵. Que tal ver na atitude de Marlene, mais do que a postura de vítima, mulher enganada e perdida em um jogo de poderes internacionais. O que interessava realmente à Marlene era sair do Brasil, ir para a Europa, tentar outras aventuras, apostar em si. O casamento com gringo seria alternativa de melhoria de vida, mas em essência a meta era criar oportunidade de qualificação social, e ela estava disposta a arriscar fosse qual fosse o ônus. Com escassa instrução, despreparada para outros ganhos profissionais expressivos, restava pouco àquela moça. As fantasias de *“ir para a Europa”*, *“virar a página do passado sem grana”* e principalmente *“poder viver a vida do jeito que eu acho que a vida deve ser vivida”* representou a ela “empoderamento” autonomia resultante das condições possibilitadas pelos atributos da modernidade. A vida de Marlene dividiu-se em antes e depois de sua ida, e a consciência

4 A captura de documentos é uma das práticas mais consequentes e amedrontadoras para quantos são submetidos a ela. O medo de solicitar nova documentação funciona como inibidor de reações capazes de melhor qualificar a atitude de “ilegais”.

5 Um dos temas mais polêmicos da abordagem sobre a prostituição de brasileiras, bem como de moças advindas de países em desenvolvimento é a “vitimização” eternizada em posturas que anulam a capacidade de reação de quantas são inscritas nesses processos. Por reconhecer a capacidade de reação de muitas mulheres, valoriza-se o artigo assinado por Thaddeus G. Blancette e Ana Paula da Silva (2011), intitulado “O mito de Maria, uma traficada exemplar”.

disso justifica suas palavras: “*cresci. Aprendi muito. Sou outra pessoa. Pensou se tivesse ficado no Brasil?*”, e arrematou: “*sim, quero voltar, mas só volto quando me sentir por cima*”.

Sopesando essas passagens despontam questões. Marlene se ajeitaria no clichê que temos mitificado sobre a mulher brasileira: mulata bonita, pobre, enganada por gringos mafiosos? Ou tocaria perfilá-la em outra condição: moça esperta, sagaz, tihosa, dona de saber atilado capaz de estabelecer critérios coerentes com o mundo que a explica como puta? Deixemos o problema em aberto e vejamos outra história.

Dorah, moça de classe média alta, paulistana, mas que morou bastante tempo na zona sul do Rio de Janeiro, ex-dançarina de programa dominical da televisão, procedeu também a busca de espaços adequados a sua problemática pessoal e familiar: “*optei*”, diz, por ir para a Europa “*viver a vida do meu jeito*”⁶. Com o dinheiro da família combinado com o próprio, conseguido em “*programas que fazia Brasil afora*”, depois de considerar sua “*personalidade aventureira inata*” e passadas as brigas e desentendimentos com os pais, resolveu “*estudar moda em Paris*” e, não sem ironia, desabafou: “*até me matriculei e fui a algumas aulas na Maison Yves Saint Laurent, mas eu queria mesmo era outra coisa, queria gozar a vida, ser profissional do sexo*”. Dorah disse que, ante sua decisão, “*por incrível que pareça*”, houve alívio de todos, e assim avaliou a mudança: “*foi bom para mim em primeiro lugar porque eu queria mesmo ser livre e gosto de ser ‘garota de programa’*”; aos pais valeu, pois “*se livraram da vergonha das escolhas da filha que afinal estava estudando em Paris*”.

Estabelecida com apartamento em plena *Rue Blanche*, em Pigalle, explicava Dorah: “*eu precisava fazer alguma coisa por mim*”. E continuava: “*no Brasil não conseguia porque eu não nasci para ser patricinha, me formar, casar, ter filhos, levar crianças no balé ou no judô*”. Com apartamento grande, confortável, além de atender os próprios clientes, Dorah aluga quartos por jornadas para outras amigas, “*na maioria mulheres brasileiras*”, moças que também escolheram ser putas e assim, como ela disse, “*vivo minha vida, pago minhas contas, guardo dinheiro e gosto do que faço. Gosto muito, viu.*”. Ostentando um elegante caderninho de endereços, Dorah mostrou-se realizada: “*viajo bastante, conheço gente interessante do mundo todo, me divirto, gozo e ainda ganho por isso. Quer melhor?*”. Com autonomia de quem sabe o que quer, declarou: “*até meus parentes hoje me respeitam*”, e com competência garantiu: “*vivo minha opção de vida*”. A experiência de Dorah merece ser vista além da moldura convencional que cola explicações da prostituição sempre inscrita nos limites da pobreza, do engano de meninas inocentes que, sem alternativas, se valem da sobrevivência pelo uso do corpo. Por contraste, a escolha da ex-dançarina remoja alternativas que se ligam ao prazer e à visão da atividade profissional do sexo segundo enquadramentos modernos e lógicas

6 Sobremaneira interessa a narrativa de Dorah por indicar variações pouco consideradas no perfil das prostitutas. Economicamente bem situada, com alternativas de vida profissional, bem estabelecida em termos de moradia, Dorah representa outro tipo de experiência, fato interessante para pensar abertamente a questão da prostituição feminina brasileira em particular em nível internacional.

morais condizentes com a realidade do mundo globalizado⁷.

Deixem-me também contar a história de Elizângela, que, na altura de seus 24 anos, é conhecida como Clara, na cidade de Zurique. Ela trabalha numa boate, indicativamente chamada *Piranha's bar* no *distrito vermelho*. Essa “casa”, aliás, é a mesma que inspirou o escritor Paulo Coelho a escrever o livro “*Onze minutos*”, e onde atuam cerca de 20 moças, todas brasileiras. É a mesma boate descrita no livro “*Sônia Brasil*”, da prostituta que detalhou suas peripécias Europa afora. A experiência de Elizângela dá mostras de uma trajetória que foge do padrão das duas primeiras narrativas.

Moradora de comunidade pobre da zona norte do Rio de Janeiro, foi criada, segundo suas palavras, “*como menina certinha, de família*”. Pais evangélicos, trabalhadores, viviam com mais duas filhas em modesto barracão no Complexo do Alemão: “*elas estudaram mais, eu não, porque era mais velha tive que tomar conta delas*”. Logo depois do quarto ano escolar, ainda mocinha: “*fui obrigada a trabalhar primeiro por ali mesmo, mas depois na zona sul, em casa de família*”. O longo trajeto para atravessar a Avenida Brasil a fazia “*acordar muito cedo, mas mesmo assim chegava sempre atrasada*”. Foi essa rotina que a obrigou a optar por dormir no serviço, no quartinho dos fundos do elegante apartamento. Aos 16 anos, foi violentada pelo patrão, um senhor de seus 60 anos, aposentado, daqueles que permanecem em casa enquanto todos saem para trabalho ou estudo. Com medo de tudo e de todos, nada revelou, mesmo tendo o ato se repetido muitas vezes, por anos. Aprendeu a ser submissa, dominada pelo medo que a acompanhou sempre. Levando vida dupla, começou namorar o porteiro do prédio, que “*parecia ser um moço bom, vindo do nordeste, trabalhador*”. O romance ia correndo até que “*um belo dia, o Berto me levou para a feira de São Cristovão e de lá para o barraco onde morava. Fui outra vez violentada, e como o Berto viu que eu não era mais virgem ficou furioso e me obrigou a virar amante dele.*”. Ele mudou completamente. Dizendo-se duplamente explorada, pelo patrão e pelo namorado, Elizângela começou a flertar com o português da padaria, um quarentão que lhe dava “*toda atenção do mundo e sempre era muito educado*”.

Demorou, mas seu Joaquim um belo dia a convidou para sair. Não foi difícil ela se desvencilhar do Berto, dizendo que ia visitar a família. É lógico que o português não a levou para o cinema, e sim para cama. Sem saber muito que acontecia consigo, Elizângela mantinha o medo de todos e tanto temia que um soubesse do outro que passou, segundo conta, a “*ter problemas de saúde. Vivia com medo.*”. Quando fez 19 anos, ainda presa aos três casos, Sr. Joaquim resolveu que voltaria para Portugal, pois tinha acumulado bom dinheiro e lá queria abrir um negócio. Convidou Elizângela que iria como empregada⁸. Foi difícil convencer os pais, deixar a família para trás, mas “*era uma oportunidade única*”,

7 Entre outras, no Brasil, Margareth Rago (2008) inovou a reflexão sobre a prostituição aliviando a carga pesada que enquadrava o tema nos limites moralistas e limitadores de alternativas outras que não a pobreza e violência.

8 Sobre a presença de brasileiras na prostituição em Portugal, leia-se SOS Racismo (2008).

concluiu. Depois de algum esforço, com passagem a ser paga com trabalho, logo ao chegar o quadro mudou. Joaquim a queria sim como empregada de um pequeno restaurante, mas não só para isso⁹. Aos poucos as complicações iam aumentando e ela começou a atender clientes arranjados pelo patrão que ficava com o dinheiro. “*De empregada virei rapariga*”, disse sem esconder que “*apanhei, peguei doenças, fui roubada*”. Nessa toada, Elizângela conheceu outras brasileiras, “*muitas brasileiras que estão lá para programas*”. Uma delas, mais experiente, arranjou uma viagem como acompanhante de dois suíços que passavam férias em Portugal. Foi assim que a moça fugiu, sem levar quase nada, mas com documentos. Em Zurique, primeiro “*fez rua até que chegou ao Piranha’s*”, onde eu a entrevistei por duas vezes no intervalo de três anos¹⁰. Sintetizando o périplo dessa moça, ouvi entre lágrimas, uma narrativa que dimensionava o padrão da vítima: menina pobre, enganada, iludida, solitária, deprimida e sem perspectiva. Incapaz de dizer se pretendia ou não voltar para o Brasil, muito trêmula concluiu “*não sei, não sei*”.

Precisei das três histórias para ferir alguns pontos importantes da reflexão sobre um dos fenômenos mais exuberantes e inexplicados de nossos dias: a prostituição internacional e, nela, o caso das mulheres e homens do Brasil. A fim de medir a gravidade da questão, consideremos que se contabilizam, no presente, cerca de 75 mil mulheres brasileiras se prostituindo na Europa, em particular na Espanha, em Portugal, na Itália, na Suíça e na Alemanha I. Sabe-se que há duas grandes correntes animando o comércio europeu de prostituição:

1. a linhagem eslava – em particular com russas, romenas e búlgaras¹²; e
2. a oriunda de algumas ex-colônias europeias – Brasil, Colômbia, Equador e diversos países africanos e asiáticos, principalmente a Tailândia e as Filipinas.

Ainda que ambas as linhagens concorram no mesmo mercado, no oeste europeu, as estratégias de atuação e os resultados dessas atividades variam bastante e devem ser distinguidas a fim de se promoverem reflexões afinadas com cada caso¹³.

9 Com o pseudônimo Paula Lee, uma prostituta brasileira criou um blog e escreveu o livro *Alugo meu corpo* (2008), onde narra sua trajetória internacional começando por Portugal.

10 Entre os livros mais importantes escritos por mulheres que passaram pela prostituição, *Entre as fronteiras* (BRASIL, 2003), também conhecido como *Manuscrito de Sônia* (BRASIL, 2005), merece atenção, inclusive porque relata as peripécias de alguém que viveu a movimentação do trabalho com o sexo em Zurique, na Suíça. O livro de Paulo Coelho *Onze minutos* (2003) foi baseado na história de Mariana Brasil.

11 Em 18 de maio de 2008, O Estado de S. Paulo publicou artigo denunciando o referido número de prostitutas brasileiras na Europa. Cf. CHADE, 2008.

12 Chamadas vulgarmente de “Natashas”, as mulheres do leste europeu são identificadas de forma negativa como aponta a reportagem da revista *Veja*, de 18 de março de 1998. Cf. TIPO..., 1998.

13 Ao se falar do trânsito de prostituição na chamada era globalizada, é importante levar em conta a existência de uma geografia que articula espaços nacionais e rotas. Nesse sentido, o papel da Turquia é fundamental, tanto por significar lugar de prostituição, quanto por ser centro de captação de

Frente às duas facções, o ponto de partida para a compreensão de seus funcionamentos deve levar em conta: a origem dos protagonistas; o perfil dos aliciados e dos aliciadores; as formas de recrutamento das moças e dos rapazes em seus nichos; e as tramas de ingresso e controle dessas atividades nos espaços “profissionais”. É claro que os efeitos devem também implicar os retornos, sejam físicos, pessoais ou econômicos. Isso, diga-se, varia radicalmente de uma linhagem para outra, pois as chamadas “máfias europeias” exercem um domínio quadrilheiro articulado, entranhado no tráfego de pessoas, armas e drogas. Essa constatação traz um desafio imediato: pode-se pensar separadamente no fluxo de trabalhadores do sexo sem as demais faces do tráfico? É possível construir conhecimento capaz de nutrir políticas públicas, levando-se em conta os fatores conjuntos dessa manifestação sem a atenção ao caso específico das prostitutas? Afinal, o que sabemos sobre prostituição brasileira no exterior?

Tomemos uma referência sintomática capaz de dar nó no entendimento da questão. Todos os meses, cerca de 40 mulheres são expatriadas da Espanha para o Brasil, país de origem. Sem compreender os argumentos espanhóis, o que se lê são os artifícios jurídicos que não levam em conta que temos mais de 8 mil mulheres exercendo a atividade de prostitutas nas ruas de cidades espanholas. O agravante ainda diz respeito ao fato de cerca de 95% estarem ilegalmente e mais de 40% em trânsito, seja no próprio país ou na Europa¹⁴. Vale, então, o estabelecimento de política de reciprocidade como resposta a esse problema? Podemos resolver a questão com leis de igualdade de tratamento? Quem são essas mulheres, quais os mecanismos que as movem, pergunta-se?

Partamos, pois, de uma hipótese: precisamos saber de quem falamos e das alternativas que levam tais pessoas a engrossarem o recente fenômeno de pessoas que deixam o país. Temos hoje entre 3,5 a 5 milhões de brasileiros fora do país¹⁵. O perfil da imigração internacional mudou radicalmente, e agora as preferências pelo Brasil se dão, preferencialmente, em nível sul continental. Ainda que recentemente o refluxo se torne acelerado – devido à crise geral –, em termos da prostituição não se nota o mesmo, pois o grande destino permanece a Europa. Pelo contrário, ampliam-se os quadros e os lances são dramáticos¹⁶.

Visto no singular, o caso brasileiro, ainda que com interfaces com o movimento geral do tráfico de drogas, armas e órgãos, comporta-se de maneira variada. Violenta também, mas com peculiares que

mulheres de diferentes espaços mundiais. Sobre o tema, leia-se o capítulo intitulado “Turquia: el triángulo dorado” in *Esclavas del poder* (CACHO, 2010).

14 Disponível em: <http://www.dn.pt/inicio/interior.aspx?content_id+660466>.

15 Cf. OS 10..., 2008.

16 Cf. ASOCIACIÓN..., 2000, p. 12.

merecem cuidados. É exatamente nesse ponto que se questiona o papel da crítica, que deve inscrever o tema em suas pautas, tanto para promover o reconhecimento do problema nos quadros da lógica histórica brasileira, como propor políticas públicas que complementem as normas internacionais. Infelizmente, o que tem ocorrido é o reverso. São os problemas do contexto que têm ditado nossas regras de conduta. Entre nós, o tema, em coerência com o trato dado às histórias pessoais, tem sido legado a planos marginais, implicando estranho silêncio.

As visões populares sobre a prostituição permanecem acomodadas em jargões como: “*a mais antiga profissão do mundo*”; “*mal necessário*”; “*atividade natural existente em todos os lugares*”. Preside ainda, além da folclorização e o piadismo machista, a imagem da mulher fixada negativamente por alguns autores ilustres da nossa literatura. A isso se somam as figuras divulgada nas propagandas turísticas que reforçam estereótipos consequentes, tudo a comprometer o feminino brasileiro suspeito. A repetição *ad nauseam* dessas práticas começa a desafiar, internacionalmente, a reputação das brasileiras, e as consequências despontam. O turismo sexual e infantil que o digam. Sem a devida investigação crítica, isso, além de confundir a opinião pública, dana outras interpretações e assim presta desserviço à causa dos direitos civis e trabalhistas. O resultado mais reclamado das agendas analíticas é, pois, a requalificação da matéria a partir da renovação de métodos e pressupostos de investigação. Desafio imediato: a necessidade de se rever a produção sobre o tema, considerando a voz dos envolvidos. O trato, em geral, é como se os personagens não existissem de carne e osso e vontade. Temos, então, duas consequências imediatas: o tema fugido das pautas de pesquisa e a invisibilidade das histórias pessoais.

O “apagamento” do objeto das áreas de estudo é sintomático e revelador de falhas capazes de colocar o nosso papel intelectual e crítico em tela de juízo. Por que – se pergunta – existem tão poucos estudos sobre esta matéria? É preciso buscar apoio em temas correlatos como: imigração, estudos de gênero, análises do corpo, para se falar de prostituição. Até quando os estudos sobre as “mulheres da vida” serão adjetivos? A academia não tem responsabilidades nesse tipo de escolha? É notável que as disciplinas acadêmicas em geral tenham privilegiado os chamados *grandes temas* e assim a importância dos casos de prostituição é rebaixado. O saber produzido sobre a matéria, de regra, se basta com números, sem histórias. “Silenciamento” crônico esse. Decorre disso um conhecimento desumanizado, descolado dos problemas populares e da cultura, gerador de deformações interpretativas. E não se trata de instrumentação do saber, não. Advoga-se o suposto plantado por Foucault que atualiza a função do “*intelectual específico*” e “*diagnosticador do presente*”, pois, afinal, a cultura, além de alimentar pautas cumulativas internas ao seu papel, deve apresentar subsídios aos direitos civis.

Assim se abre o convite à “*desconstrução*” das abordagens postas. Nota-se, em geral, um quase imobilismo da postura acadêmica que, ao invés de compreender para explicar e propor políticas de reconhecimento, se compraz em duas situações:

3. na repetição de práticas “teorizantes” que têm perpetuado o *status quo* da questão; e
4. no empréstimo de análises estrangeiras, feitas em cima de material de pesquisa diverso da nossa realidade.

Sem as histórias das moças e rapazes brasileiros, que dão sentido a essa atividade, o que se tem na academia é um autodesdobramento de posturas analíticas pouco evoluídas, repetidas e sem efeito político. Faltam fontes criativas que possibilitem apontamentos de problemas pertinentes, e essa lacuna implica continuidade do processo bandido. A condição humana pessoal, o meio imediato, a família, os amores tangíveis e desafetos vividos na circunstância cotidiana de cada caso, bem como a proximidade de experiências enfeixadas em lógicas contíguas, só nossas, suscita revisões que se realizam na qualificação do *pequeno* no *amplíssimo*, do imediato no geral, ou, como apregoou Foucault, do *eterno no presente*. Não mais basta encaixar essas experiências nas linhas mecânicas do *push/pull* ou repetir as ligações que se esgotam na formulação de *redes sociais*. A aludida crítica para transformar, então, sugere o registro das histórias pessoais, capazes de instruir programas de estudos que impliquem coleções de histórias pessoais que levem a *diagnósticos do presente*.

A prostituição como atividade, vista no atacado, é menos e menor do que a vida dessas mulheres ironicamente reconhecidas como *faladas*. Faladas, sim. Escritas nunca. Aliás, aqui se registra um fenômeno singular: os efeitos da oralidade versus a consideração acadêmica redutora do potencial dos experimentos pessoais narrados. Naquela situação – das tais *mulheres faladas* –, o registro da reputação que afeta o imediato das pessoas submetidas ao crivo da sociedade atua como argumento socialmente classificatório, e as putas, replicando seu papel, “*não valem nada*”. Nesta circunstância, sob a mira do exclusivismo teórico, quase sempre, se cai no círculo vicioso da repetição, que, isolando a *vida puta* da *crítica historiográfica*, deixa tudo como está. Aponta-se, então, um caminho de volta, no qual o prostituir, como instituição, cederia espaço para a prostituta, pessoa com nome, personalidade e papel social reconhecido. Com história também e, mais do que isso, como pessoas capazes de dar indicações de situações “dilemáticas” da nossa cultura.

O contrário, contudo, tem prevalecido e, sem o reconhecimento das construções identitárias mínimas, é como se uma maldição fatal, uma espécie de execração pública, determinasse a existência dessa prática despersonalizada, universalmente presente e continuada, com enredo constante e, no máximo, inexplicavelmente, *tolerável*. *Tolerância* é termo perverso nesse caso, pois condena um segmento sempre marginalizado à perpetuação de uma prática que não tem merecido percepção como agente ativo. Por claro, não se supõe que histórias isoladas, no varejo, deem conta do geral. Não. Mas sem elas, não é possível qualificar um dos mais longos processos históricos apregoados como prática perene.

É verdade que todas as gêneses sociais abrigam ladrões, assassinos, mendigos e prostitutas,

como demonstrou Mollat¹⁷, mas, salvo exceções honrosas, onde estão os relatos *das putas*? O que se tem, de regra, são os documentos produzidos *sobre* elas e seu mundo, assim a tentativa de se proceder de maneira diversa é míope ou quase cega. Inovações, portanto, são requeridas para a verificação de contrários estabelecidos, e uma delas diz respeito ao tratamento da recolha das histórias, da consideração dada aos relatos¹⁸. Ouvindo narrativas de *vida puta* aprende-se muito de gente que, no anonimato, fermenta aspectos pouco aventados da vida¹⁹. Um dos erros a serem corrigidos, por exemplo, é a capacidade de tantas e tantos que desenvolvem saberes que explicam a sobrevivência sem políticas do Estado. Nem só inocentes – como Elizângela – engrossam a lista das vítimas. Além dos problemas sociais, outros de ordem moral, por exemplo, fermentam a questão – Marlenes e Dorahs que o digam. O que se aprende com isso? Duas lições, pelo menos:

5. a capacidade de reação das prostitutas na busca de lugares sociais onde a sociedade lhes nega o direito de voz; e

6. a premência de atualização dos critérios de investigação.

Isso sem falar da necessidade de revisão de preconceitos que também afeta a agenda intelectual.

Aonde se quer chegar, pergunta-se? E as respostas brotam profícuas. A resignificação da cultura acadêmica é uma delas, e a humanização do conhecimento, outra. O respeito aos agentes que motivam o processo, mais uma. O reconhecimento do direito à própria história na História daria oportunidade de se pensar que, mais do que render tributo a métodos e práticas universitárias, as fronteiras do conhecimento têm que se abrir à aventura social crítica. Que o reconhecimento do papel das prostitutas, pois, sirva de amparo a novos gozos intelectuais.

17 Michel Mollat (1989), ao analisar *Os pobres na Idade Média*, demonstra que sempre existiram prostitutas, ladrões e assassinos.

18 Existem alguns estudos que são básicos quanto à abordagem da voz feminina, da prostituta: Medeiros (2000) e Osborne (1991).

19 Em trabalho anterior, recortando a inscrição das prostitutas brasileiras em vista do conceito de colonialidade, pela perspectiva da história oral, analisei a *Prostituição brasileira em Portugal: uma odisseia pós-moderna?* (MEIHY, 2012).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ASOCIACIÓN LATINOAMERICANA DE DERECHOS HUMANOS. *Cantos de sirena: migraciones de mujeres latinoamericanas a Europa*. Quito: ALER, 2000.

BLANCETTE. Thaddeus G.; SILVA, Ana Paula. O mito de Maria, uma traficada exemplar. *Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana*, Brasília, ano 19, n. 37, p. 79-105, jul./dez. 2011. Tráfico de Pessoas.

BRASIL, Mariana. *O manuscrito de Sônia: prostituição, erotismo e amor*. São Paulo: Itália Nova, 2005.

_____. *Entre as fronteiras*. Austin: Artemis, 2003.

CACHO, Lydia. *Esclavas del poder: un viaje ao corazón de la trata sexual de mujeres y niñas en el mundo*. Cidade do México: Debate, 2010.

COELHO, Paulo. *Onze minutos*. Rio de Janeiro: Rocco, 2003.

LEE, Paula. *Alugo meu corpo*. São Paulo: Planeta, 2008.

SOS RACISMO. *Imigração e etnicidade: violências e trajetórias de mulheres em Portugal*. Lisboa: SOS Racismo, 2008.

MEDEIROS, R. P. *Hablan las prostitutas*. Barcelona: Virus, 2000.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom. Prostituição brasileira em Portugal: uma odisséia pós-moderna? In: VICHETTI, Sandra Maria Patrício (Org.). *Psicologia social e imaginário*. São Paulo: Zagodoni, 2012.

MOLLAT, Michel. *Os pobres na Idade Média*. Rio de Janeiro: Campus, 1989.

OSBORNE, R. *Las prostitutas: uma voz própria: crônica de un encuentro*. Barcelona: Icaria, 1991.

PHETERSON, G. *El prisma de la prostitución*. Madri: Talasa, 2000.

PISCITELLI, Adriana. Actuar la brasileñalidad? Tránsitos a partir del mercado del sexo. *Etnográfica*, Lisboa, v. 15, n. 1, p.

5-29, 2011.

RAGO, Margareth. *Os prazeres da noite*. São Paulo: Paz e Terra, 2008.

SITES

CHADE, Jamil. Europa tem 75 mil prostitutas do Brasil. *O Estado de S. Paulo*, São Paulo, 18 maio 2008. Disponível em: <<http://www.estadao.com.br/noticias/impreso,europa-tem-75-mil-prostitutas-do-brasil,174526,0.htm>>.

Diário de Notícias, Lisboa. Disponível em: <http://www.dn.pt/inicio/interior.aspx?content_id+660466>.

OS 10 países onde moram mais brasileiros. *Lista 10*, Rio de Janeiro, 20 out. 2008. Disponível em: <<http://lista10.org/miscelanea/os-10-paises-onde-moram-mais-brasileiros/>>.

TIPO exportação: países da antiga URSS se transformam em celeiro do tráfico de prostitutas. *Veja*, São Paulo, 18 mar. 1998. Disponível em: <http://veja.abril.com.br/180398/p_079.html>.

A LITERATURA ANGOLANA E A REPRESENTAÇÃO DA GUERRA PELA INDEPENDÊNCIA, DA GUERRA CIVIL E DA VIOLÊNCIA URBANA

JOSÉ EDUARDO AGUALUSA¹

¹ Escritor angolano, membro da União dos Escritores Angolanos. Seus livros estão traduzidos para mais de vinte idiomas. Entre eles, destacam-se os premiados: *Nação crioula* (Rio de Janeiro: Gryphus, 2001. 160 p. Romance. Grande Prémio de Literatura RTP), *Fronteiras perdidas, contos para viajar* (Lisboa: Dom Quixote, 1999. 118 p. Contos. Grande Prémio de Conto Camilo Castelo Branco da Associação Portuguesa de Escritores.) e *O vendedor de passados* (Rio de Janeiro: Gryphus, 2004. 231 p. Romance. Prêmio de Ficção Estrangeira do *The Independent*). Outras obras publicadas no Brasil são: *O ano em que Zumbi tomou o Rio* (Rio de Janeiro: Gryphus, 2002. 295 p. Romance.), *As mulheres de meu pai* (Rio de Janeiro: Língua Geral, 2007. 552 p. Romance.) e *Um estranho em Goa* (Rio de Janeiro: Gryphus, 2010. 159 p. Romance.).

Queria começar por agradecer o convite para estar hoje aqui com vocês. E dizer que espero que seja possível transformar esse encontro num bate-papo, numa conversa, ou seja, eu gostaria que vocês colocassem questões. Quando me apresentaram esse convite, eu fui seduzido primeiro pelo título, *Fronteiras em movimento*, em primeiro lugar pelas *Fronteiras*, depois pelo *movimento*, e depois pelas *Fronteiras em movimento*, que acho bonito. “Fronteiras” foi sempre algo que me fascinou. Eu tenho, inclusive, um livro chamado *Fronteiras perdidas*. “Fronteiras perdidas” já é uma expressão muito curiosa, que existe em Angola para designar as pessoas de raça indefinida (Não sei se em Moçambique também é assim. Acho que não existe essa expressão.). Ou seja, alguém que tem descendência europeia passa por negro, alguém que tem descendência africana passa por branco, são fronteiras perdidas. A mim interessa esse espaço da ambiguidade, esse misto na literatura, interessa a minha vida, o meu cotidiano. Daí o título desse livro que foi também um título de uma crônica que mantive durante muito tempo num jornal português.

E depois me interessa o tema específico dessa mesa, que, não citando as fronteiras, passa por elas também, que tem a ver com a violência e com o silêncio. Eu venho de um território de conflito. A vida inteira, eu cresci com a guerra como um pano de fundo. Nasci em 1960, e a guerra em Angola, a guerra anticolonial, a guerra contra o colonialismo português, começou nessa altura. As minhas memórias de infância são sempre também memórias de guerra, de violências. As primeiras memórias que eu tenho são memórias de soldados... O meu pai dava aulas aos trabalhadores ao longo da linha de trem, e eu viajava muito com ele. Nós passávamos as férias, eu e a minha irmã, viajando com meu pai. A memória que eu tenho desse tempo é dos soldados ao longo da linha, do comboio sofrendo descarrilamentos e isso sempre. Essa guerra, felizmente, terminou com a Revolução de Abril, em Portugal, lá em 1974. Mas pouco depois começou a guerra civil em Angola, uma guerra que só terminou há dez anos. Então, realmente é um país que sofreu longos anos de conflito, e essa

guerra está hoje dentro das pessoas, continua a habitar as pessoas. O país, nos últimos dez anos, sofreu uma reconstrução grande, mas ainda há fragmentos dessa guerra visíveis. Mais do que tudo, são as pessoas que não percebem que tem essa destruição dentro de si.

Eu creio que há duas maneiras de lidar com isso, duas estratégias. Há uma estratégia de esquecimento e há uma estratégia de recordação, de trabalhar a lembrança, a memória. O Mia Couto, escritor moçambicano, um grande amigo e uma pessoa muito importante para minha formação, inclusive como escritor, tem defendido o esquecimento. Inclusive, faz isso nos livros dele. Essencialmente, o que ele diz é que o trauma é tão pesado, tão profundo que a estratégia das pessoas é esquecer, é fingir que não houve, e a partir dali reconstruir. Eu acabo de publicar um livro em Portugal, que será publicado aqui em novembro, que se chama *Teoria geral do esquecimento* (Lisboa: Dom Quixote, 2012. 248 p. Romance.). Ele foi apresentado juntamente com o livro do Mia, o Mia apresentou este e eu apresentei o do Mia, e que é uma reflexão também sobre isso. É um livro no qual os personagens pretendem ser esquecidos como forma de recriar uma identidade – algo que já estava um pouco presente em um outro livro que eu escrevi, *O vendedor de passados* (Lisboa: Dom Quixote; Rio de Janeiro: Gryphus, 2004. 231 p. Romance.) –, ou personagens que foram esquecidos. Contudo, eu não defendo o esquecimento. Eu defendo o contrário, defendo que é necessário trabalhar a memória, que é necessário que as pessoas se juntem, e recordem, e chorem juntas, e façam juntas o seu luto.

É um pouco isso que se fez na África do Sul com os tribunais, com as comissões de verdade e reconciliação. Essas comissões de verdade e reconciliação, para quem não esteja enfim muito familiarizado, embora creio que aqui quase toda a gente está, pretenderam – e, creio, com muito sucesso – refletir sobre os anos do Apartheid, sobre a violência que foi o Apartheid, mas fizeram de uma forma muito particular porque nesses comitês toda a gente era ouvida. Ou seja, as violências de todos os lados eram escutadas e trabalhadas, e as pessoas tinham a possibilidade de ir a essas comissões, quem praticou a violência, pedir perdão... Não justificar, mas de apresentar a sua versão e pedir perdão. Creio que é muitas vezes o que nos falta nos nossos países. Eu não acredito que seja possível reconstruir um país, num quadro democrático, num quadro mais de liberdade completa, sem primeiro fazer esse luto, sem que primeiro as pessoas tenham essa possibilidade de chorarem em conjunto, de fazer esse luto em conjunto. O que me parece é que às vezes esse esquecimento, aquilo que parece ser um esquecimento é um falso esquecimento, as mágoas continuam dentro das pessoas e explodem, mais tarde ou mais cedo acabam por explodir. Às vezes, quando não estamos à espera que aconteça, essa explosão acontece.

Então, para dizer isso, para dizer que não. Sendo muito amigo do Mia, temos felizmente muitos pontos de discórdia, o que é ótimo porque podemos conversar e discutir, e temos temas que não estamos de acordo. E um dos nossos desacordos é esse. Não, eu realmente não acredito nas virtudes do esquecimento. Ao contrário, eu penso que o importante é que as pessoas recordem e acho que a

literatura tem também esse papel. Em países como Angola e Moçambique, que são países ainda por cima onde a esmagadora maioria das pessoas não tem a possibilidade de fazer ouvir a sua voz, onde não há mecanismos que permitam a generalidade da população de fazer ouvir a sua voz, acho que o escritor ainda tem esse papel, a literatura ainda deve ser isso, a literatura deve ser um lugar, um espaço, um território de debate, um território de pensamento, um território de ideias... E deve tentar fazer isso. Infelizmente, nos nossos países, a guerra ainda não é tema central. Às vezes é, mas não de forma evidente na literatura. Eu acho que ainda há muito a fazer nesse aspecto. Todos nós precisamos fazer esse esforço conjunto de refletir sobre a violência que foram os anos da guerra.

Mais uma vez, isso provou, agora para ir à questão das fronteiras, tem tudo a ver também com fronteiras, fronteiras que não são necessariamente fronteiras políticas, são muitas vezes fronteiras imaginárias, mais imaginárias ainda que as fronteiras políticas. Para fazer uma guerra, é necessário quase sempre diabolizar o outro. Primeiro, começa por retirar o outro do direto à nacionalidade, no caso da Angola isso fez, no caso de Moçambique imagino que também isso tenha sido feito. Na maior parte das guerras civis, a primeira coisa é tentar duvidar da nacionalidade do outro: “Ele não é tão angolano como nós.”, “Ele não é tão moçambicano como nós.”. E depois chega um momento em que se começa a duvidar da humanidade do outro: “Ele não é verdadeiramente humano.”... A literatura também deve fazer isso, deve mostrar que nós todos somos muito mais iguais uns aos outros do que essas fronteiras nos pretenderam fazer crer.

Eu vou ser muito breve. Pensei em terminar lendo um conto que tem a ver com fronteiras, que tem a ver com isso. Depois teria aberta às vossas questões e poderia tentar aprofundar uma ou outra questão. Então, o conto que eu queria ler é um divertimento, mas vocês vão perceber que tem a ver com isso. Chama-se:

A ÚLTIMA FRONTEIRA

O polícia de fronteiras não compreendeu logo que tinha morrido. Aconteceu durante o sono. Ele sonhava intensamente com qualquer coisa (Camila Pitanga, ovos moles de Aveiro, um veleiro deslizando sobre um mar de esmeralda, pouco importa) quando, de súbito, deu por si numa fila de gente à espera para passar uma fronteira. Supôs sem susto que fosse ainda o mesmo sonho num desdobramento imprevisto. A morte, afinal, é como os sonhos, mas em maior.

Ao polícia de fronteiras pareceu-lhe natural sonhar com fronteiras. Filas de gente. Passaportes. Carimbos. Um sujeito curvo postado numa guarita. Procurou o passaporte. Não o trazia consigo. Isso provocou nele uma certa angústia.

“É apenas um sonho.”, murmurou para com os seus botões. Mau, também não tinha botões. Estava nu, ele e a restante escumalha parada na fila. Reparou a seguir que o sujeito na guarita trazia presas

às costas um enorme par de asas muito brancas. Todo ele, aliás, era de um branco implausível. Um anjo inato, como os das gravuras piedosas da sua velha tia.

“Que porra de sonho!”, pensou, e logo se arrependeu do palavrão, ao ver que o anjo erguia o liso rosto transparente, e o fixava franzindo o sobrolho. Também a escumalha, à sua frente, o olhava num firme rancor, velhos e velhas, e um ou outro jovem com muito mau aspecto.

“Havia de ser eu na guarita”, voltou a pensar: “e estes tipos não se safavam. Repatriava-os a todos.”.

Finalmente chegou a sua vez.

“Os seus sentimentos, por favor...”, requereu o anjo, num olhar distraído, as costas dobradas ao peso das asas.

“Não é sentimentos, imbecil! É do-cu-men-tos...”.

O polícia de fronteiras irritava-se com facilidade. O problema não era dele, como insistia em explicar aos chefes, de cada vez que algum viajante, ofendido, reclamava, o problema era do fígado. Em criança contraíra hepatite por duas vezes e o fígado nunca mais recuperara. Inclusive nos últimos dias vinha passando muito mal. Um cansaço invencível, o branco dos olhos não tão branco assim, como uma camisa encardida, a pele igualmente baça e amarela, a urina espessa. Ah! E aquela irritabilidade que lhe trazia tantos dissabores.

O anjo sacudiu as asas num rápido açoitado, o que nele devia ser um sinal de extremo desagrado.

“Perdão?”.

Disse aquilo no esplendoroso idioma de que os anjos se servem para comunicar com os gentios, mas foi como se o tivesse dito, em inglês, um aristocrata inglês da mais alta estirpe:

“I beg your pardon?!”.

Com mais esplendor, portanto, e ainda mais panache. O polícia de fronteiras estremeceu:

“Desculpe, foi sem intenção. O meu fígado, sabe?, sofro do fígado.”.

“Sofria.”, retorquiu o anjo impassível. “Agora não sofre mais.”.

O polícia de fronteiras voltou a estremecer.

“Mau, mas que porra de sonho. E escusa você de franzir o sobrolho, senhor anjo de guarda, e vocês também, maldita escumalha, não me assusta o vosso horror. Que porra de sonho, sim, que porra de sonho! Quero acordar e sair daqui.”. Fechou os olhos e beliscou-se, com o polegar e o indicador da

mão direita, no braço esquerdo. Quando abriu os olhos o anjo ainda estava diante dele, mas parecia agora mais concreto, mais verosímil, do que alguma vez lhe parecera um polícia de fronteiras em qualquer país.

“E então, posso ver os seus sentimentos?”.

O polícia de fronteiras sentiu uma imensa vontade de chorar. Percebeu, com violenta lucidez, que não acordaria mais e veio-lhe uma saudade funda das longas filas no aeroporto, do cheiro a suor, do medo no rosto dos caipiras, da pancada seca dos carimbos nos passaportes.

“É um bom sistema o vosso.”, disse ao anjo. Não o disse com ironia e nem tampouco para lisonjear o outro. Estava a ser sincero: “É um bom sistema, isto de os passageiros se apresentarem todos nus.”.

“Os seus sentimentos, por favor...”.

O polícia de fronteiras olhou para o anjo em silêncio. Um pouco nervoso. A suar. Não era que estivesse a esconder os seus sentimentos. Era que não sabia onde diabo os colocara. O anjo voltou a franzir o sobrolho. Anotou qualquer coisa num enorme caderno de capa branca.

“O cavalheiro vai ter de aguardar na sala ao lado.”, disse numa voz sem remorsos: “Os restantes podem passar.”.

Queria só dizer isto: evidentemente, o que nos define não são os dados no passaporte. Eu posso dizer que nasci em 1960 em Angola, no planalto central, posso dizer que tenho 1,78 m de altura, mas vocês não ficam a saber mais sobre mim por causa disso. Ficam a saber se vou mostrar os meus sentimentos.

TORTURA E EXÍLIO NA DITADURA MILITAR: “POR QUE OPERÁRIOS ERAM PERSEGUIDOS, INCLUSIVE NOS PRÓPRIOS LOCAIS DE TRABALHO?”

Waldemar Rossi¹

¹ Militante fundador da Pastoral Operária no Brasil e um dos iniciadores do Movimento de Oposição Sindical Metalúrgica de São Paulo. Membro da Comissão de Justiça e Paz.

AS RAZÕES DO GOLPE MILITAR

Não se pode esquecer que o objetivo do golpe foi claramente interromper o desenvolvimento econômico brasileiro de cunho nacionalista, substituindo-o pelo modelo econômico da produção industrial das multinacionais (linguagem da época do golpe), sob a batuta dos Estados Unidos. Assim, “o combate ao caos, à corrupção e ao comunismo” nada mais foi que o *slogan* golpista para confundir as cabeças ingênuas e desavisadas.

A INTERVENÇÃO NOS SINDICATOS

Não foi por menos que a primeira intervenção se deu nos sindicatos combativos da época, muitos sob a direção de militantes do Partido Comunista Brasileiro, ao lado de outros sindicalistas nacionalistas. Era necessário impedir a reação da classe operária ao golpe. Ao mesmo tempo que as cassações aconteceram, deram-se as nomeações dos respectivos interventores, historicamente ligados aos setores sindicais e de inteligência dos Estados Unidos, cujo nome mais conhecido foi o do Joaquinão (Joaquim dos Santos Andrade).

Joaquinão e seus companheiros transformaram os respectivos sindicatos combativos (em 1963, haviam conquistado os 13.º salários para todas as categorias profissionais, uma nova dimensão do “Abono de Natal” que já favorecia algumas categorias profissionais) em sindicatos assistencialistas (ambulatório médico e medicamentos gratuitos vindos dos sindicatos estadunidenses, colônias de férias, cooperativas de consumo) e em sindicatos de mera barganha de salários arroxados pelo governo militar através de “Decretos Lei”.

A LUTA CONTRA O ARROXO

O arroxo foi de tal monta que provocou a reação de sindicatos (muitos haviam sido retomados por trabalhadores),

e estes passaram a chamar um amplo movimento antiarrocho denominado MIA (Movimento Intersindical Anti-arrocho). Esse movimento juntou os sindicatos combativos com as direções pelegas. Seus momentos mais fortes foram o 1º de Maio de 1968, na Praça da Sé (SP), e as greves de Osasco (SP) e Contagem (MG), nos meses de junho/julho do mesmo ano.

O ATO NA SÉ E AS GREVES EM OSASCO E CONTAGEM

Na comemoração do 1º de Maio, na Praça da Sé, houve conflito por contra da presença do então governador “biônico” Roberto de Abreu Sodré, que foi impedido pelos operários de falar e saiu do palanque para não ser agredido. O palanque foi derrubado e queimado pela multidão enfurecida. A greve de Osasco, que teve a gerência da COBRASMA e se reteve na empresa, recebeu repressão de forte esquema militar, incluindo cavalaria. Depois de vários dias de enfrentamento, a fábrica foi desocupada; o sindicato, ocupado pela repressão; os dirigentes e militantes, presos; a direção, cassada novamente; e a intervenção, mais uma vez, nomeada. A Comissão de Fábrica da Cobrasma (a primeira conquistada pelos trabalhadores no sindicalismo brasileiro em 1964) foi extinta definitivamente. Centenas de trabalhadores perderam seus empregos, entraram para as famigeradas “listas negras” e tiveram que procurar trabalho em outras cidades bem distantes. O então presidente do sindicato, José Ibrahim, e o Luizão tiveram que ir para o exílio e lá permanecerem até a Anistia, em 1979. Assim como eles, outros sindicalistas partiram para o exílio.

O AI-5 E OS ASSASSINATOS DE OPERÁRIOS

A decretação do AI-5 veio calar a voz do povo brasileiro e intensificar a repressão. E os trabalhadores, produtores das riquezas do capital, não ficaram isentos. Era preciso impedir a rebeldia dos explorados para que o novo modelo de capitalismo fosse, definitivamente, implantado no país. Nesse contexto, no ano de 1970, os dirigentes sindicais consentidos lograram marcar a celebração do 1º de Maio em local restrito, e isto se deu no campo de futebol da Vila Maria Zélia, próximo à ponte da Vila Maria. Nesse dia, vários operários foram presos pelas forças de segurança, entre eles Olavo Hansen, militante posadista. Foi morto dias depois, após passar por duro e prolongado processo de tortura, comandado pelo facínora Delegado Sérgio Paranhos Fleury, de triste memória. Segundo relato do então Senador Franco Montoro ao Senado, com base no laudo do IML, Olavo foi vítima de injeção de inseticida, que destruiu seus rins.

No final de novembro de 1971, Luiz Hirata, militante da AP (Ação Popular) e militante da Oposição Sindical Metalúrgica de São Paulo, também foi preso e levado para o DOPS. No mês de dezembro, foi encaminhado para o Hospital das Clínicas com pedido de transplante renal, vindo a falecer expelindo, pela boca, partes do seu pulmão.

Em 1976, o operário metalúrgico, Manoel Fiel filho, foi arrancado da empresa onde trabalhava, levado para o DOI-CODI e assassinado em pouco menos de quatro horas de torturas.

Em 1974, dezenas de metalúrgicos de São Paulo e do Rio de Janeiro foram presos, interrogados sob tortura e enquadrados na Lei de Segurança Nacional.

A RETOMADA DO MOVIMENTO GREVISTA E A REPRESSÃO

Durante a greve dos metalúrgicos de São Paulo, na noite e na madrugada dos dias 28 e 29 de outubro de 1979 – greve esta massiva, democraticamente preparada, decidida por mais de 5 mil trabalhadores e pacífica –, a polícia do Estado de São Paulo invadiu o salão Arco-íris, subsede do sindicato em Santo Amaro, e prendeu dezenas de sindicalistas que ali estavam alojados para as tarefas do início da manhã. Não satisfeita, na tarde do mesmo dia, assassinou estupidamente o operário Santo Dias da Silva, membro da Oposição Sindical e da Pastoral Operária de São Paulo. Apesar dessa violência toda, mais de 80% dos metalúrgicos pararam São Paulo, e o assassinato fez o movimento recrudescer, continuando por dez dias.

Meses antes, o presidente do sindicato dos Têxteis, Paulo Tchê, fora preso e torturado durante vários dias.

A OPOSIÇÃO METALÚRGICA DE SÃO PAULO E A DIREÇÃO DO SINDICATO

Para os militares, a Oposição Metalúrgica de São Paulo jamais poderia chegar à direção do maior e mais importante sindicato da América Latina (naqueles anos). Sabiam eles que não estaríamos lá para paparicar milicos e patrões. Se não fôssemos impedidos de chegar à sua direção, pela manipulação do resultado das votações e pela ação da polícia militar, sabiam os militares que o sindicalismo brasileiro caminharia por rumos muito diferentes da prática sindical atual.

A 2^A INTERVENÇÃO NO SINDICATO

No ano de 1978, a Oposição participou novamente das eleições sindicais. O clima era tenso e a insatisfação entre os trabalhadores com as ações da diretoria era grande demais. Em vista da provável vitória oposicionista, foi montado um forte esquema de corrupção e violência, muito bem retratado pelo filme documentário “Braços cruzados, máquinas paradas”. Depois de sério enfrentamento da máquina com a massa de trabalhadores, o scrutador se viu forçado a declarar publicamente: “Lamento pelos meus amigos, mas sou obrigado a declarar nulas as eleições.”. Deveria, então, ser formada uma *Junta governativa* para, dentro de 60 dias, realizar novas eleições. Porém, o então Ministro do Trabalho, Arnaldo Pietro, passando por cima da Justiça do Trabalho e dos direitos dos trabalhadores, deu nova posse ao Joaquinção,

ou seja, o governo militar interveio pela segunda vez no mesmo sindicato. O filme documentário citado conseguiu registrar para a história como a repressão impediu a tomada do sindicato pela via eleitoral, assim como flagrou a brutal repressão sobre o povo presente à massiva assembleia do Movimento Contra o Custo de Vida.

Nos anos 1978-80, várias direções sindicais foram cassadas e seus sindicatos sofreram intervenção. Entre eles, destacam-se o dos Metalúrgicos de São Bernardo, o dos Bancários de São Paulo e Porto Alegre, além de alguns sindicatos de Petroleiros. O objetivo das intervenções era amedrontar os trabalhadores e enfraquecer a ação sindical. Mas os tempos eram outros e as lutas continuaram.

AS PRISÕES DE TRABALHADORES NO RECINTO DAS FÁBRICAS

Casos de polícia buscando trabalhadores nas fábricas foram e estão sendo constatados pelo projeto “Memória da Oposição Metalúrgica de São Paulo” e pelo IIEP. Um dos casos emblemáticos já registrados ocorreu no dia 20 de junho de 1979, quando dois agentes da polícia federal, acompanhados do diretor do sindicato, Orlando Malvezzi, foram às Máquinas Piratininga buscar o companheiro Vito Giannotti e levá-lo a uma delegacia de polícia da região, uma vez que havia vasado informações de uma greve que ocorreria naquela empresa, greve esta que de fato ocorreu enquanto o Vito permanecia detido. Mais emblemática foi a prisão de Manoel Fiel Filho acima citado.

Arleide Alves, operária da Colmeia eleita para a CIPA, convocou seus companheiros para irem à assembleia do sindicato, já que um ônibus aguardava em frente à empresa. Por causa dessa convocação, Arleide foi despedida no ato e intimada a sair da fábrica, intimação esta que ela não acatou alegando ter estabilidade garantida por lei, posto que tinha sido eleita democraticamente pelos companheiros para a CIPA. O que segue foi extraído do depoimento da Arleide, durante o encontro da Zona Sul:

Umás 17 horas, mais ou menos, ele chegou e falou: “Olha, a polícia está aí para pegar você.”. Eu falei: “Vai me prender trabalhando?”. Ele falou: “Você está convidada a sair.”. Eu falei: “Eu não vou sair, eu sou da comissão e não vou.”. “O patrão te mandou embora e você tem que sair agora da fábrica.”. Eu falei: “Eu não vou sair.”. Aí vieram os seguranças da empresa, vieram com uma escolta da polícia militar. Aí eu falei: “Eu não vou sair, vou resistir.”. Eu estava com meu instrumento de trabalho na mão, eu resisti, eu falei: “Eu não vou sair daqui.”. Aí eles me pegaram, cada um pegou de um lado e esse chefe, oportunista, pegou por trás meu cabelo e eu caí. Fui sendo arrastada com o martelo na mão.

Outro caso que merece destaque foi a prisão do metalúrgico Cloves de Castro, levado para o DOPS e de lá transferido para o DOI-CODI, **em viatura da Folha de S. Paulo**, o jornal da “ditabranda”.

AS LISTAS DOS EXCLUÍDOS

Muitos de nossos companheiros e companheiras foram sendo incluídos nas listas que circulavam pelo setor de Recursos Humanos das empresas metalúrgicas da cidade. De forma progressiva, operários identificados pela própria direção sindical como opositoristas e delatados pelos órgãos de inteligência da repressão foram sendo obrigados a procurar trabalho fora de São Paulo, ou ainda a mudar de profissão. Temos casos de companheiros que, apesar de serem profissionais competentes, perderam seus empregos inúmeras vezes, como no meu próprio caso: em 25 anos como metalúrgico, fui demitido 17 vezes, e em nenhuma delas por deficiência profissional.

Dizem que a ditadura acabou e a democracia foi restaurada. Porém, essa democracia contempla apenas os interesses da burguesia, dos exploradores do trabalho alheio, e penaliza os trabalhadores. Para os verdadeiros produtores das riquezas, a democracia ainda está para ser edificada.

TRAUMA E MIGRAÇÃO: OS TRAUMAS PSÍQUICOS DAS CRIANÇAS SOLDADO

BÓIA EFRAIME JÚNIOR¹

Antes do mais, gostaria de agradecer aos organizadores deste evento pelo convite que me foi endereçado para fazer uma apresentação neste Seminário Internacional “Fronteiras em Movimento: deslocamentos e outras dimensões do vivido”. Na minha apresentação, vou falar da minha experiência trabalhando como psicólogo e psicoterapeuta com ex-crianças soldado, numa localidade do sul de Moçambique, situada a cerca de 110 quilômetros da Cidade de Maputo e creio que banhada pelo mesmo rio nas cenas onde decorreram as filmagens do filme de João Ribeiro, “O último voo do Flamingo”. A Ilha Josina Machel é uma ilha fluvial, entre dois braços do Rio Nkomati.

A minha comunicação vai centrar-se na descrição das feridas causadas pela guerra nas ex-crianças soldado, nas suas famílias e nas suas comunidades. O trabalho psicoterapêutico e psicossocial foi realizado entre 1994 e 2002 por uma equipa de psicólogos e psicoterapeutas, da Associação Reconstruindo a Esperança, uma ONG moçambicana, para a qual trabalho.

A guerra deixou marcas profundas no tecido social e moral da sociedade moçambicana, marcas essas que prevalecem até hoje. Recentemente, em junho de 2012, assistimos na região circundante à Ilha Josina Machel a ocorrência de crimes hediondos, como, por exemplo, um caso recente de um pai de 33 anos que matou seu filho de 21 meses, cortou-lhe a cabeça e os órgãos genitais para vender a um traficante por 500 mil meticais, o equivalente a cerca de 18 mil dólares (DETIDO..., 2012). Irei voltar a esse caso mais adiante, quando me referir ao fato de muitas crianças em Moçambique terem sido socializadas num ambiente de violência: elas aprenderam que aquele que disparava primeiro ficava vivo, aquele que roubava comida tinha o que comer. Foram esses valores que essas crianças aprenderam durante a guerra e que agora, em tempos de paz, algumas dessas crianças fazem ainda recurso. Isso coloca um desafio que ultrapassa aquilo que normalmente consideramos ser do domínio da terapia de traumas, quando nos referimos a clientes que tiveram uma vida “normal” em tempos de paz e depois, num momento determinado, sofreram um evento traumático.

¹ Associação Reconstruindo a Esperança, ARES, Universidade Pedagógica de Maputo, Maputo, Moçambique.
E-mail: boia.efraime@ares.org.mz

BACKGROUND: O CONFLITO EM MOÇAMBIQUE E SEU IMPACTO

Moçambique é um país situado no sul da África, com 2.800 quilômetros de costa às margens do Oceano Índico. Até 1975, foi uma colônia portuguesa. Moçambique conquistou sua independência somente depois de dez anos de luta armada entre as forças colonialistas portuguesas e as forças nacionalistas lideradas pela FRELIMO (Frente de Libertação Nacional). O desejo de independência dos moçambicanos foi recebido pelos portugueses com massacres e agressões.

Somando-se à memória histórica de outras irrupções de violência política, portanto, o povo da Ilha Josina Machel tinha experiências de guerra muito recentes no momento em que se deflagrou o conflito entre o governo socialista da FRELIMO, que estava no poder, e as forças contrainsurgentes da RENAMO (Resistência Nacional de Moçambique), logo depois da independência. No entanto, as forças políticas globais específicas atuantes no conflito FRELIMO-RENAMO tornaram-no particularmente brutal e destrutivo. Um dos motivos foi que esse último conflito não uniu os moçambicanos contra um agressor comum estrangeiro, como havia ocorrido nas guerras coloniais. Ao contrário, os conflitos internos, que as políticas socialistas da FRELIMO podem ter engendrado em seu governo, logo após a independência, foram alimentados por segregações regionais e pela política da guerra fria global que almejava promover a desestabilização por todo o sul da África. Temendo a presença de um forte governo negro nacionalista e socialista, simpático às forças antiapartheid, a RENAMO foi inicialmente apoiada pelo governo branco sul-ruandês (até 1980) e, posteriormente, pelo governo racista da África do Sul. A FRELIMO, por outro lado, que havia sido apoiada pelo bloco socialista oriental, sofreu, assim, as repercussões econômicas e políticas de sua escolha de aliança nas relações Este-Oeste.

Embora FRELIMO e RENAMO tenham assinado um acordo de paz em 1992, e organizadas eleições democráticas pluripartidárias em 1994, o conflito cobrou um tributo não só material, como psicológico e espiritual das crianças, de suas famílias e comunidades. As repercussões psíquicas da atuação das forças políticas específicas por trás do conflito foram especialmente sérias, pois a campanha de desestabilização regional tinha como um dos seus objetivos a destruição do tecido da vida social e da estabilidade comunitária (VINES, 1991). O conflito custou quase um milhão de vidas humanas, sendo 45% delas crianças com idade abaixo de 15 anos (UNDP, 1990). Um milhão e meio de moçambicanos teve que buscar refúgio nos países vizinhos: Zâmbia, Zimbábue, Malawi, Tanzânia e África do Sul. Outros 3 milhões tornaram-se internamente “deslocados de guerra”, na medida em que as comunidades rurais foram forçadas a migrar para centros urbanos ou lugares militarmente mais seguros. Foram privadas do acesso à escola 600 mil crianças devido à destruição de 2.655 escolas primárias, 22 secundárias e 36 internatos em áreas rurais (RICHMAN; RATILAL; ALY, 1990). Ao fim do conflito, 2 milhões de minas antipessoal ainda estavam espalhadas pelo país. Em 1988, a UNICEF estimou em quase 250 mil as crianças moçambicanas que sofriam de traumas físicos e psíquicos. Essas crianças tinham sido testemunhas da morte de seus pais e familiares, haviam sido

obrigadas a se deslocar de seus lares em busca de abrigo seguro, e tinham sido submetidas a várias formas de abuso, inclusive rapto e violência sexual. Inúmeras famílias foram dizimadas ou separadas.

As crianças também foram usadas como soldados por todos os lados envolvidos no conflito. De acordo com a UNICEF, em 1988, cerca de 10 mil crianças ainda estavam sendo usadas em combate pelas forças guerrilheiras da RENAMO. Um número desconhecido de crianças foi forçado a integrar-se nas “milícias populares”, forças paramilitares locais dirigidas pela FRELIMO. Muitas crianças foram também usadas como soldados no exército do governo. A análise dos dados reunidos durante os esforços de desmobilização, no fim do conflito, revela que 27% (exatamente 25.498) dos soldados desmobilizados tinham menos de 18 anos na época de seu recrutamento. Destes, 16.553 pertenciam às forças governamentais da FRELIMO e 8.945 à RENAMO (ONUMOZ, 1994).

Atualmente, Moçambique vive um clima de paz que perdura desde a assinatura dos acordos de paz, muito embora a ameaça do recurso à violência militar continue presente nos discursos e, espontaneamente, surjam surtos de confrontação armada, como ocorreu no final do ano passado, quando as forças de intervenção rápida da polícia moçambicana, controlada pela FRELIMO, se envolveram num tiroteio com os desmobilizados de guerra e da guarda presidencial da RENAMO. A RENAMO continua, dez anos após a assinatura dos acordos de paz, a manter uma força armada.

Posteriormente, este ano, os desmobilizados de guerra de ambas as forças ameaçaram fazer recurso à violência para pressionar o governo a pagar-lhes pensões.

Vivemos uma paz, mas uma paz fortemente armada.

Ambos os partidos das forças beligerantes nunca reconheceram que perpetraram durante a guerra a exploração de crianças como soldados. Quando em 1999 o Parlamento moçambicano, composto maioritariamente por deputados desses dois partidos, reintroduziu o serviço militar obrigatório no país, as ex-crianças soldados não foram excluídas desse serviço, pois pura e simplesmente o parlamento omitiu a sua existência.

Permitam-me recuar no tempo para descrever o impacto do conflito armado na Ilha Josina Machel.

IMPACTO DO CONFLITO NA ILHA JOSINA MACHEL

As experiências do povo da Ilha Josina Machel representam um microcosmo do que ocorreu em muitas comunidades ao longo do conflito. Essa ilha tem aproximadamente 12 mil habitantes. As experiências iniciais na região com o conflito RENAMO-FRELIMO começaram em 1984, quando a RENAMO invadiu a área. No decurso do conflito, a Ilha Josina Machel se encontraria situada entre duas das maiores e mais importantes bases militares da RENAMO. Entre 1984 e 1987, a ilha esteve submetida a ataques noturnos de surpresa, nos quais as tropas da RENAMO incendiavam as casas, roubavam os produtos agrícolas e

aterrorizavam a população local. Por volta de 1987, os ataques de surpresa envolviam também raptos da população local, que era levada para as bases; muitos desses adultos e crianças seriam, posteriormente, forçados a combater ou, em caso de mulheres e meninas, seriam abusadas como escravas sexuais e forçadas a produzir comida às tropas da RENAMO.

Como reação a esses ataques, a população local e o exército governamental começaram a colocar minas ao redor dos limites das aldeias. A população local passou a dormir no mato, à noite, longe de seus povoados. Os aldeões retornavam a suas aldeias somente por poucas horas no dia, para cuidar de seus campos. Entre 1987 e 1992, a área esteve sob absoluto controle da RENAMO. As forças da FRELIMO só conseguiam manter o controle sobre a região por algumas horas, durante o dia. À medida que o conflito se prolongava, a FRELIMO passou, também, a realizar ataques de surpresa às aldeias, procurando recrutas potenciais para seu exército, inclusive crianças. No início da década de 1990, no entanto, a maior parte daqueles que não haviam sido raptados ou forçados ao combate ou à escravidão sexual tinha abandonado seus povoados e sido obrigada a fugir para a cidade mais próxima, Xinavane.

Como ocorreu em todo o território de Moçambique, as crianças de Josina Machel foram expostas a uma série de situações que as puseram sob risco de estresse traumático. Somando-se aos medos e tensões por estarem em estado constante de perigo para si próprios e seus familiares, algumas perderam famílias inteiras. Outras, ainda, foram raptadas e postas a serviço das forças militares da FRELIMO ou da RENAMO. As crianças da ilha eram usadas em uma variedade de funções, incluindo as de espião, de carregadores de munição, como soldados em missões de combate, como trabalhadores escravos para a produção de alimento para os soldados e como concubinas sexuais. Meninas formavam a maioria nestes dois últimos casos.

A natureza brutal e destrutiva dessas experiências é mais bem compreendida através do relato feito pelas próprias crianças. Por exemplo, a maior parte das meninas atendidas pela ARES, na Ilha de Josina Machel, tinha sido violentamente separada de suas famílias pelos guerrilheiros da RENAMO. Elas eram levadas para as bases militares e colocadas em uma casa que servia de prisão.

Os soldados vinham durante a noite e nos levavam para suas casas ou para o mato, onde éramos forçadas a dormir com eles. Aquelas que recusavam eram fuziladas no local. Uma menina da aldeia, ela era muito jovem, cerca de 6 ou 7 anos. Um soldado queria dormir com ela e, vendo que sua vagina era pequena, ele a cortou com a baioneta. Isto aconteceu bem diante dos meus olhos. Ele a estuprou e, então, deixou-a sangrar até a morte. Era assim, nós tínhamos que fazer o que eles queriam. (Carlota, 17 anos).

As meninas perdiam o mais importante que elas possuíam, que era a sua humanidade, a possibilidade de fazer opções e tomar decisões sobre o seu corpo, a sua liberdade de movimento, o seu presente e o seu futuro. Elas eram reduzidas a meros objetos, dos quais os soldados podiam fazer uso a seu bel-prazer, podendo inclusive matá-las caso assim o quisessem. As meninas que sobreviveram à guerra foram, em sua maior parte, aquelas escolhidas como “esposas” por seus estupradores. Elas passavam, assim, a ser

apenas estupradas por um único soldado a troco da “proteção” que essa relação oferecia em termos de não serem permanentemente violadas por outros soldados.

As meninas reportam que, no decurso dessas experiências traumáticas, sentiam impotência, perda de qualquer controle, como me referi antes, pânico, medo de morte, choque, dor, luto e nojo.

Como muitos outros meninos forçados ao combate armado pela RENAMO, a iniciação de Jonas começou com ele sendo obrigado a matar seu próprio pai. “Eles colocaram minha família no centro da aldeia e disseram que matariam todos nós, porque meu pai era um professor. Eles puseram uma baioneta em minhas mãos e ordenaram que eu matasse meu pai. Eu não queria e comecei a chorar ...”. E, assim, com nove anos de idade, Jonas matou seu pai. A morte de seu pai já havia sido decidida; se Jonas não o tivesse matado, os soldados o fariam. A questão era se Jonas seria capaz de matar seu próprio pai. “Meu pai me pediu que o matasse, porque, assim, pelo menos eu sobreviveria [...]. Eu gritei e, com meus olhos fechados, enterrei a baioneta no estômago de meu pai. Eu me virei e corri. Um soldado me pegou.”.

Ao fazer Jonas matar seu pai diante de sua família e vizinhos, em sua própria aldeia, os guerrilheiros tentavam destruir todos os laços que ligavam Jonas a seu passado, a sua família, a seus amigos, a sua área de diversão e a seu povoado. Como um guerrilheiro, Jonas não podia fugir, porque fugir implica ter um lugar para aonde ir. Jonas serviu por cinco anos nas forças guerrilheiras. “Eu era um bom soldado, e não tinha medo de nada durante o combate. Tudo que sabia era que a morte me livraria de meus pesadelos. A vida era um pesadelo.”.

Homens e meninos raptados eram “treinados através de um processo brutal de privação, espancamentos, ameaças. Eles eram forçados a quebrar tabus, tais como comer carne humana e matar um membro da família. Este processo tem por objetivo alienar os soldados de seu passado, tornando-os dependentes da RENAMO.” (RICHMAN; RATILAL; ALY, 1990). A exploração sexual de meninas tinha um efeito similar, pois, como as meninas nos diriam mais tarde, elas experimentavam o estupro não só como uma vergonha pessoal, mas como uma marca de vergonha para a família inteira.

Em outros casos, entretanto, as crianças eram forçadas à linha de frente do conflito pelas próprias famílias; essa não era matéria fácil para as crianças negociarem, e o que estaria em risco, caso recusassem, era do mesmo modo coercitivo. Por exemplo, quando Filimone tinha 13 anos, ele foi forçado por seu pai a servir como miliciano. Seu irmão, Cesar, havia sido raptado pelos guerrilheiros. O que Filimone mais prezava era o amor que sentia por seu pai, sua família e seus professores... Mais tarde, ele nos diria que, caso não fizesse o que era esperado dele, corria o risco de perder esse amor e a proteção de seus pais. Mas havia uma dimensão adicional nesse conflito de lealdade que assombrava Filimone:

Durante o combate eu evitava atirar, porque temia que uma de minhas rajadas pudesse matar meu irmão, que também tinha sido forçado a lutar, só que do lado da guerrilha [...]. Até hoje, há lugares aqui na

ilha [de Josina Machel] aonde eu não vou... [...] São lugares onde as pessoas que matamos, ou que foram mortas pela RENAMO estão enterradas.

A experiência prolongada da guerra nessas crianças destruiu a crença na própria integridade suas pessoas. Como Filimone reportou, antes da guerra ele acreditava que nada lhe podia acontecer: “a mim não me acontece algo assim. Isso ficou perdido. Percebi que os homens podem fazer coisas muito más às outras pessoas.”

Para essas crianças, a realidade mostrou-se pior que o mais horrível dos seus pesadelos. A confiança que no fundo os outros seres humanos são bons e merecem confiança ficou seriamente danificada, assim como a crença de que o mundo é um um lugar seguro, com sentido, previsível e ordenado foi também afectada. As crianças experimentaram que nada disso era verdade. O futuro era uma incógnita. Com o amanhecer de cada novo dia, qualquer atrocidade podia acontecer. A probabilidade de perderem a vida, nesse novo dia, passou a acompanhá-los. A crença do mundo como um lugar seguro é substituída pela crença do não futuro, uma estrutura cognitiva e emocional na qual se ancorava a desilusão provocada pelas experiências traumáticas, aliás atrocidades vividas e muitas vezes por eles mesmos cometidas, ligadas a sentimentos de pessimismo, impotência e falta de esperança. Assim, ficam também afectados os componentes centrais e necessários para elaboração das experiências vividas, tais como as representações sobre como a pessoa no futuro pode se proteger e a teoria “ingénua” sobre a “cura” do trauma, ou seja, a capacidade de pensar sobre como se ajudar a sair da situação, como se curar das feridas psíquicas sofridas (FISCHER; RIEDESSER, 1999; EFRAÍME JÚNIOR, 2000; FISCHER, 2000).

O TRABALHO COM EX-CRIANÇAS SOLDADO: A DIFICULDADE DE ADOÇÃO DE UMA ATITUDE DE ABSTINÊNCIA TERAPÊUTICA

A guerra em Moçambique, ocorrida depois da independência, polarizou a sociedade moçambicana. Para os nossos clientes, é difícil acreditar na existência de psicoterapeutas que não tenham estado envolvidos na guerra ou tenham apoiado ou apoiem um ou outro dos beligerantes.

Quando chegamos à localidade onde os clientes vivem, bastava que nos fizéssemos transportar numa viatura do Ministério da Saúde para que os nossos clientes nos considerassem como pertencentes ao governo e, por conseguinte, a um dos partidos, o Partido FRELIMO.

Todos na equipa dos psicoterapeutas haviam de facto vivido o conflito armado, estando nas cidades moçambicanas controladas pela FRELIMO ou fora do país, estudando, mas mesmo assim beneficiando de bolsas de estudo do governo.

No início, todos nós pensávamos que apenas os rebeldes da RENAMO haviam instrumentalizado crianças como soldados. Isso foi parte da propaganda governamental. O nosso trabalho confrontou-nos

com uma outra realidade: a de que ambos os exércitos beligerantes haviam usado crianças.

Na vizinha África do Sul, temos a sorte de ter uma personalidade como Nelson Mandela, que esteve encarcerado vinte e sete anos e que com o fim do “apartheid” podia ser aceite como o pai da nação, sendo nele projectadas as expectativas e os sonhos de uma nova África do Sul, multiracial e democrática.

Em Moçambique, o anterior Chefe de Estado fora o Comandante em Chefe das forças militares governamentais. O actual Chefe de Estado foi durante o conflito Comissário Político das forças armadas governamentais. O chefe do maior Partido da oposição com assento parlamentar foi o Chefe militar da RENAMO durante o conflito.

Até hoje, em Mocambique, não temos um termo para denominar o conflito. Para o actual governo e a FRELIMO, tratou-se de uma guerra de agressão perpetuada pelo regime do “apartheid” contra os sucessos socialistas do seu governo. Para a RENAMO, tratou-se de uma guerra de libertação do país do julgo monopartidário, marxista-leninista da FRELIMO.

Assim, o conflito e as lições a aprender dele, as vítimas que ele causou são hoje omitidas na História Oficial que é leccionada nas escolas. Talvez possamos falar da guerra dos dezessete anos, para que a denominação do conflito não nos remeta a um posicionamento partidário e ao antagonismo ainda existente entre os partidos.

No meu caso pessoal, que havia sido militante da FRELIMO, mesmo que houvesse passado os anos da guerra fora de Mocambique, implicava reconhecer e aceitar a responsabilidade de ter apoiado a FRELIMO e conseqüentemente ser também moralmente responsável pelas atrocidades cometidas às crianças. Esse aceitar da responsabilidade não se podia, porém, transformar numa culpa que impossibilitasse uma atitude de “neutralidade” face aos partidos políticos e que não permitisse a criação de uma aliança terapêutica com os meus clientes. As ex-crianças soldado buscavam um terapeuta que os aceitasse como pessoas reais e não se refugiasse apenas em interpretações referentes ao mundo intrapsíquico delas. Elas buscavam em mim uma testemunha para as atrocidades que elas haviam sofrido e também cometido. A transferência era um processo através do qual elas retomavam ou reconstruíam relações, onde as relações humanas danificadas pelas experiências traumáticas se reconstruíam. Eu tinha que deixar que eles me testassem, que testassem se podiam ter confiança em mim.

Também o uso da língua portuguesa provou ser um outro desafio. Para os nossos clientes, a língua portuguesa é apenas usada na ligação com instituições do aparelho do Estado, uma herança do tempo colonial, em que esse aparelho era o de um sistema opressor. Também usavam a língua para falar com pessoas “brancas”. Mesmo sendo pretos, porque nós vínhamos da cidade e frequentamos universidades nacionais ou estrangeiras, para eles nós éramos pessoas de uma cultura diferente. Apenas quando começamos a usar a língua “changane”, uma língua bantu falada pelos nossos clientes, pudemos estabelecer uma

relação terapêutica com eles. A comunicação começou a fluir melhor, mesmo confrontando-se sempre com a necessidade, não só de usar a língua, mas também os conceitos e significados que ela encerra. Por exemplo, quando perguntei a um cliente qual era o nome dele, ele retorquiu inquirindo se me referia ao nome “português” dele ou ao nome “tradicional”. Isso porque, como ele me explicou, ele tem um nome em português, que usa no contacto com a administração do Estado, com os “brancos” e com pessoas desconhecidas. Contudo, ele também tem um nome “tradicional”, que é só conhecido pelos seus familiares e por pessoas de confiança. Apenas usando este nome, ele se comunica com seus antepassados. Este é também o nome que ele usa nas cerimônias religioso-tradicionais de sua família. “Qualquer pessoa que queira fazer um feitiço contra mim e use o meu nome português, esse feitiço não terá efeito algum.”, explicou Joaquim, de 13 anos de idade. Isso colocava, porém, um dilema para mim. Se no início do trabalho terapêutico pedisse que ele me revelasse o seu nome tradicional e, como é comum, houvesse revesses na terapia, não iria o cliente atribuir a responsabilidade a mim? Conhecendo o seu nome tradicional, eu poderia ajudar-lhe, mas também lhe poderia fazer mal. Usar o nome português, porém, colocava-me na posição do médico branco português.

OS EFEITOS DA EXPOSIÇÃO À VIOLÊNCIA NA ILHA JOSINA MACHEL: COMPREENDENDO AS CARACTERÍSTICAS UNIVERSAIS E CONTEXTUAIS DA PSICOTRAUMATOLOGIA

“O abuso militar não causa danos físicos, também causa feridas no desenvolvimento pessoal daqueles envolvidos.”
(RIEDESSER et al., 1996).

Só as cicatrizes psíquicas, que permaneceram muito tempo após o término da guerra, se igualam às descrições das crianças acerca das privações e do terror que enfrentaram durante o conflito. As pessoas não somente retornaram às aldeias que haviam sido dizimadas materialmente; a guerra também tinha esgarçado e, em alguns casos, rompido muitos laços familiares e sociais que haviam sido o cimento do bem estar comunitário.

O escritor mocambicano Ungulani Ba Ka Khossa, a propósito da perda do espaço identitário das populações, redigiu:

Permitam-me que conte um episódio que para muitos, ao tempo da história, terá parecido ridículo, inusitado, extemporâneo, pois aos olhos do tempo o momento era de reassentamento da população deslocada pela guerra que assolou Moçambique em mais de dez anos. A história passou-se com uma brigada do Alto Comissariado para os Refugiados, algures numa região do sul de Moçambique. A brigada, transportando centenas de camponeses, viu-se, durante mais de catorze horas, completamente

desorientada ao não encontrar o lugar real de reassentamento, porque a população, não atinava com os marcos que identificavam o espaço, como seja a árvore, o cemitério, o bosque.

O espaço de preservação da memória destas populações havia se eclipsado com a guerra. No lugar do bosque, da árvore ou do cemitério familiar, encontraram a natureza no seu estado selvagem, indomesticada. Para os funcionários do Alto Comissariado das Nações Unidas para os Refugiados, na maioria moçambicanos contratados, a história entrou no anedotário local. Para eles, a reivindicação do espaço identitário da população não tinha sentido em presença da terra e da distribuição de panelas, mantas e instrumentos de produção. O importante estava em garantir à população os bens materiais essenciais à retoma da vida. Não lhes importava os referentes perdidos, os esteios à perenidade da memória. Este desencontro, desconhecimento, distanciamento e, o mais angustiante, desprezo para com a realidade identitária de parte considerável do tecido social do país, patente nos funcionários, estendia-se, a diferentes amplitudes, a toda a classe administrativa do país e, mais grave ainda, ao poder político que se apressava a dar substância à separação e interdependência de poderes consagrados na nova constituição que proclamava os direitos, garantias e liberdades individuais. (BA KA KHOSSA, 2011).

Poucas famílias retornaram intactas: maridos, pais, mães, filhas e filhos tinham sido perdidos no conflito. Além do mais, em muitos casos, esses entes queridos tinham sido mortos por outros membros da comunidade. Irmãos retornaram a suas famílias somente para descobrir que haviam sido compelidos a lutar para as forças opostas. Professores se defrontavam com alunos, os quais, poucos meses antes, eles haviam testemunhado espancando a cacetadas membros da família. Jovens mulheres, repetidamente submetidas a abusos sexuais nas bases militares, agora tinham que encarar suas famílias, e a vergonha e a incerteza se elas seriam, algum dia, pretendidas como esposas, ou mesmo, se elas próprias poderiam vir, jamais, a considerar desejável o casamento. As crianças que haviam sido raptadas retornaram ao lar para seus pais e famílias, mas ainda se perguntavam como seus pais podiam ter falhado em protegê-las. Em sua recusa inicial em discutir a guerra conosco ou com seus filhos, nós logo descobrimos que os pais se perguntavam e torturavam sobre a mesma questão.

A violência militar e, particularmente, as atrocidades cometidas durante a guerra danificaram profundamente a vida espiritual das crianças e dos jovens de Josina Machel. Ainda em nossas tentativas iniciais de provê-los com aconselhamentos e apoio, percebemos que nossas ferramentas de diagnóstico e abordagens terapêuticas tinham apenas valor limitado. A psicotraumatologia convencional tende a ter como foco a experiência individual. Mesmo quando de fato tratamos da natureza do trauma coletivo, tendemos a abordar este último como se fosse meramente o que emerge da soma total das respostas individuais a eventos traumáticos. Nós aprendemos, no entanto, que o trauma se tinha insinuado na própria estrutura da vida comunitária; mas nós só poderíamos alcançar o âmago desta dinâmica compreendendo o “mundo de significado” ou a cosmologia comunitária (AVRUCH et al., 1991). Essa cosmologia sublinhava a compreensão das pessoas do que significava estar saudável ou doente, e nossa primeira lição foi de que a doença não é universalmente concebida como um fenômeno individual.

No caso de Josina Machel, o estado de saúde ou de doença de um indivíduo estava profundamente ligado a suas relações com a comunidade. Isso, por sua vez, reforçava a importância de compreender o sentido local de personalidade, isto é, onde o sentido de “eu” terminava e de “nós” começava em nossos pacientes (SCHWEDER; BOURNE, 1984), em suas famílias e suas comunidades em geral; como a guerra tinha afetado a rede de relações apoiadas por esse sentido de personalidade; e como isso, por sua vez, influenciou e foi influenciado pelas construções locais de mecanismos para lidar com experiências de trauma individuais e coletivas.

Somando-se ao fato de obrigar-nos a repensar o aspecto psicológico versus social que afeta a psicotraumatologia, e como essas dinâmicas podiam afetar o grau em que a intervenção para qualquer criança em particular poderia ser melhor dirigida aos níveis individual, familiar ou comunitário, nós percebemos que tínhamos que repensar o elo entre o bem estar material, psicológico e social. O acesso a bens materiais desejáveis afetavam o nível de bem estar material. Mas bens materiais também tinham significação simbólica; eles representavam (para os indivíduos e a comunidade em geral) o grau em que as pessoas podiam preencher seus papéis dentro da comunidade (como “boas” e saudáveis crianças, pais e professores, como terapeutas com remédios potentes). Assim, afetavam as percepções das pessoas do grau de segurança de seus laços com outros membros relevantes dentro de suas famílias e da comunidade como um todo.

Como elaboramos mais amplamente a seguir, percebemos que as características específicas contextuais da exposição prolongada à violência e, subsequentemente, a intervenção psicoterapêutica se situam primordialmente no ponto onde as experiências individuais e coletivas se encontram. Isto é, enquanto a psicotraumatologia há muito reconheceu a importância da reintegração social para a elaboração e integração das experiências traumáticas, a dimensão cultural nos ajuda a compreender como as relações sociais podem influenciar e ser influenciadas pela maneira subjetiva na qual os indivíduos e as comunidades percebem, explicam, elaboram e tentam integrar suas experiências de trauma.

Assim, nós começamos a compreender que os distúrbios que nós, psicólogos, associávamos à psicopatologia, embora importantes, não nos proviam o quadro completo necessário para a elaboração das intervenções psicoterapêuticas. O fato de que muitos sintomas eram sintomas “clássicos”, há muito ligados ao estresse traumático, não nos ajudava a compreender a sua origem ou o seu significado para nossos pacientes. Por exemplo, nós nos vimos perguntando em que grau os sintomas relatados por nossos pacientes eram causados por rupturas em seus mundos psicológico, social e/ou material. Acreditavam nossos pacientes que seus distúrbios se originavam neles próprios, ou em suas relações com suas famílias, ou com a comunidade? Somando-se a isso, enquanto alguns distúrbios observados podiam ser classificados em síndromes relacionadas a estresse traumático, outros distúrbios comumente trazidos à nossa atenção pelos clientes ou por suas famílias não eram classificados tão facilmente. Do mesmo modo, os distúrbios “padrão” que observávamos nem sempre eram os sintomas mais perturbadores para os próprios clientes

ou para a comunidade em geral. Os pacientes, as suas famílias e a comunidade mais ampla também traziam à relação terapêutica o seu entendimento do que tornava certos indivíduos na comunidade “doentes”, e esses critérios diagnósticos nem sempre eram os mesmos que os nossos. Igualmente importante, nossa cosmologia ocidental como psicólogos, inicialmente, obscureceu os critérios pelos quais as pessoas de Josina Machel se definiam como estando bem ou saudáveis.

A fim de aprofundar nossa compreensão das dinâmicas sociais e culturais mais amplas em jogo na psicotraumatologia do povo de Josina Machel e, subsequentemente, elaborar intervenções mais efetivas, começamos a pensar sobre o paciente traumatizado dentro do contexto (nesse caso, as crianças e os jovens de Josina Machel), entendendo suas experiências de trauma tanto em relação a características individuais, como na relação da criança com sua família e comunidade. Também buscávamos as causas, as consequências e as soluções de longo prazo para os distúrbios das crianças e dos jovens, nos domínios psicológico, social e material. Ao longo de nossas discussões de casos de pacientes individuais com terapeutas tradicionais e de encontros com famílias e líderes comunitários, comparávamos e contrastávamos perspectivas psicológicas convencionais sobre o trauma com o conhecimento local, com o objetivo de alcançar alguma compreensão das características contextuais específicas e das características universais do trauma na Ilha Josina Machel. Vimos utilizando o conhecimento obtido nessa experiência em curso para elaborar o que acreditamos serem estratégias mais efetivas de intervenção culturalmente mediadas. O que segue é um panorama do que aprendemos sobre trauma e terapia a partir dessas experiências. Embora tenhamos examinado a psicotraumatologia de crianças e de suas famílias em relação aos domínios psicológico, social e material, no presente trabalho, nós teremos como foco principal os domínios psicológico e social.

A RESPOSTA INDIVIDUAL DA CRIANÇA À EXPOSIÇÃO À VIOLÊNCIA: CONSEQUÊNCIAS PSICOLÓGICAS E SOCIAIS

No nível individual, nós classificamos os distúrbios prevalentes entre nossos jovens pacientes de Josina Machel em cinco categorias: socialização, personalidade, capacidades cognitivas, respostas psicossomáticas e relacionadas com o corpo, e respostas contextuais específicas. As quatro primeiras categorias abrangem sintomas que são familiares para os psicólogos que trabalham com crianças traumatizadas. A nossa última categoria abrange aqueles sintomas que estão frequentemente presentes, mas que não podem ser organizados em uma síndrome com os instrumentos diagnósticos ocidentais existentes.

SOCIALIZAÇÃO

As crianças e os jovens de Josina Machel revelavam distúrbios no processo de socialização, particularmente na internalização de valores, normas sociais e ética. Punamäki (1992) refere-se à dificuldade

de ensinar às crianças a respeitar a vida humana, isto é, “não matar”, em um mundo onde a guerra determina exatamente o oposto. A guerra provocou uma ruptura na socialização pró-social de várias maneiras. As guerras moldam respostas violentas sempre que as crianças testemunham barbaridades, ou são forçadas a cometê-las como perpetradores. Além de aumentar a exposição das crianças ao comportamento violento, as guerras também minam a legitimidade dos pais e dos líderes da comunidade para socializar as crianças em soluções pacíficas, quando os tornam incapazes de educá-las de acordo com os valores da comunidade.

Pessoas entrevistadas na Ilha Josina Machel, por exemplo, falavam sobre casos de delinquência juvenil, de desrespeito aos pais e a outros adultos por algumas crianças e jovens que foram soldados.

Referi-me no início ao caso de um pai de 33 anos que matou seu filho de 21 meses, cortou-lhe a cabeça e os órgãos genitais para vender a um traficante por 500 mil meticais, o equivalente a cerca de 18 mil dólares (DETIDO..., 2012).

Podia também me referir ao caso de Leonardo, um jovem de 15 anos. Ele nasceu numa base militar. No fim do conflito armado, acompanhou a sua namorada, Joana, a uma visita à casa dos pais dela. Eles se haviam conhecido numa base militar. Após duas semanas de permanência nessa casa, Joana, porque a guerra havia terminado, indagou a Leonardo se não poderiam ficar por lá e não retornar à base militar, de modo a aguardar lá a desmobilização.

No dia seguinte, quando regressavam da machamba, Leonardo desferiu um golpe com uma enxada na cabeça da namorada, e esta viria a morrer horas depois vítima daquele golpe. Leonardo fugiu, mas foi apanhado pelos aldeões. Quando conversei com Leonardo, ele explicou que a questão colocada por sua namorada, o aventar a possibilidade de não obedecer a uma ordem do comandante que os autorizara a ficar apenas duas semanas fora da base, implicava que ela se havia passado para o inimigo. Na guerra, ele aprendera que não se deixa um inimigo vivo, devido ao “risco de o inimigo o atacar pelas costas”. Leonardo sentia-se traído e abandonado pela sua namorada. Quando o questionei sobre a possibilidade de ele a tentar seduzir para que ela voltasse com ele para base, sem ter de matá-la, Leonardo explicou que não sabia o que significava seduzir, que ele nunca havia aprendido a seduzir alguém.

Como ensinar a Leonardo a seduzir o seu objeto de amor? Como ensinar a Leonardo que era possível usar amor, oferecer flores e não matar? Como ensinar a Leonardo a aceitar a ambivalência que é parte das relações humanas?

Leonardo era criança soldado. O pai que matou o seu filho provavelmente também o foi. Ambos foram socializados no ambiente de extrema violência que caracterizou a guerra naquela parte do país. A expectativa seria de encontrarmos um pai que ama seu filho, que projecta nessa criança todas as suas fantasias de futuro, de perpetuação de si mesmo, da sua família e dos seus sonhos por realizar. Infelizmente, em vez disso, o fato reporta a fria realidade de uma relação pai/filho “não suficientemente boa” para

parafrasear Winnicott.

Provavelmente, o pai repetia a sua experiência, como bebê e criança, de não ter tido uma boa relação com seus pais, de ter crescido junto a uma mãe que provavelmente devido à guerra não tenha podido criar um ambiente propício para ele desenvolver o seu potencial, o seu crescimento e o seu amadurecimento, como seria normal numa situação de paz.

Leonardo, como criança, não aprendeu o jogo da sedução, a ambivalência nas relações pessoais e a ambivalência também em relação as suas representações internas. A criança aprende esse jogo na família, observando as relações amorosas de seus pais. Leonardo aprendeu na guerra que os homens ameaçam de morte as mulheres que eles querem. Caso elas não os aceitem como parceiros sexuais, caso elas não aceitem as suas ordens, elas são simplesmente mortas por eles.

PERSONALIDADE

Na área do desenvolvimento da personalidade, nós notamos os seguintes distúrbios: falta de confiança nos adultos e neles próprios; falta de perspectiva e/ou perspectiva pessimista para o futuro; isolamento; depressão; resignação; altos níveis de agressão; apatia ou falta de entusiasmo; introversão; várias fobias; falta de mecanismos adequados para solucionar problemas; e uma capacidade limitada para aceitar frustrações.

CAPACIDADES COGNITIVAS

Nós também observamos distúrbios em capacidades secundárias de inteligência, tais como concentração, memória e flexibilidade intelectual. Esses distúrbios, que estão associados com a elaboração psicotraumática, tal como “flashbacks”, afetavam o desenvolvimento normal da inteligência nas crianças e nos jovens que diagnosticamos.

RESPOSTAS PSICOSSOMÁTICAS

As crianças e os jovens de Josina Machel queixavam-se, com frequência, de sofrer dos seguintes distúrbios psicossomáticos: cansaço constante, tonteira, perturbações do sono, dor de cabeça frequente, dor no estômago. Em alguns pacientes, o seu sentido de precariedade geral da vida estendia-se às visões de seus corpos, que alguns começavam a achar repulsivos. Em vez de instrumento que os protege e com o qual se identificam, esses pacientes experimentavam seus corpos como nada mais que ossos, carne e líquido que podem ser facilmente despedaçados por uma bala ou um machado.

Um sentimento de repulsa por seus próprios corpos era particularmente prevalente entre as meninas que foram abusadas sexualmente. A repulsa dessas meninas por seus corpos parecia espelhar

sua estigmatização social. Elas são forçadas a esconder suas experiências traumáticas, porque sentem, simultaneamente, culpa e sensação de desonra. Quando seus abusos sexuais se tornam conhecidos publicamente, esse sentimento de desonra é usado contra elas e passam a ser referidas como prostitutas por outros membros da comunidade. Uma das consequências dessa estigmatização social é o medo que essas meninas e suas famílias têm das repercussões que as suas experiências de violência sexual terão sobre o *lobolo*², pois há o receio de que um pretendente potencial e sua família venham a estar menos desejosos de pagar o *lobolo*, ou inclinados a pagar significativamente menos.

RESPOSTAS CONTEXTUAIS ESPECÍFICAS

Nós incluímos nesta categoria todos os sintomas não interpretáveis com o uso dos instrumentos clássicos de psicodiagnose. Isoladamente, não é possível agrupar esses sintomas em síndromes; isso torna difícil estabelecer a relação entre eles e, também, o seu significado. Não obstante, as crianças e os jovens com quem trabalhávamos revelavam certos comportamentos que são considerados anormais pelas pessoas que os cercam. Porquanto essas características não são, no momento, clinicamente diagnosticáveis, sua prevalência sugeriu-nos que esses sintomas possam, talvez, representar aspectos da elaboração psíquica de conflitos típicos dentro das tradições culturais moçambicanas.

A maioria desses sintomas tinha a ver com estar fora de harmonia com os laços espirituais que, em Josina Machel, unem o vivo e o morto. Por exemplo, as crianças relatavam estarem sendo assombradas por espíritos em pesadelos, ou relatavam uma inabilidade para fazer contato com os espíritos de seus ancestrais. Para eles, isso era um sinal de terem perdido a graça de seus ancestrais e, por extensão, de suas famílias e comunidade.

Somando-se a esses distúrbios individuais, as crianças também enfrentavam muitos problemas sociais, os mais prevalentes relacionados com a quantidade incomum de tempo que as crianças passavam, em seus dias, com poucas atividades organizadas e planejadas. Na maioria dos casos, isso é devido à falta de infraestrutura social e/ou à inadequada aptidão que existe para responder às necessidades diárias das crianças. Por exemplo, uma das mais sérias limitações sociais é a falta de escolas e centros de treinamento profissional. Embora existam escolas em Josina Machel, muitas crianças que foram deslocadas pela guerra, e que não tiveram acesso à escola por vários anos, não podem frequentar essas escolas quando retornam, porque não estão mais em idade escolar. Algumas crianças têm agora entre 10 e 12 anos e nunca frequentaram qualquer escola; elas deveriam, portanto, inscrever-se na primeira série. Isso, no entanto, defronta as crianças com muitos desafios e estigmas sociais, já que sua falta de escolarização as marginaliza de seus grupos de pares. Essa situação tendia a promover o desenvolvimento de comportamentos

² *Lobolo* é o pagamento simbólico feito à família da noiva pela família do noivo. Esse pagamento é feito como uma oferenda aos ancestrais da noiva, como forma de introduzir o noivo à família ancestral da noiva e, também, de pedir a sua bênção, já que agora a noiva se torna parte da família do noivo.

antissociais. Em outros casos, entretanto, a guerra criou muitos lares nos quais as crianças foram forçadas a assumir, prematuramente, funções de adulto. Por exemplo, há várias crianças de 12 anos que perderam seus pais e que agora são obrigadas a assumir a função de chefes de família, cuidando de seus irmãos mais novos e, algumas vezes mesmo, cuidando de suas avós.

EFEITOS PSICOLÓGICOS E SOCIAIS DA EXPOSIÇÃO À VIOLÊNCIA SOBRE O SISTEMA FAMILIAR

Enquanto presente na família, a criança aprende a considerar a autoridade como algo necessário e adequado. Todavia, durante a guerra, muitas das crianças de Josina Machel experimentaram as arbitrariedades do uso da autoridade e da força. Muitas não puderam se voltar para os seus pais para obter proteção ou para satisfazer suas necessidades afetivas. A crença diminuída em importantes elos afetou, em alguns casos, o desenvolvimento da autoestima e de formas adequadas de comportamento (conforme definidas pelas normas da comunidade) nas crianças. Conseqüentemente, vínculos familiares foram destruídos ou seriamente enfraquecidos.

Os familiares também sentem culpa por sua incapacidade de proteger suas crianças, e isso, frequentemente, os leva a criar tabus em torno de discussões sobre as experiências de suas crianças nos tempos de guerra e, assim, contribui para a repressão de memórias dolorosas. Isso contribui, nessas crianças, para o sentimento de abandono e para a perda de respeito pela autoridade e, muitas vezes, se manifesta em conflitos familiares relacionados à autoridade.

Tensões entre crianças e seus pais também eram exacerbadas por perturbações nas relações conjugais. Frequentemente, no casal, um olhava para o outro tentando preencher suas próprias necessidades psíquicas. Todavia, como muitas vezes estavam ambos sobrecarregados por seus próprios traumas pessoais, isso, comumente, levava ao conflito no subsistema conjugal.

EFEITOS PSICOLÓGICOS E SOCIAIS DA EXPOSIÇÃO À VIOLÊNCIA SOBRE A COMUNIDADE

Na medida em que o conflito armado havia lançado vizinho contra vizinho, os vínculos sociais dentro da comunidade tinham sido enfraquecidos. A privação material, que sucedeu o final da guerra, teve um impacto semelhante. Pela primeira vez na memória da comunidade, as produções pecuárias e agrícolas estavam sendo roubadas. O sentimento de não poder confiar no vizinho, somado à necessidade de encontrar formas de reconciliar as atrocidades cometidas por alguns deles durante a guerra, foi vivido com uma grande dose de tristeza e dor.

Mesmo assim, foi em direção à comunidade que encontramos os maiores esforços de recuperação. Isso não foi, apenas, porque o povo de Josina Machel valorizava a harmonia. Uma vez que a maioria das doenças era vista como a causa e o resultado de um desequilíbrio (quer dizer, de fracos vínculos sociais) na comunidade, a maioria dos esforços direcionados a lidar com os distúrbios individuais era, também, direcionado à comunidade.

E a comunidade mostrou-se rica em recursos para lidar com os traumas de guerra. O conflito armado recente não havia sido o primeiro na história das comunidades envolvidas no projeto. Elas já tinham normas e crenças sobre estratégias positivas para sobrevivência, mudança e recuperação, como a extensão de apoio mútuo, o envolvimento em cerimônias terapêuticas, através das várias instituições religiosas e espirituais locais, o conhecimento local sobre cuidados com a saúde, assim como os comportamentos para procurar ajuda (por exemplo, procurar a ajuda do chefe de família, do chefe da aldeia, de profissionais de saúde locais, de terapeutas tradicionais locais e de ONGs).

Um dos mais importantes recursos terapêuticos locais é o curandeiro (xamã ou terapeuta tradicional). Nas culturas das populações do sul de Moçambique, curandeiros são os agentes da cura, tanto para os distúrbios psíquicos, quanto para os físicos. Algumas congregações religiosas, com grande influência na medicina tradicional, também realizam cerimônias terapêuticas. Durante a guerra, curandeiros e líderes religiosos realizavam cerimônias para a proteção de seus clientes. Por exemplo, o bispo Tovela relembra que,

Quando alguém era levado para a base, sua família vinha me ver. Eles traziam as roupas da pessoa e eu, então, realizava uma cerimônia com velas e pombos, para que a pessoa, onde quer que ela estivesse, estivesse protegida e fosse capaz de escapar sem que os captores percebessem.

Terapias tradicionais também se desenvolveram para lidar com traumas. Na Ilha Josina Machel, por exemplo, existem inúmeras práticas desenvolvidas para levar o indivíduo a superar a experiência traumática, tal como colocar o problema e as memórias de guerra em uma garrafa e jogá-la no rio. O rio, então, leva com ele todos esses problemas. O mesmo pode ser feito jogando a garrafa com os problemas em uma encruzilhada e se afastando do local sem olhar para trás.

Todavia, em sua maioria, os rituais são especificamente desenvolvidos para promover a reintegração social. Por exemplo, no final da guerra, algumas famílias realizaram a cerimônia conhecida como ku Phaha, que consiste em um membro da família, que herda o poder de se comunicar com os espíritos que a protegem, estabelecer comunicação com esses espíritos. A cerimônia é conduzida na presença de familiares que desejam se beneficiar dela e de outros que só querem testemunhar o fato. Nessa cerimônia, eles devem sempre ter uma infusão tradicional e rapé. O membro da família que fala com os espíritos toma um gole da infusão e cospe no chão, debaixo da árvore normalmente usada pela família como altar para seus ancestrais, e explica a eles (ancestrais) a razão para a cerimônia (ERRANTE, 1999).

Por exemplo, eles podem informar aos espíritos ancestrais sobre o retorno dos seus entes queridos e pedir que ele ou ela seja perdoado e seja capaz de pedir perdão a outros por qualquer mal cometido durante a guerra. Dessa maneira, a pessoa que retorna à comunidade seria purificada de todo o mal (...).

Outras famílias vão ao *curandeiro* para um ritual chamado *Ku femba*, no qual o *curandeiro*, atuando como um médium, estabelece contato com espíritos maus. Esses espíritos são normalmente responsáveis pelas perturbações na família. E, assim, muitos dos nossos pacientes acometidos de distúrbios, que se consultaram com *curandeiros*, submeteram-se ao *Ku femba*.

Técnicas terapêuticas tradicionais tentam libertar a personalidade daquilo que tem seu desenvolvimento bloqueado, através de um método similar ao método catártico da psicanálise. Seu foco na reintegração da criança à comunidade é especialmente eficaz para reconstruir vínculos sociais rompidos e diminuir a tendência dos membros da comunidade a se envolverem em um processo de vergonha estigmatizada (ERRANTE, 1999). Todavia, como em qualquer modelo de intervenção, essas terapias também mostraram ter suas limitações no que diz respeito à elaboração do trauma. Como talvez fique evidente a partir de alguns rituais descritos acima, os terapeutas tradicionais tendem a ver a cura como um ato (isto é, a experiência do ritual) e não como um processo. Depois da cura, o paciente deve estar curado; se o distúrbio persistir, então os terapeutas tradicionais tendem a procurar outras causas.

No nível psíquico, portanto, esses rituais tendem a fortalecer a intrusão psíquica, uma vez que, depois do ritual, a criança perde a sua identidade de ex-soldado e é transformada de volta na criança que era antes da experiência traumática. Mas o processo de reconstituição psíquica pode levar anos, e nem todas as crianças encontram alívio de seus sintomas simplesmente por se submeterem a esses rituais. A capacidade de dar significado ao evento traumático é difícil de alcançar, em toda a sua dimensão, pelo ritual de purificação. Além disso, as reações psíquicas de defesa da criança e do adolescente são tipicamente individuais. Os rituais de purificação, todavia, representam uma resposta defensiva coletiva; isso torna difícil o processo de elaboração individual.

Um outro problema no processo de elaboração do trauma psíquico é o fato de que, enquanto há vítimas, nem sempre há perpetrador para a criança ou o adulto traumatizado confrontar, ou mesmo para dar legitimidade à sua vitimização. Na maioria dos casos, não há possibilidade de encontrar o culpado pela vitimização, porque os perpetradores – os líderes políticos e militares de FRELIMO e RENAMO – ainda estão no poder e, portanto, na crença da maioria, permanecem capazes de retaliar se acusados.

O medo das crianças e dos adultos de retaliação e de revitimização é exacerbado pela fragilidade do real processo de paz e pela polarização política entre os dois ex-beligerantes. A falta de atenção dada pelo governo e pela RENAMO, atualmente o maior partido na oposição parlamentar, à reabilitação social, material e afetiva das vítimas de guerra diminuiu ainda mais a sua crença no processo de paz e em seu futuro. Para os que foram crianças soldados, a situação é particularmente grave, pois eles foram

praticamente esquecidos no processo de desmobilização e no pagamento de subsídios dados aos soldados desmobilizados.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AVRUCH, K.; BLACK, P.; SCIMECCA, J. (Ed.). *Conflict resolution: cross-cultural perspectives*. New York: Greenwood Press, 1991.

BA KA KHOSSA, U. Memórias perdidas, identidades sem cidadania. In: COLÓQUIO INTERNACIONAL PORTUGAL ENTRE DESASSOSSEGOS E DESAFIOS, 2011, Coimbra. *Anais...* Coimbra: Centro de Estudos Sociais, Universidade de Coimbra, 2011. Disponível em:

<<http://gm54.wordpress.com/2011/04/06/memorias-perdidas-identidades-sem-cidadania/>>. Acesso em: 1 ago. 2012.

BRUNER, J. *The culture of education*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996.

COLE, M. *Cultural psychology*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996.

DAWES, A.; HONWANA, A. Children, culture and mental health: interventions in conditions of war. In: EFRAIME JÚNIOR, B. et al. (Ed.). *Children, war and persecution: rebuilding hope*. Maputo: Rebuilding Hope, 1996. p. 74-82.

DETIDO criminoso que decepeu órgão do filho para vender. Notícias Moçambique, Maputo, 27 jun. 2012. Disponível em: <<http://noticiasmocambique.blogs.sapo.mz/2012/06/?page=2>>. Acesso em: 1 ago. 2012.

DI GEROLAMO, G. International perspectives on the treatment and prevention of posttraumatic stress disorder. In: WILSON, J. P.; RAPHAEL, B. (Eds.). *International handbook of traumatic stress syndromes*. New York: Plenum Press, 1993. p. 935-946.

DI NICOLA, V. Ethnocultural aspects of PTSD and related disorders among children and adolescents. In: MARSELLA, A. J. et al. (Ed.). *Ethnocultural aspects of posttraumatic stress disorder*. Washington, D.C.: American Psychological Association, 1996. p. 389-414.

EFRAIME, B. Kindersoldaten. In: WOGGE, E. V.; INSTITUT FÜR SOZIALE ARBEIT, E. V. (Hg.). *Handbuch*

der sozialen Arbeit mit Kinderflüchtlingen. Münster: Votum, 1999.

ERRANTE, A. Peace work as grief work in Mozambique and South Africa: post-conflict communities as a context for child and youth socialization. *Peace and Conflict: Journal of Peace Psychology*, Washington, D.C., v. 5, n. 3, p. 261-279, Sept. 1999.

FISCHER, G. Mehrdimensionale psychodynamische traumatherapie MPTT: manual zur behandlung psychotraumatischer störungen. Heidelberg: Asanger Verlag, 2000.

_____; RIEDESSER, P. *Lehrbuch der Psychotraumatologie*. 3. Aufl. München: Ernst Reinhardt, GmbH & Co KG, 1999.

HONWANA, A. M. Healing for peace: traditional healers and post-war reconstruction in Southern Mozambique. *Peace and Conflict: Journal of Peace Psychology*, Washington, D.C., v. 3, n. 3, p. 293-305, Sept. 1997.

LEVINE, J. B. The role of culture in the representation of conflict in dreams. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, Thousand Oaks, v. 22, n. 4, p. 472-490, Dec. 1991.

PUNAMÄKI, R. L. Factors affecting the mental health of Palestinian children exposed to political violence. *International Journal of Mental Health*, Armonk, v. 18, n. 2, p. 63-79, summer 1989.

RICHMAN, N.; RATILAL, A.; ALY, A. *The effects of war on teachers in Mozambique: preliminary findings*. Maputo: Ministry of Education, 1990. Mimeographed.

RIEDESSER, P.; WALTER, J. et al. (1996). Children and adolescents: development, trauma and recovery. In: EFRAIME JÚNIOR, B. et al. (Ed.). *Children, war and persecution: rebuilding hope*. Maputo: Rebuilding Hope, 1996. p. 13-18.

SCHWEDER, R. A.; LEVINE, R. A. (Ed.). *Culture theory: essays on mind, self and emotion*. New York: Cambridge, MA, 1984. p. 158-199.

_____; BOURNE, E. J. Does the concept of the person vary cross-culturally? In: _____. LEVINE, R. A. (Ed.). *Culture theory: essays on mind, self and emotion*. New York: Cambridge, MA, 1984.

UNICEF. *Children on the front line: the impact of apartheid, destabilization, and warfare on children in Southern Africa*. Switzerland: UNICEF, 1989.

VINES, A. *RENAMO: from terrorism to democracy in Mozambique?* York: Center for Southern African Studies, University of York, 1991.

W. H. O. *The ICD-10 classification of mental and behavioural disorders: clinical descriptions and diagnostic guidelines*. Geneva: W. H. O., 1992. Experiências do feminino na África do Sul pós-apartheid: ambivalências, ressentimentos e (re)negociações

TRAUMAS DECORRENTES DOS DESLOCAMENTOS

FORÇADOS

CATERINA KOLTAI¹

O tema que nos reúne aqui não só é atual e importante, como chama a atenção para o fato de que vivemos num mundo globalizado cada vez mais povoado por deslocados, desenraizados e refugiados, como se os humanos estivessem se tornando mais nômades que os pássaros, no qual apesar disso ou justamente por causa disso os humanos que nele vivem parecem sofrer cada vez mais de uma doença da identidade, que se manifesta através das dificuldades que têm em reconhecer a existência de um outro ao mesmo tempo diferente e semelhante. Tentarei me debruçar sobre essa questão, enquanto analista, perguntando-me como podemos escutar os sofrimentos psíquicos causados por esses deslocamentos forçados, sem cairmos na ideologia da vitimização tão em voga em nossos dias, e que de certo modo nos leva a banalizar o próprio conceito de trauma, uma vez que me parece haver em nossa contemporaneidade uma tendência excessiva em atribuir tudo aquilo que acontece ao sujeito e o faz sofrer a um trauma, visto que a ideologia da vitimização está sempre à procura de uma prova material apta a estabelecer a realidade material do prejuízo, escamoteando a realidade psíquica sempre singular e imprevisível.

O significativo trauma esteve presente desde os primórdios da teoria freudiana, momento em que remetia principalmente ao traumatismo sexual e seus ecos neuróticos posteriores, mas me referirei a ele, aqui, no sentido que esse conceito foi adquirindo para Freud a partir de *Além do princípio do prazer* (1920), livro escrito no pós-Primeira Guerra Mundial, no qual introduziu a pulsão de morte, após ter se deparado com a sobrevivência no psiquismo de um sofrimento insuportável, fisicamente insistente e sempre revisitado por aqueles que nela lutaram. Se me permito fazer essa opção é porque entendo que, a partir desse momento, o trauma passou a ser um trauma na cultura, levando Freud a teorizar as neuroses traumáticas, que remetem àquilo que poderíamos chamar de uma irrupção do real que se refere principalmente, ainda que não exclusivamente, aos efeitos da guerra, da violência, da tortura, dos traumas coletivos e das tentativas de

¹ Professora aposentada da Faculdade de Ciências Sociais, da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP).

desumanização em geral. Parece-me que os efeitos da irrupção do real nesses casos diferem da simples reativação dos traumatismos sexuais infantis.

A clínica desses sujeitos obriga-nos a levar em conta alguns pontos específicos entre os quais gostaria de salientar, em primeiro lugar, o próprio estatuto e função da palavra, uma vez que aqueles que foram expostos a situações traumáticas dessa ordem costumam frequentemente permanecer fixados ao relato repetitivo de tais acontecimentos, e seus significantes têm menos aptidão ao movimento, ambiguidade ou metáfora, as palavras estando coladas às coisas que invadem o próprio corpo. É como se, nesses casos, houvesse uma perda de confiança na palavra, no pacto que a palavra implica de que há um lugar comum que torna a troca possível. Em segundo lugar, gostaria de chamar a atenção para a função do relato como testemunho e a do analista enquanto testemunha, pois tenho a impressão que muitas vezes esses sujeitos chegam até nós tomados por uma verdadeira compulsão em contar, o que evidentemente remete à contratransferência que o relato de horrores pode provocar em nós. Aliás, como diz Bernard Piret (2011), que trabalha com refugiados vindos do mundo inteiro, na transferência tais pacientes, antes de supor um sujeito suposto saber, tentam avaliar se aquele a quem falam é capaz de suportar a revelação e guardá-la para si. Nesses casos, mais do que uma interpretação, espera-se que o analista acuse recepção daquilo que ouviu e possa reconhecer que o horror pelo qual seu paciente passou, de fato, existiu. Em terceiro lugar, gostaria de chamar a atenção para a questão da vitimização de tais pacientes. Como já salientei anteriormente, nossa sociedade contemporânea apresenta-se como uma sociedade do risco zero, onde todo sofrimento merece e pode ser ressarcido, o que evidentemente é impossível. É dever de quem escuta reconhecer a realidade do relato e do sofrimento daquele que a ele se dirige, pois reconhecê-lo como tendo sido vítima de acontecimentos políticos, sociais ou econômicos é oferecer-lhe uma possibilidade e poder assim articular singular e coletivo. Mas é também fundamental que nessa sua escuta ele possa trabalhar para que o sujeito não se instale nesse lugar de excepcionalidade que o lugar da vítima oferece. Cabe ao analista relacionar a história individual que escuta com a coletiva, evitando que aquele que a ele se dirige se instale num sentimento ilusório e tóxico de estar condenado a uma solidão de exceção e de ser o único a ter vivido determinado horror. Mas isso só é possível quando a inscrição simbólica do horror se deu de fato. E, por último, lembrar que nesses casos trabalhamos sempre na intersecção das questões relativas à verdade singular do sujeito em relação à verdade histórica e política e a da transmissão geracional do trauma.

Resumindo o que disse até o momento, e antes de me aprofundar numa questão que de certo modo diz respeito a todo aquele que foi submetido a um deslocamento forçado, gostaria de lembrar que, ainda que a escuta psicanalítica seja sempre singular, não podemos nos esquecer de levar em conta a especificidade dos traumatismos decorrentes da vontade intencional de destruição de um humano, quando existe intervenção deliberada de um grupo de humanos em terrorizar outros humanos, uma vez que em tais situações o que está em cheque é a própria noção de pertencimento à espécie humana.

Nessas situações, a história à qual os pacientes se referem não é apenas à sua história singular, mas também àquela que podemos chamar de História com H maiúsculo, razão pela qual, em nossa análise não podemos nos furtar, como bem lembra Levallois (2007), em escutar concomitantemente História e história, fato este que nos coloca perante a responsabilidade de poder ouvir a transmissão transgeracional tanto da destruição quando da resistência a ela, visto que convém lembrar que os seres humanos foram e são capazes de encontrar forças para viver e sobreviver a situações extremamente desumanas.

Isso posto, e me debruçando agora um pouco mais sobre a questão propriamente dita dos deslocamentos e das migrações, lembro que desde que o mundo é mundo os humanos atravessam fronteiras reais ou imaginárias, fugindo dos avatares da História, à procura de melhores condições de existência para si próprios e seus descendentes. Os migrantes são aqueles que, forçados por circunstâncias externas – sociais, políticas, religiosas ou econômicas – ou razões internas, em que um terror subjetivo pairava sobre a liberdade do sujeito – o exílio tendo começado bem antes já em sua terra natal –, se viram, num determinado momento, obrigados a migrar, abandonando terra natal e língua materna para se instalar alhures, trocando seu lugar de nascimento por um outro, aceitando desse modo, se tornar “estrangeiros”, o que nunca é fácil visto que ninguém enfrenta migração e exílio sem que tenha um bom motivo para isso, pois, como já dizia Freud em *Luto e melancolia* (1915), a perda da pátria corresponde à perda de um ser querido, exigindo por isso mesmo um trabalho de luto.

Em nossos dias, o estrangeiro costuma ser aquele que vem de outro lugar, que não está em seu país e que, ainda que em certas ocasiões possa ser bem-vindo, na maioria das vezes não o é, visto que a categoria sociopolítica que ocupa o fixa numa alteridade que implica necessariamente uma “exclusão”. Mas nem sempre foi assim, e não me parece exagerado afirmar que essa compreensão do estrangeiro surgiu no século XVIII, concomitantemente ao conceito de nação entendida como uma comunidade de nascimento que falava uma língua comum e cujos membros se sentiam obrigados a conservar e venerar uma herança coletiva que devia ser transmitida aos descendentes. Não por acaso, as nações modernas precisaram construir para si mesmas um passado prestigioso que se transformou num patrimônio coletivo feito de ancestrais comuns e língua coletiva, cujo culto trataram de difundir a ponto de seus membros tenderem a interpretar os conflitos contemporâneos como a reiteração de lutas e traumatismos antigos cuja memória teria sido transmitida.

Saussure chamou nossa atenção para o fato de que é a língua que constitui, em grande parte, a nação. Tinha razão, uma vez que ela tem uma importante função de representação do sujeito, sendo constitutiva tanto do sujeito quanto de suas relações com o outro. Se assim é, é porque cada língua tem sua maneira particular de interpretar o mundo e seus enigmas, criando um laço identitário entre os que a compartilham, o que me leva a me perguntar que efeitos subjetivos pode ter uma ruptura escolhida ou imposta com a língua materna, língua da infância, já que tanto na migração quanto no exílio o sujeito perde aquilo que até aquele momento constitui todo seu mundo, qual o sofrimento que isso acarreta. A

língua materna pode ser definida como sendo a dos afetos e dos prazeres, a que é implícita, secreta, íntima, e que, por mais que se queira, nunca desaparece, deixando marcas que se manifestam através da entonação da voz, do ritmo da fala, dos lapsos e dos vestígios, sendo aquela que, no dizer de Ana Costa (2001), falha e não funciona nos modelos identificatórios, funcionando de forma completamente inconsciente para o sujeito. No dizer do psicanalista J. Hassoun (1993), a língua materna é a dos prazeres da boca que nos acompanham vida afora, através dos quais entramos em contato com o mundo exterior e simbolizamos o que somos capazes de perceber através da míope neblina de nossa compreensão infantil. Podemos dizer que a língua materna é aquela de uma comida da infância que vem acompanhada por uma palavra incomparável e que pode produzir pertencimento, fruto do reconhecimento.

É por isso que, ao deixar para trás sua terra natal, o lugar onde seus antepassados estão enterrados, os migrantes costumam carregar consigo suas construções teóricas e sua língua, frequentemente o último elo com a pátria que acabaram de deixar para trás, na ilusão de que a língua é capaz de atravessar as fronteiras sem que nada dela se perca e nada a ela se acrescente. Mas não é assim que as coisas acontecem, e, assim como a perda da pátria exige um trabalho de luto, a perda da língua materna também precisa ser elaborada, uma vez que talvez não seja exagerado dizer que ela faz função de uma segunda pele. Se deixar para trás a língua materna pode ser considerada uma perda irreparável é porque ela é um instrumento de constituição da identidade psíquica do sujeito, uma vez que ela pode ser entendida como o lugar, por excelência, da articulação do individual e do social, exposta portanto a todos os avatares da História. Falar de língua materna é, de certo modo, falar sempre das figuras da ausência que ora se conjugam separadamente, ora em conjunto, ora enquanto histórias, ora enquanto História, pois é bem sabido que em cada uma dessas histórias podemos sempre encontrar indícios de uma herança da História humana, da História de todos.

Apesar da intensidade dos fluxos migratórios de nossa época, ou quem sabe por isso mesmo, as pessoas parecem ter dificuldades cada vez maiores de viver uns com os outros, e cada vez mais elas parecem sofrer de uma doença da identidade ou daquilo que podemos chamar de identidades mortíferas. Ao falar em identidade, estou aqui me referindo às representações identitárias que o sujeito tem de si mesmo e dos outros no que diz respeito aos respectivos pertencimentos e que faz com que uma identidade se construa sempre em oposição a uma outra, transformando esta em objeto de agressividade. Essas identidades mortíferas parecem-me ser, em grande medida, uma resposta sintomática de pessoas e de seus descendentes que, em algum momento, foram condenadas a não pertencer a lugar algum, ou de pessoas que, ao migrar, não foram capazes de relacionar pelo menos duas “línguas”, a do país da infância e a do país de acolhimento.

E, aqui, talvez uma distinção se imponha entre migração e exílio, visto que não são sinônimos, ainda que os utilize aqui alternativamente. Por migração, entendo a condição imposta ao sujeito para escapar a algum tipo de perseguição, mesmo quando voluntária e assumida; e, por exílio, o que esse

movimento implica de uma sensação de não retorno que acompanha o sujeito pela vida afora, fazendo com que ele carregue consigo um mundo que ainda exista em algum lugar, de fato, já deixou de existir. O exílio seria, então, um momento de passagem entre dois lugares – o de origem e o do acolhimento –, de dois tempos – o do medo e o do alívio – e de duas identidades, sendo que, a meu ver, ele finda justamente quando esse parêntese se fecha, seja por um retorno ao país de origem, seja por uma integração no país de acolhimento, e o desejo de ali permanecer, ainda que sem querer, esquecer suas origens.

Todo migrante, nos diz Konicheckis (1998), vê-se necessariamente na obrigação de criar, inventar, descobrir uma nova língua, muitas vezes fruto de uma heteróclita mistura de fragmentos das originais, uma vez que, em seu incessante vai e vem entre as línguas, o migrante reproduz em seu psiquismo o vai e vem da migração, no intuito de encontrar o tom que melhor se afina com sua própria experiência migratória e que lhe permita relacionar antigo e longínquo, presente e futuro, tecendo para si uma nova “identidade”, com toda a ambiguidade do termo e que uso aqui no sentido de ter, habitar um lugar, entendido como um lugar psíquico que permite relacionar através das palavras o vivido, o sentido e o percebido. É nesse sentido que podemos falar de um lugar partilhado, pois é nesse lugar que as diferenças e particularidades podem ter um lugar. Mas nem todos reagem ao exílio da mesma maneira. Há os que se adaptam ao país de acolhimento e o transformam num lugar de vida, tornando-se cosmopolitas, verdadeiros cidadãos do mundo; e há os que, incapazes de fazer o luto da pátria e da língua pelas quais se sentiram abandonados, na impossibilidade psíquica de se sentirem à vontade na terra e na língua do país de acolhimento, acabam se instalando numa eterna nostalgia, e são esses os que costumam se refugiar em uma identidade mortífera.

Lá onde os primeiros enfrentam a perda e conseguem ultrapassar a melancolia, tornam-se contrabandistas, nome pelo qual Hassoun (1994) designa o sujeito que entende que ao “partir” precisa fazer o luto do paraíso perdido, pois uma vez lá fora as coisas nunca mais serão como eram, e ele próprio não será mais nem totalmente daqui nem totalmente de lá, pois, se é doloroso partir e aportar num lugar desconhecido, é certamente ainda mais difícil, voltar para um lugar supostamente conhecido onde no entanto não se reconhece mais nem os lugares, nem as pessoas e nem se é reconhecido por elas. Tinha razão o poeta Joseph Brodsky ao afirmar que não há como voltar para o um país que deixou de existir, razão pela qual acredito que a única possibilidade de retorno reside em aceitar ser estrangeiro na própria terra, permitindo-se novos encontros, os significantes que representam o sujeito já tendo sido, como diz Hassoun, infectados pela língua contrabandeada. Só a partir desse lugar de estrangeiro, será possível não só reencontrar algo daquilo que se procura como transmiti-lo.

Os escritores sempre souberam disso. Homero, em sua *Odisseia*, criou o paradigma do estrangeiro separado de sua comunidade de origem que, ao voltar para sua terra querida, num primeiro momento, não é reconhecido. Dos gregos aos dissidentes russos, passando pelos românticos e pelos escritores anglo saxões, o exílio está no âmago da criação literária, como se o escritor precisasse ser, por definição, um deslocado, afastado de seu país, cortado de sua língua materna. Assim como é possível se sentir exilado de

uma língua, essa também pode nos exilar, como nos ensinam os autores que não conseguiram escrever em sua língua materna, tal qual Beckett que, incapaz de sustentar uma posição de enunciação em sua língua materna, o inglês, escreveu o grosso de sua obra em francês, traduzindo-a para o inglês só após a morte de sua mãe. A verdade é que muitos escritores se expatriaram para, na solidão, poderem se lembrar e recriar o passado sem a intrusão do presente. O que quero dizer com isto é que, por mais que as histórias de migrantes possam e costumem ser bastante tristes, não podemos nos esquecer da alegria que uma viagem pode provocar, mesmo quando se trata de um partir forçado. É, em todo caso, o que disse Joyce, numa carta a Frank Budgeon, ao afirmar que era mais estimulante que a sensação da perda e que, só após ter deixado para trás sua Irlanda natal, pode, finalmente, ouvir sua voz em todos os lugares, pois foi ao se afastar que pode se lembrar.

Por outro lado, há os que, incapazes de elaborarem as transformações identitárias impostas pelo exílio a seus membros, se recusam a entremear a história do país de origem com a do país de acolhimento, tentando recriar uma comunidade mítica, instalando-se numa atitude sectária e intransigente. Esses não cessam de sonhar com um retorno às origens e seus membros desembocam em reivindicações identitárias cada vez mais mortíferas, a ponto de acabarem criando lugares santificados em nome dos quais eles se dispõem a matar e morrer. Nesses casos, como diz Chemla (2006), estamos perante um comunitarismo e uma loucura que se apodera do estrangeiro quando, em reação ao racismo e à exclusão, acaba se identificando imaginariamente com os emblemas de seus ancestrais. São amplamente conhecidos os conflitos da segunda geração de migrantes que, educada via de regra segundo os valores do país de acolhimento, se sente obrigada a fazer concordar presente e passado. Muitos vivem como se tivessem perdido seu lugar na cadeia geracional, e não por acaso a questão da identidade ocupa um lugar central em suas vidas, a qual costumam responder seja por uma rejeição radical da cultura de seus pais, seja pela exagerada manutenção dos costumes do antigo país. Esses sofrem, a meu ver, dessa doença contemporânea que chamo aqui de doença da identidade, em grande parte fruto desse mundo pós-político no qual vivemos que se caracteriza por uma crueldade desmedida, onde idealidade e crueldade caminham juntas. É essa crueldade desmedida que caracteriza as identidades mortíferas que, no dizer de Žižek, sofrem daquilo que ele chamou o mal do isso, que consiste em explosões inúteis e desmedidas de violência, de puro ódio pelo outro. O sujeito moderno sofre de uma doença da identidade que parece negar qualquer subjetividade ao outro que se vê destituído de seu estatuto humano e reduzido a um mero traço diferencial seja ele de raça, credo, estilo de vida ou normalidade.

Quanto a nós, analistas, em face dessas questões, só nos cabe trabalhar contra a barbárie e em prol da cultura.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

COSTA, A. *Corpo e escrita*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

FREUD, S. Deuil et mélancolie. In: _____. *Métapsychologie*. Paris: Gallimard, 1968.

_____. Au delà du principe de plaisir. In: *Essais de psychanalyse*. Paris: Payot, 1981.

KONICHECKIS, A. La langue maternelle et son devenir chez le migrant. *Cliniques Méditerranéennes*, Ramonville-Saint-Agne, Érès, n. 55/56, 1998.

HASSOUN, J. *L'exil de la langue*. Paris: Point Hors Ligne, 1993.

_____. *Les contrabandiers de la mémoire*. Paris: Syros, 1994.

LEVALLOIS, A. *Une psychanalyste dans l'Histoire*. Paris: Campagne Première, 2007.

PIRET, B. Narration, Histoire, récit: quelle élaboration du traumatisme dans la cure. *Paroles sans frontières*, 18 juin 2011. Disponible em: <<http://www.p-s-f.com/psf/spip.php?article296>>.

MIGRANTES SOB A PERSPECTIVA DOS DIREITOS HUMANOS¹

FLÁVIA PIOVESAN²

¹ Este artigo serviu de base para a minha intervenção no painel sobre “Traumas decorrentes de deslocamentos forçados”, no Seminário Internacional “Fronteiras em movimento: deslocamentos e outras dimensões do vivido”, organizado pelo Diversitas, em 1 de agosto de 2012.

² Professora doutora em Direito Constitucional e Direitos Humanos da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Professora de Direitos Humanos dos Programas de Pós-Graduação da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, da Pontifícia Universidade Católica do Paraná e da Universidade Pablo de Olavide (Sevilha, Espanha); *visiting fellow* do Human Rights Program da Harvard Law School (1995 e 2000), *visiting fellow* do Centre for Brazilian Studies da University of Oxford (2005), *visiting fellow* do Max Planck Institute for Comparative Public Law and International Law (Heidelberg – 2007 e 2008); Humboldt Foundation Georg Forster Research Fellow no Max Planck Institute (Heidelberg, desde 2009); membro do Conselho Nacional de Defesa dos Direitos da Pessoa Humana. É membro da UN High-Level Task Force on the implementation of the right to development e do OAS Working Group para o monitoramento do Protocolo de San Salvador em matéria de direitos econômicos, sociais e culturais.

INTRODUÇÃO

Como compreender os migrantes sob a ótica dos direitos humanos? Como tratar dos direitos humanos, igualdade e diferença? Qual é a resposta da ordem jurídica internacional ao complexo fenômeno do deslocamento de pessoas a envolver o crescente fluxo de migrantes? Como fortalecer a proteção dos direitos dos migrantes?

São essas as questões centrais a inspirar este artigo que tem por objetivo maior focar a temática dos migrantes sob a perspectiva dos direitos humanos, com realce aos desafios e perspectivas para a implementação de seus direitos.

DIREITOS HUMANOS, IGUALDADE E DIFERENÇA: DIREITOS DOS MIGRANTES

No dizer de Joaquín Herrera Flores¹, os direitos humanos compõem uma racionalidade de resistência, na medida em que traduzem processos que abrem e consolidam espaços de luta pela dignidade humana. Invocam uma plataforma emancipatória voltada à proteção da dignidade humana e à prevenção do sofrimento humano. O “victim centric approach” é a fonte de inspiração que move a arquitetura protetiva internacional dos direitos humanos – toda ela destinada a conferir a melhor e mais eficaz proteção às vítimas reais e potenciais de violação de direitos.

Ao longo da história, as mais graves violações aos direitos humanos tiveram como fundamento a dicotomia do “eu versus o outro”, em que a diversidade era captada como elemento para aniquilar direitos. A diferença era visibilizada para conceber o “outro” como um ser menor em dignidade e direitos, ou, em situações limites, um ser esvaziado mesmo de qualquer dignidade, um ser descartável, um ser supérfluo,

¹ FLORES, Joaquín Herrera. *Direitos humanos, interculturalidade e racionalidade de resistência*. Mimeografado. p. 7.

objeto de compra e venda (como na escravidão) ou de campos de extermínio (como no nazismo). Nessa direção, merecem destaque as violações da escravidão, do nazismo, do sexismo, do racismo, da homofobia, da xenofobia e de outras práticas de intolerância.

O temor à diferença é fator que permite compreender a primeira fase de proteção dos direitos humanos, marcada pela tônica da proteção geral e abstrata, com base na igualdade formal – eis que o legado do nazismo se pautou na diferença como base para as políticas de extermínio, sob o lema da prevalência e da superioridade da raça pura ariana e da eliminação das demais.

Torna-se, contudo, insuficiente tratar o indivíduo de forma genérica, geral e abstrata. Faz-se necessária a especificação do sujeito de direito, que passa a ser visto em sua peculiaridade e particularidade. Nessa ótica, determinados sujeitos de direitos, ou determinadas violações de direitos, exigem uma resposta específica e diferenciada. Nesse cenário, as mulheres, as crianças, as populações afrodescendentes, os povos indígenas, os migrantes, as pessoas com deficiência, dentre outras categorias vulneráveis, devem ser vistas nas especificidades e peculiaridades de sua condição social. Ao lado do direito à igualdade, surge, também como direito fundamental, o direito à diferença. Importa o respeito à diferença e à diversidade, o que lhes assegura um tratamento especial.

Destacam-se, assim, três vertentes no que tange à concepção da igualdade: a) a igualdade formal, reduzida à fórmula “todos são iguais perante a lei” (que, ao seu tempo, foi crucial para a abolição de privilégios); b) a igualdade material, correspondente ao ideal de justiça social e distributiva (igualdade orientada pelo critério socioeconômico); e c) a igualdade material, correspondente ao ideal de justiça enquanto reconhecimento de identidades (igualdade orientada pelos critérios de gênero, orientação sexual, idade, raça, etnia e demais critérios).

Para Nancy Fraser², a justiça exige, simultaneamente, redistribuição e reconhecimento de identidades. O direito à redistribuição requer medidas de enfrentamento da injustiça econômica, da marginalização e da desigualdade econômica, por meio da transformação nas estruturas socioeconômicas e da adoção de uma política de redistribuição. De igual modo, o direito ao reconhecimento requer medidas de enfrentamento da injustiça cultural, dos preconceitos e dos padrões discriminatórios, por meio da transformação cultural e da adoção de uma política de reconhecimento. É à luz dessa política de reconhecimento que se pretende avançar na reavaliação positiva de identidades discriminadas, negadas e desrespeitadas; na desconstrução de estereótipos e preconceitos; e na valorização da diversidade cultural.

Se, para a concepção formal de igualdade, esta é tomada como pressuposto, como um dado e um ponto de partida abstrato, para a concepção material de igualdade, esta é tomada como um

2 Ver: Fraser (1997), Honneth (1996), Fraser e Honneth (2003), Taylor (1994), Young (1990) e Gutmann (1994).

resultado ao qual se pretende chegar, tendo como ponto de partida a visibilidade às diferenças. A ótica material objetiva construir e afirmar a igualdade com respeito à diversidade.

Rompe-se, assim, com a indiferença às diferenças. A ordem jurídica internacional passa a visibilizar os migrantes a partir de um instrumento especial de proteção: a Convenção Internacional sobre a Proteção dos Direitos de todos Trabalhadores Migrantes e dos Membros de suas Famílias, adotada pela ONU em 1990.

CONVENÇÃO INTERNACIONAL SOBRE A PROTEÇÃO DOS DIREITOS DE TODOS OS TRABALHADORES MIGRANTES E DOS MEMBROS DE SUAS FAMÍLIAS

Adotada pela Resolução n. 45/158 da Assembleia Geral da ONU, de 18 de dezembro de 1990, a Convenção Internacional sobre a Proteção dos Direitos de todos os Trabalhadores Migrantes e dos Membros de suas Famílias entrou em vigor em 1º de julho de 2003, nos termos de seu artigo 87. Até junho de 2012, contava com 46 Estados-partes. Essa convenção remanesce, contudo, sendo o tratado de direitos humanos com o menor universo de ratificações.

Observe-se que a problemática dos direitos dos trabalhadores migrantes já havia sido objeto de convenções da OIT, destacando-se a Convenção n. 97 (1949), a respeito de trabalhadores migrantes, e a Convenção n. 143 (1975), relativa às migrações em condições abusivas e à promoção da igualdade de oportunidades e de tratamento dos trabalhadores migrantes.

No âmbito da ONU, a primeira preocupação expressa com relação aos direitos dos trabalhadores migrantes foi em 1972, quando o Conselho Econômico e Social, por meio de sua Resolução n. 1.706 (LIII), alertou para os problemas de transporte ilegal de trabalhadores para países europeus e de exploração de trabalhadores de países africanos em condições similares à escravidão e ao trabalho forçado. No mesmo ano, a Assembleia Geral, em sua Resolução n. 2.920 (XXVII), condenou a discriminação contra trabalhadores estrangeiros, demandando dos Estados que colocassem um fim a essa prática, melhorando os procedimentos de recepção de trabalhadores migrantes.

Em resposta a um pedido do Conselho Econômico e Social, em 1976, a Subcomissão para a Prevenção da Discriminação e Proteção das Minorias aprovou um relatório sobre a exploração de trabalhadores migrantes por meio de tráfico ilícito e clandestino. O relatório, preparado pela então *special rapporteur* Sra. Halima Warzazi, identificou dois aspectos do problema: de um lado, as operações clandestinas e ilícitas; e, de outro, o tratamento discriminatório de trabalhadores migrantes nos países

que os recebem. Recomendou a elaboração pela ONU de uma Convenção sobre os Direitos dos Trabalhadores Migrantes³.

Em 1990 era, assim, adotada a Convenção, que, sob a perspectiva dos direitos humanos, enfoca a problemática da imigração, fixando parâmetros protetivos mínimos a serem aplicados pelos Estados-partes aos trabalhadores migrantes e aos membros de suas famílias, independentemente de seu *status* migratório. No dizer do então Secretário-Geral:

É tempo de adotar um olhar mais compreensivo a respeito das dimensões diversas da questão da imigração, que hoje envolve centenas de milhares de pessoas e afeta países de origem, de trânsito e de destino. Precisamos entender melhor as causas do fluxo internacional de pessoas e sua complexa inter-relação com o desenvolvimento. (UNITED NATIONS, 2002, paragraph 39).

À luz do crescente fenômeno da migração e com a consciência de seu impacto, busca a Convenção contribuir para a harmonização das condutas dos Estados através da aceitação de princípios fundamentais relativos ao tratamento dos trabalhadores migrantes e dos membros das suas famílias, considerando a situação de vulnerabilidade em que frequentemente se encontram. Objetiva a Convenção consagrar a proteção internacional dos direitos de todos os trabalhadores migrantes e dos membros das suas famílias.

Especial atenção é conferida aos direitos dos trabalhadores migrantes não documentados ou em situação irregular, comumente empregados em condições de trabalho menos favoráveis que outros trabalhadores e, por vezes, explorados e vítimas de graves violações de direitos humanos. Afirma a Convenção que ações apropriadas devem ser encorajadas para prevenir e eliminar os movimentos clandestinos e o tráfico de trabalhadores migrantes, e, ao mesmo tempo, proteger os seus direitos.

Para efeitos da Convenção, a expressão “trabalhador migrante” designa a pessoa que vai exercer, exerce ou exerceu uma atividade remunerada em um Estado de que não é nacional (artigo 2º).

O princípio da não discriminação é um princípio fundamental da Convenção, endossando a Convenção que os Estados-partes se comprometem a respeitar e a garantir os direitos previstos a todos os trabalhadores migrantes e membros da sua família que se encontrem em seu território e sujeitos à sua jurisdição, sem distinção alguma (artigo 7º)⁴.

3 Ver: United Nations (2005, p. 6).

4 Sobre o princípio da não discriminação, destaca-se o General Comment n. 15 (1986) do Comitê de Direitos Humanos a respeito da situação de estrangeiros em face do Pacto Internacional dos Direitos Cívicos e Políticos. O Comitê afirma que não pode haver discriminação entre estrangeiros e nacionais no que se refere à aplicação dos direitos humanos enunciados no Pacto. Também merece menção a General Recommendation n. 30 (2004) do Comitê sobre a Eliminação da Discriminação Racial a respeito da discriminação contra não nacionais, em que o Comitê faz recomendações específicas aos Estados-partes no sentido de eliminar a discriminação de não nacionais. Recomenda ainda aos Estados-partes a adoção de medidas para assegurar que as instituições de educação pública estejam abertas aos não nacionais e crianças de imigrantes não documentados residentes no território do Estado-parte. Recomenda também que seja eliminada a discriminação contra

Dentre os direitos enunciados pela Convenção a todos os trabalhadores migrantes e membros de sua família, independentemente do status migratório, destacam-se os direitos à vida; a não ser submetido à tortura, nem a penas ou tratamentos cruéis, desumanos ou degradantes; a não ser constrangido a realizar um trabalho forçado; à liberdade de pensamento, de consciência e de religião; à liberdade de expressão; à vida privada e familiar; à liberdade e à segurança pessoal; a ser tratado com humanidade, dignidade e respeito à sua identidade cultural, quando privados de liberdade; à proibição de medidas de expulsão coletiva; à proteção e à assistência das autoridades diplomáticas e consulares do seu Estado de origem; ao reconhecimento da sua personalidade jurídica, em todos os lugares; a um tratamento não menos favorável que aquele concedido aos nacionais do Estado de emprego em matéria de retribuição.

Com relação aos direitos dos filhos dos trabalhadores migrantes, consagra o texto o direito a um nome, ao registro do nascimento e a uma nacionalidade; o direito de acesso à educação em condições de igualdade de tratamento com os nacionais do Estado interessado, dentre outros direitos⁵.

Os direitos dos trabalhadores migrantes e dos membros de suas famílias previstos na Convenção não podem ser objeto de renúncia, nos termos do artigo 82.

No que se refere ao monitoramento da Convenção, é instituído um comitê para a proteção dos direitos de todos os trabalhadores migrantes e dos membros das suas famílias, integrado por dez *experts* de alta autoridade moral, imparcialidade e reconhecida competência no domínio abrangido pela Convenção. Os membros do Comitê exercem suas funções a título pessoal e não governamental.

Quanto aos mecanismos de monitoramento, a Convenção estabelece a sistemática de relatórios a serem elaborados periodicamente pelos Estados-partes, contemplando as medidas legislativas, judiciais, administrativas e de outra natureza voltadas à implementação da Convenção, em conformidade com o artigo 73. Por meio de cláusulas facultativas, são previstos os mecanismos das comunicações interestatais e das petições individuais, nos termos dos artigos 76 e 77 respectivamente.

não nacionais em relação às condições de trabalho e que sejam prevenidos os sérios problemas comumente enfrentados pelos trabalhadores não nacionais, em particular os trabalhadores domésticos, incluindo a escravidão por débito, a retenção de passaporte, os confinamentos ilegais, o estupro e a violência física.

5 A respeito, a Convenção estatui que não pode ser negado ou limitado o acesso a estabelecimentos públicos de ensino pré-escolar ou escolar por motivo de situação irregular em matéria de permanência ou emprego de um dos pais ou com fundamento na permanência irregular da criança no Estado de emprego. Ainda sobre a matéria, ver: Corte Interamericana de Direitos Humanos, Opinião Consultiva n.18 de 2003, sobre a condição jurídica e os direitos dos migrantes não documentados. Esta Opinião Consultiva foi adotada por solicitação do México, a respeito do status jurídico e direitos dos migrantes não documentados. Nela a Corte realça que o princípio fundamental da igualdade e da não discriminação é de natureza peremptória e vincula todos os Estados-partes, independentemente de qualquer circunstância e consideração, tal como o status migratório de uma pessoa. A Corte conclui que os Estados têm a obrigação de respeitar e garantir os direitos humanos na esfera do trabalho a todos os trabalhadores, incluindo os trabalhadores migrantes não documentados. Fonte: <<http://www.cidh.org/Migrantes/Default.htm>>.

DIREITOS DOS MIGRANTES: DESAFIOS E PERSPECTIVAS CONTEMPORÂNEAS

Os direitos humanos simbolizam o idioma da alteridade – ver no outro um ser merecedor de igual consideração e profundo respeito, dotado do direito de desenvolver as potencialidades humanas, de forma livre, autônoma e plena. É a ética orientada pela afirmação da dignidade e pela prevenção ao sofrimento humano.

Sete são os desafios centrais para fortalecer a implementação dos direitos dos migrantes na ordem contemporânea:

1. Compreender a migração e o refúgio como um fenômeno complexo e dinâmico

O deslocamento forçado de pessoas, por si só, é reflexo de um padrão de violação de direitos humanos, levando, por sua vez, a outras violações. Na ordem contemporânea, aos refugiados políticos do passado aliam-se os refugiados econômicos do presente, na medida em que o crescente fluxo de deslocamento de pessoas tem como razão a negação de direitos sociais básicos sob a forma da miséria, pobreza e exclusão social. Emerge, ainda, a categoria de refugiados ambientais, tendo em vista que, de igual modo, os danos ambientais têm gerado um crescente fluxo migratório, com o deslocamento forçado de pessoas compelidas a lutar por novas condições de vida em outras regiões e países. A Cruz Vermelha estima que há no mundo hoje mais pessoas deslocadas por desastres ambientais do que por guerras. Até 2010, a ONU contabilizava 50 milhões de refugiados ambientais.

2. Fomentar dados e estatísticas sobre a geografia da migração e o refúgio

Essencial é fomentar dados e estatísticas precisas a respeito do fluxo migratório, identificando a geografia da migração com as suas rotas de partida e de destino. Em 2012, estima-se haver 200 milhões de migrantes. Por sua vez, o ACNUR estima existir 42,5 milhões de refugiados, sendo que 13.054.069 milhões adviriam da África; 14.525.986 milhões adviriam da Ásia; e 4.315.819 milhões da América Latina. Vale dizer, a África, a Ásia e a América Latina totalizam a maioria expressiva do “locus” propiciador da migração.

3. Fomentar dados e estatísticas sobre o perfil dos migrantes e dos refugiados

Também fundamental é gerar dados desagregados a permitir delinear o perfil específico do migrante e do refugiado. Só assim – a partir do preciso diagnóstico da problemática – é viável demandar respostas precisas e políticas públicas adequadas. Dados revelam que, em geral, a maioria de refugiados é integrada por mulheres e crianças – daí a necessidade da perspectiva de gênero e geracional no enfrentamento da questão. Já a maioria dos migrantes é composta por homens, com idade entre 25 a 50 anos.

4. Compreender as causas da migração e do refúgio

Outro desafio central atém-se à compreensão das causas da migração e do refúgio. A pobreza, a desigualdade social, as precárias condições de vida, os conflitos, as guerras, as violações ao meio ambiente, dentre outros fatores, situam-se como as principais causas do fluxo de pessoas.

5. Identificar o alcance dos deveres dos Estados com relação aos direitos dos migrantes e refugiados

No campo dos direitos humanos, três são as clássicas obrigações do Estado: respeitar, proteger e implementar. Quanto à obrigação de respeitar, obsta ao Estado que viole tais direitos. No que tange à obrigação de proteger, cabe ao Estado evitar e impedir que terceiros (atores não estatais) violem esses direitos. Finalmente, a obrigação de implementar demanda do Estado a adoção de medidas voltadas à realização desses direitos. Aos direitos dos migrantes e dos refugiados corresponde os deveres e obrigações jurídicas do Estado de respeito, proteção e implementação desses direitos. Fundamental é avançar na identificação do alcance da responsabilidade dos Estados no que se refere aos direitos humanos dos migrantes e refugiados.

6. Fortalecer o combate à xenofobia e a outras práticas de intolerância

Para o relator especial da ONU sobre o tema do Racismo, o crescimento do racismo, da discriminação racial e da xenofobia é confirmado por dois fatores interligados: sua “normalização política” e sua “legitimação intelectual”. Plataformas racistas e xenófobas têm penetrado na agenda política de partidos a pretexto de combater o terrorismo, defender a identidade nacional e combater a imigração ilegal. Isso tem fomentado uma aceitação generalizada de práticas xenófobas, inspiradas na defesa, proteção e conservação da identidade nacional e na ameaça apresentada pelo multiculturalismo, com a violação de direitos dos não nacionais e das minorias étnicas, culturais e religiosas. Gradativamente, o sistema jurídico, a ordem pública, a educação e o mercado de trabalho passam a ser impregnados pela ideologia racista e xenófoba, culminando no fortalecimento de grupos neonazistas. É emergencial fortalecer o combate eficaz à xenofobia e a toda prática de intolerância.

7. Avançar na cooperação internacional visando à proteção dos direitos dos migrantes e refugiados

Por fim, há o desafio de avançar na articulação, coordenação e harmonização de políticas adotadas por Estados no enfrentamento do crescente fluxo migratório. Com base no valor da solidariedade, há que se compor um quadro de responsabilidades estatais compartilhadas, contando, ainda, com o apoio de organizações internacionais, como a ONU e a OEA. As políticas de migração têm causas e consequências transnacionais a demandar a cooperação internacional no processo de implementação de direitos de migrantes e refugiados.

Como lembra Seyla Benhabib:

Os movimentos migratórios são pontos de justiça imperfeita ao envolverem na sua dinâmica o direito individual à liberdade de movimento, o direito universal à hospitalidade e o direito das coletividades ao autogoverno, e, ainda, as obrigações associativas morais específicas. (BENHABIB, 2012).

Importa avançar na luta pela defesa e proteção dos direitos humanos dos migrantes sob a ótica emancipatória dos direitos humanos. Afinal, para parafrasear Luigi Ferrajoli (2002, p. 338), os direitos humanos simbolizam a lei do mais fraco contra a lei do mais forte, na expressão de um contrapoder em face dos absolutismos, advenham do Estado, do setor privado ou mesmo da esfera doméstica.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BENHABIB, Seyla. A moralidade da migração. *O Estado de S. Paulo*, São Paulo, p. A18, 5 ago. 2012.

FERRAJOLI, Luigi. *Diritti fondamentali: un dibattito teórico*, a cura di Ermanno Vitale. Roma: Laterza, 2002.

FLORES, Joaquín Herrera. *Direitos humanos, interculturalidade e racionalidade de resistência*. Mimeografado.

FRASER, Nancy. From redistribution to recognition? Dilemmas of justice in a “postsocialist” age. In: _____. *Justice interruptus: critical reflections on the “postsocialist” condition*. New York: Routledge, 1997.

_____; HONNETH, Axel. *Redistribution or recognition? A political-philosophical exchange*. London: Verso, 2003.

GUTMANN, Amy. *Multiculturalism: examining the politics of recognition*. Princeton: Princeton University Press, 1994.

HONNETH, Axel. *The struggle for recognition: the moral grammar of social conflicts*. Cambridge: MIT Press, 1996.

TAYLOR, Charles. The politics of recognition. In: _____. et al. *Multiculturalism: examining the politics of recognition*. Princeton: Princeton University Press, 1994.

UNITED NATIONS. Office of United Nations High Commissioner for Human Rights. *The International Convention on Migrant Workers and its Committee*, Geneva, 2005. Fact sheet n. 24, rev. 1.

_____. United Nations Secretariat. *Strengthening of the United Nations: an agenda for further change*. New York, 9 set. 2002. Report of the Secretary-General, A/57/387.

YOUNG, Iris. *Justice and the politics of difference*. Princeton: Princeton University Press, 1990.

LÍNGUA, IDENTIDADES E FRONTEIRAS

JOSÉ LUIZ FIORIN

As reflexões deste texto foram suscitadas pelo filme *Língua: vidas em português*, de Victor Lopes, que trata da presença da língua portuguesa em diferentes continentes, em contextos culturais muito diversos (Portugal, Moçambique, Índia, Brasil, França, Japão), e, portanto, de sua diferenciação, já que ela foi reinventada centenas de vezes por colonizadores, imigrantes, colonizados, etc. Isso é feito mostrando o cotidiano de personagens anônimas ou ilustres (por exemplo, Mia Couto, José Saramago, Martinho da Vila, João Ubaldo Ribeiro). Diz Mia Couto: “No fundo, não estás a viajar por lugares, mas sim por pessoas.”. Daí o título *Vidas em português*. O foco sobre o qual incide o filme é então a identidade da língua portuguesa, mas também sua variedade (sotaques e diferenças lexicais, sintáticas, etc.). A cantora Teresa Salgueiro, explica: “Falamos a mesma língua, mas ela não é falada da mesma maneira.”. Saramago, diante da diversidade do português, afirma: “Não há uma língua portuguesa, há línguas em português.”. O documentário quer mostrar que o português não é uma língua uniforme e estática, assim como não são uniformes e estáticas as sociedades que se valem dele em seu cotidiano. O que diretor pretende é reconstruir os caminhos da língua portuguesa, mostrar como ela chegou a cada lugar do mundo em que é falada, como os habitantes de uma região se apropriaram dela e como a reinventaram.

O que importa é a memória armazenada na língua, pois um idioma é a condensação da história de um povo, das influências que ele sofreu, dos seus desejos, de suas expectativas, de seus preconceitos, do modo de ser sua gente, de sua música, de sua literatura.

O português é falado em lugares distantes uns dos outros nos diferentes continentes. Todos os dias cerca de 250 milhões de pessoas levam suas vidas em português, em distintos países do mundo. Isso é marcado, no plano de expressão, por um movimento vertiginoso: salta-se de país em país e os diferentes territórios vão sendo marcados num grande mapa que aparece, quando se passa de um lugar a outro. Assim,

o diretor tematiza que, apesar das distâncias continentais que separam os falantes do português, seu instrumento de comunicação guarda semelhanças.

O filme é feito basicamente de depoimentos, pois não se pode falar da língua, a não ser falando. O foco, pois, do documentário está na fala, em sua diversidade, em sua riqueza, em sua complexidade. Por outro lado, o filme, como todos os discursos, é heterogêneo, mostrando seu direito e seu avesso. Ao exaltar a variedade linguística, deixa entrever o preconceito linguístico, que considera a fala lusitana o padrão de língua, ao mesmo tempo em que despreza os que usam as variedades populares. O preconceito, mais do que isolar os que não usam os padrões linguísticos valorizados, isola os que os utilizam.

É preciso levar ainda em conta que a variação linguística, inerente a todas as línguas, é vista, em nosso dia a dia, de maneira positiva, mas também negativa: de um lado, é riqueza; de outro, é erro, abastardamento.

Mia Couto faz referência ao caráter dinâmico da língua portuguesa, que permite que ela aceite muitas variações, traduza muitas culturas. Para ele, o português é a língua europeia que tem maior dinamismo para acolher a diversidade. Quando diz isso, está comparando o idioma luso com as outras grandes línguas de colonização europeia: o inglês, o francês e o espanhol. Isso, segundo o autor, não se deve a nenhum traço intrínseco ao português, mas à história de sua difusão, ao fato de que Portugal “gerou um filho maior do que o pai”, o Brasil. É pelo modo como o Brasil se apropriou do português que essa língua abriga, de maneira dinâmica, a variedade. Com o Brasil, o português perdeu o dono.

O poeta Fernando Pessoa (1982, p. 17) dizia “Minha pátria é a língua portuguesa”. É essa a impressão que temos à medida que somos conduzidos a um passeio por vários recantos do mundo, que têm em comum o fato de seus habitantes falarem o português. O filme transmite a ideia de que estamos diante de uma única língua que é falada em diversos pontos de globo e que, mesmo assumindo diferentes feições segundo o lugar, o estrato social, a situação de comunicação em que é usada, mantém uma unidade, isto é, um conjunto de traços que permite defini-la como um mesmo idioma.

O filme suscita uma série de questões: a) português, língua sem dono; b) língua e identidade, principalmente identidade nacional; c) língua e fronteira; d) variedade: lugar da riqueza e da complexidade ou do erro e da inferioridade; e) relação entre língua e cultura; f) unidade do português, apesar da variedade.

Mia Couto afirma que o português é uma língua sem dono. Por isso, é a língua europeia mais apta para acolher a diversidade linguística. Se deixarmos de lado o inglês, porque esse idioma apresenta uma característica diversa das outras línguas europeias de colonização, uma vez que exerce hoje o papel de língua veicular internacional, veremos que o escritor moçambicano tem razão, pois não há, na lusofonia (ou, pelo menos, no Brasil), nenhum reconhecimento de uma superioridade da norma lusitana sobre a norma de outros países lusófonos, como acontece nos países francófonos ou hispanófonos. Não se considera o

padrão lusitano um modelo de correção, de elegância, de pureza. Não se reconhece nenhuma autoridade linguística à Academia das Ciências de Lisboa sobre o falar brasileiro, por exemplo. Isso ocorreu, segundo Mia Couto, porque o Brasil é um filho maior do que o pai. É preciso rastrear o processo histórico de formação da nacionalidade, para ver como ocorreu a apropriação do português pelos brasileiros.

A língua estabelece uma identidade, tanto naquilo que faz dela uma unidade (por exemplo, brasileiro), como também em suas variedades, por exemplo, regionais (gaúcho, carioca, paulista, pernambucano, baiano, etc.).

As línguas exerceram um papel significativo na constituição das identidades nacionais, que são uma criação moderna. Esse processo tem início no século XVIII e desenvolve-se plenamente no século XIX. Antes dessa época não se pode falar em nações propriamente ditas, nem na Europa nem em outras partes do mundo.

A identidade nacional é o conjunto de traços que unifica um povo e, ao mesmo tempo, o distingue de todos os outros. Uma nação deve apresentar um conjunto de elementos simbólicos e materiais: uma história, que estabelece uma continuidade com os ancestrais mais antigos; uma série de heróis, modelos das virtudes nacionais; uma língua; monumentos culturais; um folclore; lugares importantes e uma paisagem típica; representações oficiais, como hino, bandeira, escudo; identificações pitorescas, como costumes, especialidades culinárias, animais e árvores-símbolo (THIESSE, 1999, p. 14).

A nação é vista como uma comunidade de destino, acima das classes, acima das regiões, acima das raças. Para isso, é preciso adquirir uma consciência de unidade, a identidade, e, ao mesmo tempo, é necessário ter consciência da diferença em relação aos outros, à alteridade. O grande outro (sem trocadilhos lacanianos) da criação da nacionalidade brasileira é Portugal. Para isso, a literatura teve um papel fundamental. Os autores românticos, com especial destaque para Alencar, estiveram na linha de frente da construção da identidade nacional. Entre todos os livros de Alencar, o mais importante para determinar esse patrimônio identitário é, sem dúvida, *O guarani*. Nele se determina a paisagem típica do Brasil (o espaço da eterna primavera, onde não ocorrem cataclismos naturais, como furacões, tornados, terremotos, etc.), a singularidade de sua língua, mas principalmente o casal ancestral dos brasileiros. A vida das nações começa pela designação dos ancestrais.

O romance *O guarani*, de José de Alencar (1995), concebe um mito de origem da nação brasílica. Peri e Cecília constituem seu casal inicial, formado por um índio que aceitara os valores cristãos (1995, p. 268-279) e por uma portuguesa que acolhera os valores da natureza do Novo Mundo (1995, p. 279-280). Essa nação teria, portanto, um caráter cultural luso-tupi. O mito é sempre uma *coincidentia oppositorum*. O mito de origem de nosso país opera com a união da natureza com a cultura, ou seja, dos valores americanos com os europeus. O Brasil seria assim a síntese do velho e do novo mundo, construída depois da destruição do edifício colonial e dos elementos perversos da natureza. Os elementos lusitanos

permanecem, mas modificados pelos valores da natureza americana. A nação brasileira aparece depois de um dilúvio, em cuja descrição se juntam os mitos das duas civilizações constitutivas de nosso povo, o de Noé e o de Tamandaré (1995, p. 291-296).

A construção das nações foi o investimento simbólico mais bem sucedido nos últimos duzentos anos. Mesmo os que se diziam internacionalistas jogaram com a simbologia nacional, como ocorreu, durante o período comunista, nos países da Europa Central e Oriental. Na Romênia de Ceaușescu, instaura-se um culto aos antigos ancestrais dácios e celebra-se o *sufletul românilor*, que tinha raízes no campesinato.

O que nos interessa, no entanto, é o papel da língua na construção da identidade nacional. Durante o processo de constituição das nações europeias, teoriza-se não mais o problema da universalidade da linguagem, como elemento de constituição do ser humano, dotado de dignidade e direito, mas a singularidade de cada língua nacional. Herder (1987, 1996) afirma que, no gênio da língua, reside a alma das nações. As separações geográficas dos povos implicam que comunidades distintas sofrem influência de condições materiais – por exemplo, clima e modos de vida – diversas, o que acarreta diversificações linguísticas e, por conseguinte, o aparecimento de línguas diferentes, que são as línguas nacionais. Cada língua, segundo Herder, é a expressão viva, orgânica, do espírito do povo. Ela é o meio de conhecer a cultura e os valores de uma nação, pois os cristaliza. Para constituir uma nação, de acordo com o filósofo alemão, é necessário que haja uma língua comum. Os Estados-nação têm uma língua nacional bem identificada, normatizada por dicionários e gramáticas, cujo ensino é uma das bases da educação nacional. Para Herder, não há línguas comuns a diferentes Estados nacionais, porque, em cada um, ele assume feições distintas. Por outro lado, quando um Estado tem diversas línguas nacionais (por exemplo, Bélgica, Suíça, Finlândia), o que ocorre é que ele é uma confederação de nações.

Até o aparecimento dos Estados nacionais, a situação linguística era muito complexa. A nobreza em geral falava francês; a massa da população, rural e analfabeta, falava dialetos, que não eram objeto de gramatização. As línguas com expressão escrita tinham papéis muito diversos (língua da corte, língua de criação literária ou filosófica, língua litúrgica, língua administrativa, língua do ensino fundamental, médio ou universitário). Num dado Estado, não havia necessariamente coincidência de línguas que tinham papéis diferentes. A questão da língua nacional enuncia-se a partir do século XVIII, em que a construção da nação exigia que se tivesse consciência de que os membros de uma comunidade nacional tinham em comum o fato de pertencer a um dado campo linguístico. Até então, o que se falava num território não tinha sido objeto de uma política. A difusão de material impresso (principalmente jornais) tem um papel importante na tomada de consciência de uma unidade linguística nacional. Muitas das línguas nacionais europeias não existiam como tal antes do século XIX.

Em Portugal, tem papel relevante na criação de uma identidade linguística o Marquês de Pombal. Ele tinha a nítida consciência do papel da língua no forjamento de uma identidade comum. Cite-se, como

exemplo, o Diretório dos Índios, de 3 de maio de 1757, confirmado por D. José I em 17 de agosto de 1758. Nele, exige-se que a língua geral deixe de ser usada e que o português assuma seu lugar em todos os atos públicos da colônia (apud ALMEIDA, 1997, p. 3-4). Embora se funde não em valores republicanos como no caso da França, mas no lema *cujus regis, ejus lingua*, Pombal tem uma visão moderna das funções simbólicas do idioma.

Para o Brasil afirmar-se como nação, era preciso mostrar sua identidade linguística e, por conseguinte, a distinção entre o português falado em Portugal e o português brasileiro. No entanto, falávamos (como falamos ainda) português. Contudo, era necessário demarcar a diferença da língua falada no Brasil. Falava-se português, sim, mas um português diferente.

O *guarani* mostra, além da fundação da nacionalidade, a identidade da língua falada no Brasil. A identidade da língua falada no Brasil é correlata à do homem brasileiro, cuja origem o romance descreveu. Não se trata do português tal como é falado em Portugal, mas de um português modificado pela natureza brasileira. A língua falada no novo país é um reflexo, na pronúncia, na sintaxe e no léxico, das suavidades e asperezas da natureza da América. É uma fusão também da cultura com a natureza¹. Alencar não preconiza que se fale tupi, como Policarpo Quaresma, mas esse português modificado no Brasil. Com essa concepção do povo e da língua do Brasil, Alencar não poderia nunca admitir que a literatura brasileira reproduzisse os cânones linguísticos portugueses. Deveria ela incorporar a variedade linguística que se falava no país agora independente. A independência linguística dos padrões portugueses era tão importante quanto a independência política. Essa proposta está na base da longa tradição de discussões sobre o estatuto da língua nacional, que perpassa todo o século XIX e chega até o modernismo.

Em oposição a essa tentativa de demarcar as diferenças linguísticas do português do Brasil em relação ao de Portugal, os portugueses e os brasileiros lusitanizantes exerceram forte pressão, por meio principalmente de críticas às obras literárias brasileiras, para que a língua usada no Brasil mantivesse uma estrita fidelidade aos padrões lusitanos. Sirvam de exemplo as virulentas críticas à obra de José de Alencar.

Pinheiro Chagas, escritor e crítico português, em *Novos ensaios críticos*, depois de elogiar o valor literário de *Iracema* e a força de seu estilo, aponta um defeito fundamental nesse livro, a incorreção da linguagem e a preocupação de diferenciar o “brasileiro” do “português”:

(...) o defeito que eu vejo nessa lenda, o defeito que eu vejo em todos os livros brasileiros, e contra o qual não cessarei de bradar intrepidamente, é a falta de correção a linguagem portuguesa, ou antes a mania de tornar o brasileiro uma língua diferente do velho português, por meio de neologismos arrojados

¹ Alencar diz que, além do vocabulário, também o “mecanismo” da língua se modifica. Pergunta o romancista: “E como podia ser de outra forma, quando o americano se acha no seio de uma natureza rica e opulenta, sujeito a impressões novas ainda não traduzidas em outra língua, em face das magnificências para as quais não há ainda verbo humano?”. Depois de afirmar que o Brasil vai aperfeiçoar a língua, diz que “todos os povos de gênio musical possuem uma língua sonora e abundante. O Brasil está nestas condições: a influência nacional já se fez sentir na pronúncia muito mais suave de nosso dialeto.” (1958, p. 305).

e injustificáveis, e de insubordinações gramaticais, que (tenham cautela!) chegarão a ser risíveis se quiserem tomar as proporções de uma insurreição em regra contra a tirania de Lobato. (CHAGAS apud MELO, 1972, p. 11-12).

Henriques Leal, brasileiro extremamente cioso da pureza da linguagem, censura o descaso de Alencar pela “boa linguagem” e coloca-se frontalmente contra a tese da diferenciação linguística entre Brasil e Portugal (MELO, 1972, p. 12-15). Em *Questões do dia*, José Feliciano de Castilho, escritor português, e Franklin Távora, escritor brasileiro, criticaram duramente os “erros” cometidos por Alencar em suas obras (MELO, 1972, p. 15-23). Alencar polemizou com seus críticos, principalmente no *Pós-escrito à 2ª edição de Iracema* (1965, v. 3, p. 255-266), no *Pós-escrito à 2ª edição de Diva* (1965, v. 1, p. 399-406) e no *Prefácio de Sonhos d’Ouro* (1965, v. 1, p. 491-498).

A discussão sobre o nome da língua, brasileiro ou português, perpassa todo o século XIX² e resolve-se na constituição de 1946, que, depois da queda do Estado Novo e conseqüente redemocratização do país, transforma a questão da língua em matéria constitucional. O artigo 35 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias diz: “O Governo nomeará comissão de professores, escritores, jornalistas, que opine sobre a denominação do idioma nacional”³. Essa comissão, constituída de cinco membros da Academia Brasileira de Letras, quatro membros da Academia Brasileira de Filologia, um General (Inspetor Geral do Ensino Militar), dois Reitores de Universidade, o Presidente da Associação Brasileira de Imprensa e dois Deputados, aprova e envia ao Governo Federal parecer redigido pelo filólogo Souza da Silveira (1960, p. 291-293), que diz que a língua falada no Brasil deve chamar-se português. Essa posição fundamenta-se em argumentos históricos, como o de que, uma vez que o Brasil foi descoberto por Portugal e sua língua era um instrumento de uma civilização superior, ela impôs-se no território brasileiro, e em argumentos linguísticos, como o de que se usa, quando não se sabe o significado de uma palavra, um dicionário monolíngue e o de que as diferenças entre as duas variedades são mínimas, restringindo-se à pronúncia e ao léxico⁴.

A conclusão é a seguinte: “O nome do idioma nacional do Brasil é a Língua Portuguesa. Essa denominação, além de corresponder à verdade dos fatos, tem a vantagem de lembrar, em duas palavras – *Língua Portuguesa* –, a história de nossa origem e a base fundamental de nossa formação de povo civilizado”. Aqui se pode começar a discutir o tema da fronteira. Alencar e outros autores românticos haviam delimitado uma fronteira entre o espaço linguístico brasileiro e o espaço linguístico português. A Comissão que propôs ao governo a denominação língua portuguesa para o idioma que se fala no Brasil

2 A questão do nome da língua é muito importante, pois o nome dá à língua uma identidade.

3 Além disso, há duas outras menções à questão da língua no texto constitucional. O artigo 132 estabelece os que não podem alistar-se como eleitores. O inciso II desse artigo diz: “os que não saibam exprimir-se em língua nacional”. O inciso I do artigo 168 prescreve: “O ensino primário é obrigatório e só será dado na língua nacional”.

4 Evidentemente, cada um desses argumentos poderia ser rebatido. No entanto, não é o caso de fazê-lo neste texto.

distinguiu não um espaço semiótico (Brasil) de um espaço alossemiótico (Portugal), mas um espaço semiótico (civilização) de um extrassemiótico (natureza).

Vejam agora a situação do português em Moçambique, um dos lugares que aparece no filme *Língua: vidas em português*.

Moçambique é um país que apresenta grande diversidade linguística, porque no país se falam cerca de 20 línguas do grupo banto. As cinco línguas mais faladas abrangem 58% da população: emacua, xichangana, elomue, cisena e echuuabo. Apenas as duas primeiras ultrapassam 10% do número da população. Essa situação levou à adoção do português como “língua da unidade nacional”. Ela foi instituída como idioma oficial, pois o seu estabelecimento não privilegia nenhuma língua autóctone, evitando-se assim uma possível guerra entre grupos étnicos. Esse idioma assume um papel de língua de unidade e de afirmação nacional perante a comunidade internacional, promovendo a integração de Moçambique na cultura mundial. Veja-se a mudança do *status* do português: deixou de ser a língua do colonizador e tornou-se a língua da unidade nacional. A Constituição, no artigo 9, diz: “O Estado valoriza as línguas nacionais como patrimônio cultural e educacional e promove o seu desenvolvimento e utilização crescente como línguas veiculares da nossa identidade.”. No entanto, o artigo 10 afirma que “na República de Moçambique a língua portuguesa é a língua oficial.”. A língua portuguesa foi vista como forma de combate ao tribalismo, sendo, portanto, um instrumento de criação de uma identidade nacional moçambicana. Como parte significativa da população não fala o português ou tem dele um domínio muito frágil, ele funciona como elemento de exclusão: por exemplo, os políticos que não são fluentes em português sentem-se acanhados de participar do debate parlamentar.

Desde 1983, muitos defendem a “moçambicanização” do português falado em Moçambique “na sua estrutura, no seu léxico, na sua pronúncia, no seu ritmo, na sua musicalidade”. As elites tinham presente o modelo brasileiro. No entanto, quando o português de Moçambique começa a incorporar inovações gramaticais, as pessoas mais educadas reagiram mal e consideraram esse processo ilegítimo. Paradoxalmente, o que disso resultou foi uma vontade de “falar bem o português”, o que significava falar segundo a norma do português europeu.

Em Timor Leste, o português ficou sendo a língua da resistência à ocupação indonésia, durante a luta da independência.

Como se disse acima, a língua estabelece fronteiras. No *Juramento de Estraburgo*, pronunciado no dia 14 de fevereiro de 842, por dois netos de Carlos Magno, Carlos o Calvo e Luiz o Germânico, a língua exerce uma função simbólica importante. No ano anterior, eles bateram seu irmão Lotário e decidiram fazer uma aliança. Cada um pronunciou o juramento na língua do outro: Carlos o Calvo na teodisca língua e Luiz o Germânico na romana língua (o francês antigo)⁵. Balibar (1985, p. 45) interpreta

5 O Juramento de Estraburgo é considerado o primeiro texto em língua francesa.

o fato de um irmão jurar na língua do outro como o reconhecimento de uma entidade territorial definida pela língua. Partindo do pressuposto de que a língua define um Estado, cada um reconhece a soberania do outro num dado território⁶.

As variedades dialetais e sociais também estabelecem fronteiras num dado espaço linguístico.

As regras do uso da língua e, mais ainda, do “bom” uso da língua são relações de poder. Elas obrigam a recalcar, a renegar uma língua primeira (no caso, por exemplo, dos descendentes de alemães ou italianos no Brasil que deviam eliminar seu sotaque ou certos decalques de sua língua primeira) ou uma variedade primeira da língua (no caso, das variedades populares ou regionais do português), que são objeto de gozações, reprimendas ou punições. Essa sanção a línguas ou variedades pode produzir uma resignação, ou seja, a aceitação de uma “inferioridade”, ou uma revolta ativa, isto é, a reafirmação com orgulho de uma determinada origem ou de um dado falar. Cabe observar que, no Brasil, pode haver uma revolta ativa em relação a um falar regional (por exemplo, o uso do r retroflexo em ricas regiões agrícolas do país), mas jamais a um falar social, o que significa que os estratos sociais se marcam negativamente de maneira muito forte em nosso país.

A diversidade linguística e a variação linguística são vistas tanto positiva como negativamente. São consideradas como riqueza e complexidade, mas também como erro, como marca da inferioridade. É esse segundo aspecto que nos interessa analisar agora.

Apesar de todas as línguas se equivalerem do ponto de vista sistêmico, elas são profundamente desiguais nas suas funções, em que estão submetidas a relações de força. O poder afeta o uso das línguas. Na cultura ocidental, a língua é um dom de Deus e sua diversidade é uma punição e uma maldição, como mostra o mito de Babel (Ge, XI, 1-9). Nos *Atos dos Apóstolos* (II, 1-13), o Espírito Santo leva a ultrapassar essa pena, seja porque os apóstolos falavam numa espécie de esperanto místico, seja porque havia uma intercompreensão recíproca.

A diferença linguística é vista desde os primórdios da humanidade sob o prisma da desigualdade. Surgem os ideólogos da superioridade de uma língua sobre outra. Os gregos chamavam os estrangeiros *bárbaroi*. No entanto, ao dizer isso, perde-se o rico semantismo da palavra. Os estrangeiros eram chamados *bárbaroi*, porque para os gregos eram “aqueles que falavam como pássaros, cujo piar era ininteligível”. Isso

6 Brunot (1905, p. 144) apresenta-nos o texto em francês antigo e faz uma tradução para o latim. O texto em francês é: “Pro deo amur et pro christian poblo et nostro commum saluament, d’ist di en avant in quant Deus savir et podir me dunat, si salvarai eo cist meon fradre Karlo, et in aiudha et in cadhuna cosa, si cum om per dreit son fradre salver deit, en ço que il mi altresí fazet, et ab Ludher nul plait onques ne prendrai, que qui mien vueil cest mien frere Charlton em dam seit”; em latim é: “Per Dei amorem et per christiani populi et nostram communem salutem, ab hac die, quantum Deus scire et posse mihi dat, servabo hunc meum fratrem Carolum, et ope mea et un quacumque re, ut quilibet fratrem suum servare jure debet, dummodo mihi idem faciat, et cum Clotario nullum unquam pactionem faciam, quae mea voluntate huic meo fratri Carlo damno sit”. Uma tradução em português é: “Por amor de Deus e pelo bem comum do povo cristão e pelo nosso bem, a partir desse dia, enquanto Deus me der o saber e o poder, eu virei em ajuda a meu irmão Carlos (Luís) em todas as coisas, como se deve ajudar a um irmão, com a condição de que ele faça a mesma coisa e eu não farei nenhum acordo com Lotário, que, pela minha vontade, seja prejudicial ao meu referido irmão Carlos (Luís)”.

mostrava a superioridade, apoiada em sua língua, dos gregos sobre os outros povos. Camões, quando fala do português, em *Os Lusíadas*, enaltece a nobreza desse idioma, considerando-o quase latim:

Sustentava contra ele Vênus bela
 Afeiçoada à gente Lusitana,
 Por quantas qualidades via nela
 Da antiga tão amada sua Romana: [...]
 E na língua, na qual quando imagina,
 Com pouca corrupção crê que é Latina (I, 33, 1-4, 7-8).

Ao falar da língua do outro, por meio de uma hipálage, classifica-a de escura:

Responde o valeroso Capitão,
 Por um que a língua escura bem sabia (I, 64, 1-2).

Os ideólogos da superioridade consideram sua língua mais bela, mais eficaz, mais precisa, mais difícil. Convertem a diferença em inferioridade. A língua do outro é ridícula, feia, grosseira. Por exemplo, em 1782, Antoine de Rivarol, em seu *Discours sur l'universalité de la langue française*, mostra que a superioridade do francês vem de sua clareza, que é própria do gênio da língua: “ce qui n'est pas clair n'est pas français”. Essa clareza do francês vem da ordem sintática da língua. Aquelas que não têm a ordem sintática do francês não são lógicas (RIVAROL, 1966).

Em 1574, Pero Magalhães de Gândavo (apud HUE, 2007) escreve o *Diálogo em defesa da língua portuguesa*, em que exalta o português, avaliando que ele é superior a outras línguas, especialmente o castelhano. Esse mesmo Gândavo, falando de uma língua dos indígenas brasileiros, diz:

[...] carece de tres letras, convem a saber, nam se acha nella F, nem L, nem R, cousa digna despanto porque assi nam têm Fé, nem Lei, nem Rei, e desta maneira vivem desordenadamente sem terem, além disso, nem peso, nem medida. (GÂNDAVO, 1964, p. 54).

Izidoro Blikstein, estudando as posições teóricas dos indo-europeístas, demonstra que eles aquilatavam que as línguas indo-europeias eram superiores a línguas “degeneradas” como as semíticas. Blikstein (1992) vai além, mostrando que essas concepções estão na base das “teorias nazistas”.

Fala-se em diglossia, quando, numa situação de bilinguismo, uma das línguas tem um *status* sociopolítico inferior. Por exemplo, na Rússia czarista e na Romênia anterior à implantação do comunismo, a nobreza falava francês e só usava o russo ou o romeno para dirigir-se aos criados. Essas duas línguas eram línguas do povo. Pode-se tomar um conceito mais largo de diglossia, aplicando-o também às variedades linguísticas.

Mário de Andrade, no capítulo 9 de *Macunaíma*, intitulado “Carta pras icamiabas”, com uma paródia do estilo pré-modernista, ironiza o fato de os brasileiros falarem numa língua e escreverem noutra, porque o que tinha o prestígio da correção eram os padrões lusitanos, considerados superiores. São esses padrões lusitanos que o poeta ridiculariza no movimento parodístico.

De outras e muitas grandezas vos poderíamos ilustrar, Senhoras Amazonas, não fora perlongar demasiado esta epístola; todavia, com afirmar-vos que esta é, por sem dúvida, a mais bela cidade terráquea, muito hemos feito em favor destes homens de prol. Mas cair-nos-iam as faces, si ocultáramos, no silêncio, uma curiosidade original deste povo. Ora sabereis que a sua riqueza de expressão intelectual é tão prodigiosa, que falam numa língua e escrevem noutra. Assim chegado a estas plagas hospitalares, nos demos ao trabalho de bem nos inteirarmos da etnologia da terra, e dentre muita surpresa e assombro que se nos deparou, por certo não foi das menores tal originalidade linguística. Nas conversas utilizam-se os paulistanos dum linguajar bárbaro e multifário, crasso de feição e impuro de vernaculidade, mas que não deixa de ter o seu sabor e força nas apóstrofes, e também nas vozes do brincar. Destas e daquelas nos inteirámos, solícito; e nos será grata empresa vo-las ensinarmos aí chegado. Mas si de tal desprezível língua se utilizam na conversação os naturais desta terra, logo que tomam da pena, se despejam de tanta asperidade, e surge o Homem Latino, de Lineu exprimindo-se numa outra linguagem, mui próxima da vergiliana, no dizer de um panegirista, meigo idioma, que, com imperecível galhardia, se intitula; língua de Camões! [...] De tudo nos inteirámos satisfatoriamente, graças aos deuses; e muitas horas hemos ganho, discreateando sobre o z do termo Brazil e a questão do pronome “se”. (ANDRADE, 1965, p. 93-107).

Variedade linguística é o lugar da exclusão, da segregação, até da morte. A Bíblia já conta um episódio desses. A palavra hebraica *shibolet* “espiga” tinha uma variação dialetal *sibolet*. A tribo de Galaad estava em guerra com a de Efraim. Para identificar os efraimitas, pedia-se que a pessoa pronunciasse essa palavra. Quem dissesse *sibolet* era morto. Foram eliminados 42 mil efraimitas (Juízes, 12, 1-6). Até hoje o termo *shibolet* nomeia uma maneira de pronunciar uma palavra, que identifica a origem de quem a diz. A fonologia torna-se letal. A diferença linguística é o lugar onde reside o ódio ao outro, é o lugar da discriminação.

Certas pronúncias são estigmatizadas, determinadas variedades são consideradas inaceitáveis. Tudo isso serve para classificar, para selecionar, para excluir, para condenar. Na peça *Pigmalião*, de Bernard Shaw (1955), o professor de fonética Higgins diz: “Diga-me como você fala e eu direi quem você é.”. O professor substitui a pronúncia popular de uma florista pela de um membro da nobreza e a faz passar por uma duquesa. O domínio de um jargão, como o dos marinheiros ou o dos médicos, indica a pertença a um determinado grupo social, o que delimita uma fronteira entre grupos sociais.

Outro tema recorrente no filme é a relação entre língua e cultura. A língua é produto do meio social e, uma vez constituída, tem um papel ativo no processo de conhecimento e comportamento do homem. A língua, como nos ensinava Saussure (1969, p. 79) no *Curso*, não é uma nomenclatura, que se apõe a uma realidade pré-categorizada, ela é que classifica a realidade. Tomemos um exemplo: em português, chama-se *posse* a investidura, por exemplo, na Presidência da República; em inglês, *inauguration*;

em francês, *investiture*. A palavra portuguesa dá ideia de assenhorear-se de alguma coisa, de domínio; a inglesa indica apenas começo; a francesa diz respeito ao recebimento da uma função. Esses termos têm, sem dúvida, relação com a maneira como concebemos o poder do Estado.

A língua desenvolve-se historicamente e, uma vez constituída, impõe aos falantes uma maneira de organizar o mundo. Quando Wilhelm von Stock traduzia Antero de Quental para o alemão, escreveu ao poeta português sobre a dificuldade de verter para o alemão o soneto *Mors-Amor*, porque as duas figuras alegóricas – o Amor e a Morte – têm gêneros diferentes nas duas línguas (o amor/ Die Liebe – a morte/der Tod). Responde Antero (apud FIGUEIREDO, 1942, p. 179) que “esse é um caso interessante de influência da língua sobre a imaginação”, pois representam a morte como mulher os falantes de uma língua em que a palavra para designá-la é feminina e como homem aqueles que falam um idioma em que o termo é masculino.

Carolina Michaelis de Vasconcelos (apud FIGUEIREDO, 1942, p. 178), a propósito do mesmo assunto, comentou que os falantes do alemão representam a morte como um cavaleiro esquelético, montado em fogoso corcel.

Roland Barthes (1980), na sua aula inaugural no Collège de France, analisou profundamente a questão de que a língua impõe categorias para ver o mundo. O semiólogo francês mostra que o “objeto em que se inscreve o poder é a linguagem ou, para ser mais preciso, sua expressão obrigatória: a língua” (1980, p. 12). O poder reside na língua, porque ela é uma classificação e “toda classificação é opressiva” (1980, p. 12). A partir daí, Barthes formulou uma ideia, que é repetida sem cessar: “A língua, como desempenho de toda a linguagem, não é reacionária, nem progressista; ela é simplesmente fascista, pois o fascismo não é impedir de dizer, é obrigar a dizer.” (1980, p. 14). É preciso entender bem o que queria dizer Barthes com o uso muito particular da palavra *fascista*. A língua, na medida em que é uma categorização do mundo, uma maneira de vê-lo, obriga-nos a representar a realidade com suas categorias, só se pode falar com elas. Se disséssemos que a língua é reacionária ou progressista, estaríamos afirmando que ela é um lugar de poder e um de contrapoder. No entanto, só pode haver liberdade fora da linguagem e, ao mesmo tempo, ela é um lugar fechado, que não nos permite situarmo-nos no seu exterior (1980, p. 15-16). Se a língua é o lugar da submissão do indivíduo, de sua sujeição, então é o lugar por excelência da inscrição do poder. Em português, os seres são classificados em masculinos ou femininos. O genérico é expresso obrigatoriamente pelo masculino. Não posso expressá-lo pelo feminino nem tenho uma categoria genérica distinta do masculino. *Homem* é “ser humano do sexo masculino” e também “ser humano em geral”, enquanto *mulher* é apenas “ser humano do sexo feminino”. Em latim e grego, havia uma palavra para o “ser humano” (*homo* e *ánthropos*), uma para o “ser humano do sexo masculino” (*uir* e *anér*) e uma para o “ser humano do sexo feminino” (*mulier* e *guiné*). A mesma coisa acontece em romeno: *om*, *b[arbat]*, *femei*. Em romeno, pode-se referir a uma terceira pessoa usando um pronome que indica respeito por ela (*d[omn]sul*) ou um pronome que é neutro do ponto de vista da reverência (*el*). Em português, sempre nos

referimos a uma terceira pessoa de forma neutra, nem respeitosa nem desrespeitosa. Em romeno, há dois termos para designar o trabalho: *muncă* e *lucrare*. O primeiro surge nas regiões em que vigia o trabalho servil e vem de um termo que indicava uma forma de tortura; o segundo aparece nas regiões em que o trabalho era livre. Para designar o trabalho forçado, somos obrigados sempre a utilizar o primeiro: *muncă silnică*. O signo é um estereótipo, porque é uma abstração, ele deixa de fora determinados elementos de significação que poderiam nele figurar. Só percebo o que nele figura, só falo com o que nele está presente. Poderíamos continuar desfiando exemplos de como a língua nos obriga a dizer. No entanto, bastam esses para mostrar que ela é um espaço de poder de tal forma coercitivo que não nos permite colocarmo-nos fora dela e, ao mesmo tempo, obriga-nos a falar, a representar, a simbolizar com suas categorias.

É preciso fazer uma digressão para evitar um equívoco. Barthes não professa uma compreensão extremada da chamada hipótese Sapir-Whorf, pois ele não pensa que a língua materna nos impede de compreender determinados conceitos, mas que, ao aprender nossa língua materna, nós, de fato, adquirimos determinados hábitos de pensamento que dão forma significativa a nossa compreensão da realidade. Roman Jakobson (1969, p. 69) assinalou um fato crucial sobre as diferenças entre os idiomas: “As línguas diferem essencialmente naquilo que *devem* expressar, e não naquilo que *podem* expressar.”. Essa afirmação do linguista russo permite compreender bem o que queria dizer Barthes: se línguas diferentes influenciam nossa mente de modos diversos, isso não acontece por causa daquilo que nosso idioma nos permite pensar, e sim por aquilo que ele costuma nos obrigar a pensar. Como um idioma nos impele a especificar certos tipos de informação e não outras (por exemplo, gênero, tempo, etc.), ele nos leva a considerar certos aspectos da experiência que falantes de outros idiomas talvez não sejam forçados a levar em conta o tempo todo. Dado que esses hábitos de fala são cultivados desde cedo, é natural que se tornem hábitos mentais, que vão além do idioma e afetam experiências, percepções, associações, sentimentos, memórias e orientação no mundo.

Finalmente, aparece uma questão importante. No espaço da lusofonia, falamos dialetos de uma mesma língua ou falamos línguas diferentes. Uma questão complicada em linguística é definir o que é uma língua e um dialeto.

Intercompreensão não é critério: às vezes, há mais distância entre duas entidades consideradas dialetos, por exemplo, certas variedades do italiano, do que entre dois sistemas considerados línguas, como, por exemplo, o espanhol e o português.

A distinção entre língua e dialeto já é uma relação de força. Vale lembrar aqui a famosa frase atribuída ao linguista Max Weinreich (apud ROSA, 2000, p. 23): “Uma língua é um dialeto com exército e marinha.”.

Uma discussão que ocorre nos dias de hoje é se o português do Brasil se tornou já outra língua, tais as diferenças de padrões sintáticos entre o português europeu e o português da América. Os linguistas

portugueses não podem nem ouvir falar nisso. Para eles, falamos duas variedades da mesma língua. Alguns linguistas brasileiros já dizem que falamos duas línguas.

Na discussão do acordo de unificação ortográfica, a extrema direita portuguesa colocou-se contra ele em nome da preservação da pureza do idioma, de não aceitação da diversidade⁷. São argumentos comuns aos de outros partidos de extrema direita na defesa da identidade nacional. Revelam, ao mesmo tempo, um temor do Brasil e um desdém por ele. No Brasil, a discussão deixou patente uma completa indiferença por Portugal.

O filme de Victor Lopes é um elogio à lusofonia. No entanto, para que a lusofonia seja um espaço simbólico significativo para seus habitantes, para que seus membros tenham uma identidade lusófona, é preciso, no que diz respeito à língua, que seja um espaço em que todas as variedades linguísticas sejam, respeitadamente, tratadas em pé de igualdade. É necessário que não haja a autoridade “paterna” dos padrões lusitanos. Evidentemente, a lusofonia tem origem em Portugal e isso é preciso reconhecer. No entanto, o que se espera na construção do espaço enunciativo lusófono é a comunidade dos iguais, que têm a mesma origem. Esse é o significado da afirmação de Caetano Veloso.

A língua é minha pátria

E eu não tenho pátria, tenho mátria

E quero fráttria (Velô, 1984).

Não se pode esquecer que *pátria* e *pai* são formados da mesma raiz. A eles estava ligada a *potestas* (BENVENISTE, 1969, p. 217-218). A lusofonia não será pátria, porque não será um espaço de poder ou de autoridade. Será mátria e será fáttria, porque deve ser o espaço dos iguais, que têm a mesma origem. Se assim não for, ela não terá nenhum significado simbólico real, será um espaço do discurso vazio de um jargão político sem sentido. Nesse caso, parafraseando Mário de Andrade, o melhor será esquecer Portugal e ignorar essa tal de lusofonia.

Não se pode, antes de terminar este texto, deixar sem comentário uma afirmação feita por José Saramago e outra, por João Ubaldo Ribeiro. O prêmio Nobel de Literatura diz que, antigamente, o modo de comunicar-se era mais rico, porque usávamos mais palavras do que hoje. Estamos vivendo uma involução linguística, que poderá nos levar aos grunhidos que estão na origem da linguagem. Em primeiro lugar, a questão da origem da linguagem foi retirada do rol de problemas de que a linguística deve ocupar-se, pois todo nosso conhecimento de línguas se refere a línguas que têm a mesma estrutura que as línguas atuais. O mito explica melhor a origem da linguagem e a diversidade das línguas que qualquer especulação científica. Portanto, dizer que a língua começou com grunhidos carece de qualquer base científica. Em segundo lugar, aparece, na fala de Saramago, a ideia de que há uma espécie de decadência linguística, que está empobrecendo a língua, degenerando-a, transformando-a para pior. No estudo da história das línguas,

7 Evidentemente, esses argumentos não encontram nenhum amparo na realidade.

houve duas concepções a respeito da mudança, que foram abandonadas pelos linguistas: a mudança como decadência e a mudança como progresso. Essas duas concepções estiveram na base de diferentes teorias (FARACO, 1991, p. 46-51).

Muitos comparatistas consideravam que as línguas antigas estavam num estágio superior de desenvolvimento em comparação com as línguas modernas, que representariam um estágio de decadência, de degeneração. A razão é que as línguas antigas tinham uma organização morfológica mais rica, isto é, com mais morfemas (declinações e conjugações com mais diferenciações morfológicas), o que, para esses autores, implicava uma maior capacidade de expressão, por realizar um número maior de distinções gramaticais. A história era então vista como um processo degenerador, porque degradava as estruturas da língua. Daí porque a tarefa principal da linguística histórica era a reconstituição do passado das línguas, para buscar atingir o que seria uma espécie de sua gloriosa idade de ouro. Esse ponto de vista está enraizado na cosmovisão do Romantismo alemão, que, em reação ao Iluminismo e às turbulências trazidas pelas guerras napoleônicas, cultivava uma concepção nostálgica do passado. Augusto Schleicher (1821-1868), por exemplo, dizia que a língua é um organismo vivo, com existência independente de seus falantes, que nasce, cresce, desenvolve-se, reproduz-se e morre. As línguas, como qualquer ser vivo, atingem um estágio superior e em seguida degeneram.

Já o dinamarquês Otto Jespersen (1860-1943) defende tese oposta: na história das línguas, não há decadência, degeneração, degradação, o que há é progresso, uma caminhada na direção de formas mais aperfeiçoadas. As mudanças ao longo do tempo não são perdas, mas ganhos qualitativos. Ao abreviar formas, desenvolver estruturas analíticas com o progressivo abandono das flexões, regularizar formas irregulares, fixar a ordem das palavras (note-se que o inglês era o ponto de referência para Jespersen), os processos históricos tornavam a língua mais apta para a expressão, porque, segundo ele, davam-lhe maior clareza e precisão, exigindo do usuário menor esforço de memória e, até mesmo, menor esforço muscular na fala. Jespersen escreve num contexto diferente daquele que viu nascer o romantismo alemão. É aquele que, sob a influência da expansão produtiva gerada pela revolução industrial e das teorias evolucionistas de Darwin, via a realidade em termos de evolução e progresso. Herbert Spencer (1820-1903), por exemplo, concebe a história humana como um processo contínuo e linear de evolução, passando dos estágios mais primitivos para os mais aperfeiçoados. Para Auguste Comte, todas as sociedades caminhavam para atingir o mais alto estágio de desenvolvimento. A lei dos três estados, o teológico, o metafísico e o positivo, agia tanto na ontogênese quanto na filogênese.

A linguística atual não aceita nenhuma das duas teses. Mudança linguística não é vista nem como progresso, nem como degeneração. Mattoso Câmara (1970, p. 192) diz: “A palavra *evolução*, em linguística, pressupõe apenas um processo de mudanças ‘graduais e coerentes’.” Por isso, Saramago está completamente errado, pois as línguas não progridem, nem degeneram, elas mudam. Ele pode preferir a leitura de um texto de Vieira à de um texto de um dado blog, mas isso não permite concluir que estamos

involuindo para um estágio primitivo.

João Ubaldo Ribeiro diz que, no Brasil, estamos importando não apenas vocabulário do inglês, mas também sua sintaxe, e isso é grave, pois, estamos trazendo para nossa língua uma forma “alienígena” de pensar. Seus exemplos são o futuro do presente perifrástico do português, que é feito do presente do verbo *ir* + infinitivo do verbo (diz que “*Vou ir*” corresponde a “*I will go*”), e também o futuro progressivo, que, segundo ele, é um decalque do inglês (por exemplo, “*Estarei trabalhando*” decalca “*I will be working*”). Há aqui vários equívocos: nem o futuro perifrástico nem o futuro progressivo são importações do inglês, mas formas legitimamente vernáculas. O futuro do presente, *amarei*, *amarás*, *amará*, etc., já é uma perífrase. A forma do futuro do presente latino desapareceu e, em seu lugar, criou-se uma perífrase formada de infinitivo + presente do indicativo do verbo *habere*, com o mesmo valor temporal, embora com uma diferença semântica modal, já que, em latim clássico, *habeo* + infinitivo expressava possibilidade. Por outro lado, o latim clássico não tinha uma forma específica para indicar o futuro do pretérito. Era o tempo do verbo da oração principal que indicava se se tratava de um futuro do presente ou do pretérito. A falta de uma forma específica para expressar o futuro do pretérito leva à criação da perífrase formada do pretérito imperfeito do verbo *habere* + infinitivo, o que deu, em português, por exemplo, *amaria*, *amarias*, etc. O futuro indica sempre uma possibilidade. No entanto, para indicar a certeza da ação futura, passa-se a usar uma nova perífrase: para o futuro do presente, presente do verbo *ir* + infinitivo; para o futuro do pretérito, pretérito imperfeito do verbo *ir* + infinitivo. Portanto, diz-se “*vou estar aqui amanhã*”; “*ia estudar muito*”. Isso é uma criação legitimamente românica, pois ocorre também em outras línguas neolatinas. Aí poderiam dizer: mas “*vou ir*” já é exagero. Nenhum excesso, essa construção apenas indica que, assim como outrora o verbo “*habere*”, na perífrase do futuro, perdeu seu valor e se tornou uma desinência, ganhando outro sentido, o verbo *ir* está, nessa construção, perdendo seu valor e se tornando, para o falante comum, apenas uma marca do futuro. Por outro lado, o futuro progressivo é também uma forma genuína da língua portuguesa. Para expressar o aspecto progressivo, que indica que a ação está em curso num dado momento, utiliza-se, no Brasil, uma perífrase constituída do verbo *estar* + gerúndio e, em Portugal, do verbo *estar* + *a* + infinitivo. Essa perífrase pode ser usada em qualquer tempo: por exemplo, “*Quando você chegar, ainda estarei trabalhando (estarei a trabalhar)*”. Como o futuro pode ser expresso por uma perífrase seja para denotar ação imediata, seja para marcar a certeza da realização, é do português absolutamente correto dizer “*Quando você chegar, vou estar ainda trabalhando*”. O que é novo em português é que, em lugar de usar a construção progressiva apenas com verbos que indicam uma duração, começou-se a usá-la também com verbos pontuais, ou seja, os que não denotam um processo durativo. Por exemplo, “*Vou estar mandando sua reclamação para a diretoria*”. No entanto, isso não é importação da sintaxe do inglês, mas antes a expressão de um novo sentido: o não engajamento no resultado da ação. Com efeito, “*Vou mandar*” indica uma promessa de que a ação será realizada, enquanto “*Vou estar mandando*” indica um baixo engajamento do enunciador na realização da ação. Não é sem razão que isso surgiu exatamente na linguagem dos serviços de atendimento ao consumidor, onde

falamos com pessoas que não têm nenhuma autoridade para resolver nossas demandas.

É curioso que não tenham vindo das pessoas comuns opiniões contestáveis sobre a língua portuguesa. Essas no filme mostraram, de maneira muito tocante, que levam suas vidas em português, pois, afinal é nessa língua que influenciam e são influenciadas; é nessa língua que constroem sua identidade; é nessa língua que sussurram palavras de amor, é nessa língua que conversam com os amigos; é nessa língua que fofocam; é nessa língua que oram; é nessa língua que ganham a vida; é nessa língua que expressam sua preocupação com uma namoradina grávida; é nessa língua que expressam o orgulho de ser pai; é nessa língua que formulam e expõem seus sonhos, seus anseios, suas expectativas. Essa língua revela o que temos em comum com outros povos que falam o português, mas também torna patentes as diferenças entre seus falantes.

BIBLIOGRAFIA

ALENCAR, José de. *O guarani*. 19. ed. São Paulo: Ática, 1995.

_____. *Obra completa*. Rio de Janeiro: Aguilar, 1958. v. 3.

_____. _____. Rio de Janeiro: Aguilar, 1965. v. 1 e 3.

ALMEIDA, Rita Heloísa de. *O Diretório dos Índios: um projeto de “civilização” no Brasil do século XVIII*. Brasília: Ed. da UNB, 1997.

ANDRADE, Mário de. *Macunaíma: o herói sem nenhum caráter*. 4. ed. São Paulo: Martins, 1965.

BALIBAR, Renée. *L'institution du français*. Paris : PUF, 1985.

BARTHES, Roland. *Aula*. São Paulo: Cultrix, 1980.

BENVENISTE, Emile. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. Paris: Editions de Minuit, 1969. v. 1.

BLIKSTEIN, Izidoro. Indo-europeu, Linguística e... racismo. *Revista USP*, São Paulo, v. 14, p. 104-110, jun./ago. 1992.

BRUNOT, Ferdinand. *Histoire de la langue française*. Paris: Colin, 1905. Tomo 1.

CAMARA Jr., Joaquim Mattoso. *Princípios de linguística geral*. Rio de Janeiro: Livraria Acadêmica, 1972.

FARACO, Carlos Alberto. *Linguística histórica*. São Paulo: Ática, 1991.

FIGUEIREDO, Fidelino de. *Antero*. São Paulo: Gráfica da Prefeitura, 1942.

GÂNDAVO, Pero de Magalhães. *História da Província de Santa Cruz e Tratado da Terra do Brasil*. São Paulo: Obelisco, 1964.

HERDER, Johann Gottfried. *Ensaio sobre a origem da linguagem*. Lisboa: Antígona, 1987.

HERDER, Johann. Gottfried. Sur la nouvelle littérature allemande. Fragment, Lettres sur l'avancement de l'humanité. In.: CAUSSAT, P. ; ADAMSKY, D. ; CRÉPON, M. *La langue source de la nation: messianismes séculiers en Europe centrale et orientale (du XVIIIe au XXe siècle)*. Liège; Bruxelles: Mardaga, 1996. p. 77-106.

HUE, Sheila Moura (Ed.). *Diálogos em defesa e louvor da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2007.

JAKOBSON, Roman. *Linguística e comunicação*. São Paulo: Cultrix/EDUSP, 1969.

MELO, Gladstone Chaves de. *Alencar e a língua brasileira*. 3. ed. Rio de Janeiro: Conselho Federal de Cultura, 1972.

PESSOA, Fernando. *Livro do desassossego*, por Bernardo Soares. Recolha e transcrição de textos de Maria Aliete Galhoz e Teresa Sobral Cunha. Lisboa: Ática, 1982.

RIVAROL, Antoine de. *Discours sur l'universalité de la langue française, suivi des pensées, maximes, réflexions, anecdotes et bons mots*. Paris: P. Belfont, 1966.

ROSA, Maria Carlota. *Introdução à morfologia*. São Paulo: Contexto, 2000.

SHAW, Bernard. *Pigmalião*. São Paulo: Melhoramentos, 1955.

SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de Linguística Geral*. São Paulo: Cultrix/EDUSP, 1969.

SILVEIRA, Souza da. *Lições de português*. Rio de Janeiro: Livros de Portugal, 1960.

THIESSE, Anne-Marie. *La création des identités nationales: Europe XVIII^e-XX^esiècle*. Paris : Editions du Seuil, 1999.

A OUTRA FACE DA GLOBALIZAÇÃO: SONHO DE INCLUSÃO VERSUS VIDA PRECÁRIA

JÚLIA SPIGUEL FAVARETTO

A história de vida de Victor Rocabado Goitia foi registrada para o projeto de pesquisa “Descolonizando saberes: histórias de bolivianos em São Paulo”, em que tentamos desvendar a imigração em toda a sua complexidade. A história desse jovem aventureiro que se lança ao desconhecido revela o processo migratório de bolivianos desde a conjunção de fatores para sua realização (motivações econômicas, histórico familiar e condições materiais que possibilitam o deslocamento) até as suas raízes mais profundas, quais sejam, as subjetividades individuais e coletivas que veem na migração a possibilidade de reinvenção de suas vidas e seus mundos. Além disso, sua narrativa descortina as faces perversas da globalização, que mantêm milhões de trabalhadores em condições de subcidadania.

A carência que marca sua vida está em direta contraposição ao discurso hegemônico sobre os benefícios da globalização e os signos de prosperidade: dinheiro, casa, carro, rádio, televisão; por isso ele assumiu como objetivo pessoal a obtenção de todos os bens materiais que simbolizam o sucesso no mundo capitalista. Para ele, o deslocamento é o caminho que o levará em direção às conquistas que almeja, isto é, a migração é “uma provação que comporta em si mesma sua própria resolução” (SAYAD, 1998, p. 57). O capitalismo contemporâneo reduz as possibilidades de emprego de milhões de trabalhadores, os quais “movem-se de um lugar para o outro, por cidades, províncias, nações e regiões, tecendo o seu mapa do mundo.” (IANNI, 1996, p. 171). Nesta e em outras narrativas de migrantes que vieram sós, a solidão é uma presença constante na vida desses sujeitos deslocados no espaço e no tempo, passagem que deixa para trás a temporalidade cíclica das celebrações tradicionais – que reforça as relações interpessoais agregando parentes, amigos, vizinho – e os insere no tempo do capital, que desagrega a família e desorganiza a vida.

Por seu esforço desesperado de não permanecer às margens da sociedade, na qual quer se integrar, Victor não desiste: vai continuar traçando seu mapa do mundo rumo à Espanha, rumo ao Norte, onde está disponível a ele e a todos os pobres uma inclusão precária e perversa.

VICTOR OSMAR ROCABADO GOITIA

Eu fui uma mancha negra na família

Meu nome é Victor Rocabado Goitia. Eu nasci em 8 de agosto de 1988, em Cochabamba, na Bolívia. Meus pais também são de Cochabamba, mas meu avô paterno era do interior.

Eu não me criei com o meu pai nem com a minha mãe. O trabalho que meu pai tinha era numa empresa que construía trens, então ele trabalhava longe. Minha mãe foi muito chata conosco, ela nos deixou quando eu tinha 8 anos. Tenho oito irmãos, mas a verdade é que são seis agora: um irmão maior que eu e quatro irmãos menores, e outros dois por parte de pai. Quando éramos pequenos, nós ficávamos com a minha mãe, enquanto o meu pai estava trabalhando em outras cidades. Justamente por motivo de trabalho, minha família decidiu ir a Oruro, onde moramos por uns quatro anos.

Quando o trabalho acabou, voltamos para a casa dos meus avós, em Cochabamba. Eu já senti que era muito diferente. Era outra gente, eu não conhecia mais as pessoas, não era mais a mesma coisa. Entrei na escola, estava estudando e, nessa época, começaram os problemas. Minha mãe já estava se portando muito mal, bebia muito e batia a mim e em meu irmão. Um dia, de manhã, eu me levantei para ir à escola, mas ela não estava lá para preparar o *desayuno*, o café da manhã. Meu irmão maior falou: “A mamãe foi embora.”. Então, foi desse jeito que meus avós e meus tios ficaram conosco.

Meu pai trabalhava e vinha nos ver uma vez ao mês, duas vezes, vinha pouco. Ele mandava o dinheiro, mas meus avós falavam que ele não mandava nenhum dinheiro. Meu pai falava: “Sim, eu mando pra vocês, mando 600 bolivianos.”, mas nunca eu recebi dinheiro do meu pai. Ele nunca disse: “Olha, filho, toma aqui um dinheiro pra você.”. Então, eu vivi uma infância muito dura. Acabei o colégio e não pude estudar alguma profissão porque eu não tinha os recursos pra estudar, não tinha dinheiro. Meu irmão é engenheiro, ele é engenheiro civil. Ele estudou, teve o apoio dos meus tios, mas, como se fala, eu fui uma mancha negra na família: era bagunceiro e não gostava de estudar. Na verdade, não que eu acho que não gostava, mas meus tios falavam: “Se você não estudar nunca vai ser nada, você vai ser um burro.”. Por isso, eu me meti no estudo e terminei, mesmo com dificuldades.

O meu irmão mais novo acabou o colégio no ano passado. Ele quer estudar medicina, mas, como não temos recursos econômicos, o dinheiro também não dá. Ele vai ter que encontrar uma maneira de fazer algo. Minha irmã é a mais nova, e causou um problema na família. Ela estava *enamorada* com um rapaz que era mais velho do que ela, então ela fugiu e se casou, com 17 anos. Isso que ela fez me doeu muito. Eu soube disso por telefone, liguei para a Bolívia e minha avó falou: “Sua irmã se casou.”. Nossa! Ela vai sofrer muito, ela é muito nova, nem acabou o colégio, ainda está estudando.

Depois que eu terminei a escola, comecei a trabalhar, mas, antes de trabalhar, eu estava querendo estudar. Me meti a trabalhar com computadores, fui fazendo cursos de informática. Mas eu não tinha dinheiro, então estudava e trabalhava ao mesmo tempo. Foi nessa época que saí da casa dos meus avós, eu tinha 17 anos. Fui morar com um amigo, que depois me pôs pra fora de sua casa. Aí eu passei a morar no trabalho, mudava de trabalho e ia morar no novo trabalho.

Em Cochabamba, conhecia um amigo que trabalhava em um restaurante de brasileiro. Então, ele me levou lá, eu falei com o dono e ele me aceitou. Eu trabalhava de copeiro, como garçom. Trabalhava no restaurante, mas não conseguia mais estudar, eu me sentia muito cansado, por isso deixei o estudo. Depois, saí desse emprego. Então, trabalhei de pedreiro, depois na prefeitura, no canal de televisão da prefeitura. Era bem pequeno, e eu trabalhava de operador. Fiquei nesse emprego uns dois anos. Foi nessa época que eu reencontrei um amigo de infância, que já estava morando no Brasil há quatro anos. Ele chegou à Bolívia me falou: “O que você tá fazendo aqui? Tá trabalhando, tá ganhando quanto? Nossa! Você é um cara burro. Vamos pro Brasil, tem muito trabalho, lá a gente ganha mais. Vamo lá! Vamo lá!”. Ele disse também que aqui as coisas eram muito diferentes, que havia muita tecnologia, coisas que não havia na Bolívia. Isso ficou na minha cabeça. Eu imaginei muita coisa bela. Foi por isso que eu decidi vir ao Brasil.

Cochabamba é uma cidade muito boa. Tem muito trabalho lá, não digo que não tem, mas o salário é muito pouco, muito pouco. Você sai com 1.200, 1.300 bolivianos por mês e tem que pagar aluguel, comida, luz, água, e tudo lá é muito caro. Aqui eu vejo que uma Coca-Cola custa uns 2 reais. Lá na Bolívia é 8, 9, 10 bolivianos; 1 quilo de frango aqui no Brasil tá 4, 3 reais, lá está 18, 19, 20 bolivianos, então não dá. Não tem jeito de poder sobreviver lá. Tem gente rica, tem gente lá que vive bem, gente que trabalha, que ganha mais. Mas a gente pobre, como nós, tem necessidade de vir aqui.

Tem uma senhora lá no meu país que é como minha mãe, eu a queria como minha mãe. Ela tinha uma pensão, um restaurante, e sempre me ajudava, me dava comida, conselhos. Eu trabalhava lá perto e, em um instante, estava lá. Como eu estava na dúvida sobre vir para o Brasil, fui conversar com ela. “Vai de avião que é mais fácil.”, ela disse. “Se você vai por terra, na fronteira não vão deixar você entrar, você vai passar fome e vão te deportar.”. Eu tive medo de tudo isso, mas era muito caro vir de avião, custava uns 450 dólares. Aí decidi: “Eu vou! Eu vou conseguir dinheiro para ir de avião!”. Vendi algumas coisas que eu tinha, fiz um empréstimo no banco e vim. Meu sonho era viajar de avião! Tive que ir até Santa Cruz para pegar o voo. Entrei no aeroporto, perguntei à moça: “Cadê o avião que vai ao Brasil?”. Ela me indicou e eu subi no avião. Pediram a passagem e aí disseram: “Nossa, cara! Esse aqui é o avião para Sucre, não para o Brasil.”. Subi no avião errado! Desci correndo, assustado. Passei pela imigração, entrei no avião certo e pronto. Quase que fui pra Sucre por engano! Na verdade, tive muito medo, mas foi rápido, em duas horas e meia chegamos, e não senti quase nada.

Cheguei ao aeroporto de Guarulhos e não sabia nada. Eu sabia um pouco de português, porque

trabalhei naquele restaurante brasileiro. Durante o voo, eu estava sentado no banco do meio, entre um boliviano e um brasileiro. Decidi fazer o que o brasileiro fazia. Eu via o que ele fazia e imitava: ele pegava um livro, eu pegava um livro. Quando saí do avião, fui atrás dele. Chegamos à Polícia Federal, e eu tive medo de ser deportado. Então, me endireitei e olhei firme nos olhos da moça, que perguntou: “Seu documento?”. Peguei o documento, a passagem, e entreguei a ela. “Você vai ficar quantos dias?”. “Um mês.”, respondi. “Você veio por quê?”. “De turista.”. Ela me deu 90 dias e me deixou passar. Passei e não sabia onde estava minha mala. Nossa, cara! Não sabia falar português, eu pensei: “O que vou fazer agora?”. Perguntei a um boliviano: “Você sabe onde levam as malas?”. “É lá mesmo”, respondeu. Aí eu fui, tem uma esteira que gira, né? Mas eu não sabia qual era a minha mala. Não lembrava qual era a minha mala. Era vermelha e grande, mas havia três malas vermelhas e grandes. Finalmente achei a minha e saí do aeroporto. Logo encontrei uma moça, que falava português: “Moço, moço!”. Não, na verdade o que ela disse foi: “Bolívia, Bolívia! Você quer trabalhar?”. Eu falei que sim. “É no interior de São Paulo, umas quatro horas daqui.”. Tive medo, então disse: “Não, não, eu vou pegar um táxi.”. Na verdade peguei um ônibus até São Paulo. Perto de onde descí, havia uma cabeleireira, e ela tinha traços de boliviana. Perguntei se ela falava espanhol e ela disse que era boliviana. Contei que estava buscando trabalho e ela disse: “Estão precisando de um ajudante de cozinha da Rua Coimbra, no Brás.”. Eu não sabia onde era, então ela me indicou o caminho, tive que pegar o metrô.

Nunca em minha vida tinha visto escadas rolantes! Eu não sabia onde pisar, tive medo. E fiquei assustado com tanta gente! Via muita gente boliviana no metrô, então, perguntando, eu cheguei lá. Quando já estava no Brás, perguntei pela Rua Coimbra. Encontrei a rua direitinho, e tinha muito boliviano! “Essa é a Bolívia! Não parece o Brasil!”. Dessa maneira, comecei a trabalhar nesse restaurante que estou agora, o Restaurante Limane. Lá tem um painel grande com várias vagas de emprego. Liguei para o número de um dos anúncios, e o cara disse: “Tá, espera aí que eu vou te buscar.”. Eu disse que necessitava de um lugar para dormir, comer, e ele me levou para a casa dele, na Vila Guilherme. Eu não achava que ia trabalhar com boliviano, porque, quando o meu amigo me falou sobre o Brasil, disse que eu ia trabalhar com costura. Não imaginava que iria chegar aqui, morar no trabalho e trabalhar das 7 da manhã às 10 da noite, comer aí, jantar aí. Chegando na casa do cara, ele disse que eu precisava trabalhar para ele. Como eu não sabia trabalhar com máquina de costura, estava aprendendo, tinha mês que tirava só 200 reais, eu não gostava. Tinha que levantar às 6 da manhã e costurar à vezes até às 11 horas, 1 da manhã. Tinha vezes que a gente amanhecia costurando. Os olhos chegavam a arder e ficava sentado o dia todo, imagina! Eu tinha folga nos finais de semana, aí trabalhava no restaurante, mas o dinheiro era muito pouco e o cansaço não dava mais. Depois de seis meses, eu decidi ir embora pra Bolívia.

Dessa vez, fui de ônibus, que era mais barato. Fiquei lá por seis meses. Voltei para a casa de um amigo, que morava no interior, em Capinota, já não fui para a cidade, porque a vida na cidade é muito cara. Nesse lugar, não consegui trabalho. Não sabia o que fazer, e o meu amigo reclamava, porque eu comia e

dormia em sua casa. Assim me meti a trabalhar no campo, plantar batata, ervas, essas coisas. Eu estava sofrendo mais na Bolívia do que aqui. Estava trabalhando no sol, não tinha direito o que comer, era muito cansaço. Aí pensei: “Eu vou voltar!”. Liguei para o dono da oficina, o Dom Gustavo, e ele me mandou o dinheiro para a passagem. O cunhado dele também queria ir, então viemos juntos, já não mais de avião. Fizemos o caminho por terra: de Cochabamba até Santa Cruz, de Santa Cruz tomamos outro ônibus até Porto Quijarro. Mas, em Porto Quijarro, eu tive que esperar cinco dias, porque tinha que apresentar carteira de vacina, que eu não tinha. Tinha também que ter a passagem de volta, a permissão da Polícia Federal e antecedentes criminais. E eu não tinha nada disso. Mas, na verdade, quando eu passei pela fronteira eles só pediram a passagem e o carnê de identidade, o CDI, que é como o RG daqui. Quando eu cheguei aqui de novo, já não foi um choque, estava mais experimentado. Fui para a mesma oficina, e dessa vez tive que pagar a dívida da passagem, uns 200, 300 reais. Mas, em um mês, eu já paguei tudo isso e saí de lá, fui trabalhar no restaurante. Eu imaginei que ia ser mais fácil que a costura, mas também é muito difícil, muito. É bem cansativo: levanto às 6, 7 horas da manhã, tenho que cozinhar, lavar pratos, limpar a cozinha, é muito trabalho pra mim. Mesmo aos sábados e domingos, levanto cedo e vou dormir às 11 da noite. E o movimento, então! E também tem muita briga por lá. Tem muita briga com a cozinheira, tem muita briga com a dona, com o garçom. Quando você começa a trabalhar lá, você tem que fazer tudo. Mesmo no feriado você trabalha, sem receber mais por isso. Eu estava ganhando 600 reais, era mais do que na costura, mas o trabalho também é duro.

A mulher do Dom Jorge, dono do restaurante, é muito chata. Ela não quer que o cozinheiro seja homem. Dom Jorge é que é o bom! Dom Jorge é muito, muito gentil, carinhoso. A mulher não, tá sempre dando ordem, não deixa nem a gente almoçar direito. Eles têm dois restaurantes, então são oito pessoas que moram na casa, nos fundos dos restaurantes: eu, a cozinheira, o garçom; do outro restaurante, tem a cozinheira, o ajudante que faz *salteñas*, os garçons e o ajudante de garçom. No começo, eu dormia na sala, mas reclamei com a dona, porque era muito sujo e tinha muito barulho, tinha até rato. Agora, estou num quarto, sozinho. Também não dá pra dormir direito, eu não gosto muito. Sempre pensei: “Se alguém veio trabalhar no Brasil é pra superar, não pra sofrer como na Bolívia.”. Mas aqui é a mesma coisa: a gente vem pra sofrer. Não, então eu decidi: “Isso aqui tem que acabar, isso aqui tem que acabar.”. Comecei a tirar meus documentos, queria ser legal aqui no Brasil. Estou em trâmite. Eu já tirei minha carteira de trabalho, já tenho CPF, estou tentando buscar outro emprego, onde eu possa estar melhor, onde tenha mais benefícios e seja recompensado por meu trabalho. Então vou ficar um tempo nesse emprego e depois vou embora, trabalhar em outro lugar.

Eu tenho um tio na Espanha, e na verdade o meu sonho era ir pra lá. Mas, da Bolívia, eu não posso ir para a Espanha por causa do problema da droga. Muita gente leva droga e, quando chega lá, é mandada de volta. Penso que a Espanha não deixa entrarem bolivianos por causa disso. Um amigo falou que, se eu fosse ao Brasil, de lá poderia ir para a Espanha, se tiver documento. Vim para o Brasil também para poder

fazer isso. Estou vendo, mas isso vai ser mais pra frente.

Agora, tenho que pensar no presente, tenho que trabalhar. Aí, com tempo, se Deus quiser, se a oportunidade vier, eu vou. Sem pensar duas vezes, eu vou! Vejo muita gente que está na Espanha e já tem tudo. Quando eu for, não é pra trabalhar e voltar para a Bolívia, é pra morar lá, ter meus filhos lá, até ficar velho.

Por enquanto, estou sozinho, mas quero ter uma família, estou procurando uma namorada, com o tempo aparece. Minha família está toda na Bolívia, por isso ligo todo mês pra lá, falo com a minha avó, mas não posso falar com a minha irmã. Não tenho seu telefone e isso é muito triste.

Desde pequeno, eu tenho uma enfermidade, tenho ataque epilético. Quando eu fico nervoso, tenho ataque, desmaio. Já passei três vezes por isso aqui no Brasil. Tive que ir para o hospital, e o médico disse que tenho que fazer um exame, um espectro, que eu ainda não marquei. Aí ele vai me dar uma medicação. Por causa disso, qualquer coisa mais grave que acontece, pode provocar um ataque. E essa história da minha irmã me deixa muito nervoso, fico preocupado com ela. Já tentei falar com ela por telefone, pra convencê-la a voltar pra casa...

Como a minha família está toda lá, eu mando metade do meu dinheiro pros meus irmãos, que não moram mais com os meus avós. A outra metade, eu gasto. Lá no Brás tem algumas empresas que mandam o dinheiro pra Bolívia, uma delas é a Western Union. Quando eu estou trabalhando aqui, vejo muito boliviano, vejo muito, muito, muito boliviano. Eu saio na rua e vejo boliviano de um lado e, do outro lado, boliviano! Então, eu sinto que estou na Bolívia. Muitas famílias têm oficinas no Brasil, mas têm familiares na Bolívia. Então, o que eles fazem? Trazem sua família toda pra cá. Eu acho que as pessoas não vêm só porque são pobres e precisam de trabalho. Elas vêm também por causa da família. Por exemplo, digamos que eu venha pra cá e que eu tenha lá na Bolívia a minha mulher, meu filho. Eu trabalho aqui, junto um dinheirinho e trago minha esposa, meu filho, meus tios. É isso que está acontecendo, é por isso que tem tanto boliviano chegando no Brasil. Isso, pra mim, não é bom. Eu vim aqui pra conviver com gente diferente, pra conhecer seu costume, pra conhecer a maneira como eles moram aqui em Brasil, mas eu não tenho essa oportunidade. Não gosto de morar ali no Brás, é muito chato porque, aos sábados, você só vê boliviano bebendo, bebendo tanto que até caem no chão. Tem muita briga, roubo, e isso afeta a imagem do boliviano. Eu vou a uma loja, quero comprar alguma coisa e já dizem: “Você é boliviano!” porque tem gente bebendo, e as pessoas pensam que eu também sou assim. Muita gente não percebe que sou boliviano, acho que por causa da cor, eu sou mais claro. Se alguém me pergunta: “Você é boliviano?”, eu falo que sim, não tem porque negar o que eu sou. Somos todas pessoas com mãos, olhos, só a língua é diferente. Uma vez eu tive um problema com isso. Queria namorar uma brasileira, tava olhando pra ela, mas ela falou: “Você é de onde?”. “Eu sou boliviano.”, respondi. “Nossa! Vai embora, eu não quero boliviano!”, retrucou. Eu me pergunto: Por que a mulher não quer o boliviano? É porque eu sou muito

feito? Acho que não. Elas acham que somos bêbados, mas nem todos são iguais, cada um é de um jeito. Eu não tenho muitos amigos aqui. As poucas pessoas que eu conheço são bolivianos, mas gostaria de ter mais amigos brasileiros, gostaria de me relacionar com gente daqui do Brasil. Quero falar bem o português, quero conhecer a sua comida, cozinhar as suas comidas, me vestir como vocês. Não quero imitar, quero conhecer. Eu tenho agora 22 anos, já vivi vinte na Bolívia, agora quero viver vinte e dois aqui no Brasil. Tenho amigos bolivianos, mas o amigo boliviano bebe, e eu não gosto disso. Eu bebo, mas não como eles. Além disso, só tenho folga na segunda-feira e, geralmente, durmo até tarde, porque estou sempre muito cansado. Aí eu saio pra comer alguma coisa, uma comida brasileira: arroz, feijão. Já fui conhecer a Praça da Sé, mas sempre vou a um lugar perto, tenho medo de me perder, de sumir. Às vezes eu pego o metrô, acho mais seguro. Se vou de ônibus, eu me perco totalmente, não sei onde descer.

Eu fiz essa tatuagem aqui porque gosto muito de gatos, então tatuei essa pata de gato no meu braço. Eu tenho um gatinho aqui, mas o Dom Jorge não deixa. Então, eu deixo o gatinho no meu quarto.

E quero conhecer mais gente, me relacionar com mais pessoas. O que sempre faço é ficar parado olhando o movimento e, quando eu vejo passar uma moça, falo: “Moça, tudo bem?”, como um lobo em busca de uma presa. Então, no meu tempo livre, eu faço isso e nunca vou muito longe. Na feira Kantuta, eu não vou muito, porque trabalho aos domingos. No sábado, a feira é na Coimbra, mas, como eu também trabalho e o restaurante fica muito cheio, não posso passear na feira.

Com o Dom Jorge, eu me dou muito bem. Ele é o patrão, mas não se comporta como patrão, ele é mais como um amigo. Já a sua mulher, sempre diz: “Você tem que fazer isso e aquilo.”. Eles têm quatro filhos, os quatro nasceram aqui. Todos moram numa casa lá no fundo, atrás do restaurante. Um deles é administrador de empresas e estava trabalhando na Espanha, chegou ano passado de volta, outro está num colégio e o outro no quartel, prestando serviço militar. E o Dom Jorge é bem conhecido, o restaurante é muito famoso, ele sai no jornal. É uma pessoa que busca fazer favores aos outros, é um cara bom o Dom Jorge. Antes, eu cozinhava no restaurante, porque não tinha cozinheira, mas, agora, tem uma. Eu cozinho muita coisa! O que mais gosto de cozinhar é o *pique*, que é uma porção de batata, em um prato. Em cima, vai uma carne, que se faz frita, em um molho de azeite, óleo, salsa, soja, mostarda, sal, um pouco de condimento e tempero de carne. Aí você frita, depois deixa ferver com pedaços de salsicha picadinha. Joga tudo isso em cima da batata e, por cima, pica umas cebolas cruas, tomate e *ají*, que é pimenta. Coloca também dois ovos cozidos e tá pronto. Essa é uma comida cochabambina, mas a comida que eles fazem em La Paz é muito diferente. Lá a batata é frita, não vai carne, e a cebola é frita no molho, então é muito diferente.

Eu, na verdade, nunca estive em La Paz, as cidades que eu conheço da Bolívia são Cochabamba, Oruro e Santa Cruz, só isso. E são todas distintas, os idiomas e os costumes são diferentes. Nós, cochabambinos, somos fechados, mas, em Santa Cruz, os *cambas* – nós os chamamos de *cambas* – são

mais abertos, eles não tem medo de nada. Os *paceños*, de La Paz, também são como nós, mais fechados. Aqui no Brasil tem mais gente *paceña*, por isso as pessoas pensam que a Bolívia é só La Paz, mas a Bolívia não é só isso. Ela é muito grande, tem gente branca, gente preta, tem muitas coisas.

Estou aqui há oito meses, desde janeiro, e ainda não sinto falta de lá. Estou tirando meus documentos pela lei do Mercosul. Lá na Coimbra tem o consulado boliviano. Dentro do consulado boliviano tem a Polícia Federal do Brasil. Para tirar os documentos, você precisa dos antecedentes criminais da Bolívia e do Brasil, pagar multa no banco, tirar a certidão de nascimento e muitas outras coisas, é uma lista grande. Com tudo isso você tira um protocolo, que é um cartão branco com sua foto. Com isso você pode ficar no Brasil quase um ano. Você está legal no Brasil, só que está em processo. Agora, para conseguir a carteira de trabalho, tive que ir a outro lado, no Poupatempo pra tirar o CPF, que eu achei que era um cartãozinho azul, mas, agora, não é mais. Tudo isso, eu fiz sozinho, porque na vida a gente tem que fazer isso.

Tem sempre algumas dificuldades de ser estrangeiro. Se um brasileiro vai à Bolívia, também vai ter dificuldade. No Brasil, o problema é documento. É o maior rolo! E você não pode fazer nada sem documento. Eu quero abrir uma conta no banco, mas, para isso, necessito de CPF, RG e de uma conta de luz no meu nome. Isso é uma coisa muito difícil, porque para ter um comprovante de residência eu tenho que ter uma casa, para ter uma casa tenho que ter dinheiro, para ter dinheiro tenho que ter um trabalho.

Lá na Bolívia você só precisa do RG para abrir uma conta. Eu tinha um amigo brasileiro lá que casou com uma boliviana e teve filhos com ela. Ele tirou o documento rapidinho e só com o RG ele abriu uma conta. O idioma também é uma dificuldade, porque ninguém entende o que você fala, e você também não entende o que algumas pessoas dizem.

Lá na Bolívia eu era uma pessoa totalmente diferente. Não perdia nenhuma festa! Eu adorava festa, e a maior festa que tem lá é o carnaval. É muito grande! O de Oruro é o maior, mas onde eu moro também tem. Nessa festa, a gente enche umas arminhas de plástico com água e fica atirando nos outros. Uma vez eu enchi uma e coloquei na geladeira! Jogava água nos outros, e a pele ficava vermelha! Mas a gente gostava mesmo era de molhar as mulheres, pra provocar mesmo, a gente jogava com tanta força que elas chegavam a chorar! Mas a maioria levava na brincadeira. A gente também jogava tinta uns nos outros, ficava todo mundo pintado de azul, vermelho, preto. Era muito bom, foi a minha infância!

Outra festa que tem lá é a Feira da Uva. Você sabe que da uva se faz o vinho, né? Mas da uva também se faz o *guarapo*. É uma bebida feita de uva triturada, numa garrafa que fica bem tapada por um mês, pra fermentar. Depois você tira e toma puro, se você tomar esse negócio, nossa! Te deixa louco! Então, essa feira é de *guarapo*, e tem de todos os tipos: de uva branca, uva preta... Tem um grupo musical, os Carcas, muito conhecido na Bolívia, que toca nessa festa, e é tudo na rua, na praça.

Todas as festas lá são no meio da praça, todo mundo participa. Em Capinota tem a festa de

aniversário da cidade, é uma serenata. Vem muitos grupos, tem jogos, é tudo muito bom. Em 6 de agosto tem a Independência da Bolívia, que é uma festa muita grande também. No 15 de agosto tem a festa da Virgem...

Aqui no Brasil também tem muita festa boliviana, mas eu não vou, não, porque aqui você não sabe como vai ser, o que vai fazer. Não é a mesma coisa. Lá você já sabe como é, já sabe o que vai fazer e o que não vai fazer, é muito melhor. E tem muita festa. Tem também a Festa de Todos os Santos, quando a gente vai ao cemitério para assustar gente. O costume lá é fazer o pão, e você vai nas casas pedindo pão. Pra isso, precisa rezar, você reza ao morto deles e eles te dão o pão. Você vai de casa em casa até ter bastante pão, aí leva tudo pra sua casa. É muito legal. Depois, à noite, a gente vai ao cemitério, visitar os defuntos, e usa uma máscara e “UÁ!”. Dá sustos nas pessoas!

Aqui a feira da Coimbra é uma feira para os trabalhadores da costura. Eles saem na Rua Coimbra para comer a comida boliviana, comprar uns negócios como *el chuño*, *maiz*, farinha, coisas que são da Bolívia. São coisas que chegam de lá, com pessoas que trazem, mas vendem muito caro. Mas é por isso que vem gente aqui trazendo muita coisa da Bolívia para vender na rua, por isso tem festa. Se não fosse por isso, não teria festa. Eu acho que é bom, pra mim, estar aqui. Estou melhor, principalmente no sentido econômico. Eu ganho um dinheirinho, não sofro de fome, tenho minhas roupas. O ponto negativo é deixar algo que eu tinha lá, deixar as festas, meus amigos. Aqui eu me sinto sozinho, estou sozinho, sou sozinho. Não tenho ninguém, não tenho essa amizade de sair pra jogar bola, sair pra passear, pra beber, comer. Por isso, eu me sinto muito oprimido aqui no Brasil. Pra ser feliz, a pessoa precisa ter amigos e um pouco de dinheiro. Não adianta ter só uma das coisas, tem que ter as duas juntas. Mas eu vejo um futuro muito bom pra mim aqui. Apesar de ser um lugar perigoso, é um futuro mais seguro, porque aqui tem coisas mais avançadas, coisas que na Bolívia você não vê muito. Se for possível, eu quero morar aqui. Tenho o sonho de ir para a Espanha, como eu disse, mas, se isso não der certo, quero ficar aqui e ter uma casa, uma mulher, um filho, essas coisas. O meu maior sonho é ter um carro, um carro bom, pra chegar na Bolívia de carro, aí as pessoas vão dizer: “Ele sofreu e se superou, ele está bem agora.”. Só de lembrar da Bolívia é muito doloroso. Lá eu sou conhecido como um *chico* rebelde, que não tinha futuro, que estava perdido. Meus avós e meus tios falavam muito isso. Por isso, eu saí de lá, para ganhar a vida e mostrar a eles que eu não seria assim. Quando decidi vir pro Brasil, eu falei a meu pai: “Eu vou ao Brasil.”. “Você está louco? O que vai fazer lá? Em que vai trabalhar?”. Ele não me apoiou, ninguém me apoiou, ninguém disse: “Que le vaya bien.”.

Por isso, eu tenho essa necessidade de ligar para a Bolívia, porque tenho um rancor com minha família, por ter sido maltratado por meus tios e por meus avós, psicologicamente e fisicamente. Mas tenho um carinho pelos meus irmãos, que eu quero que estudem por lá, não quero que venham pra cá. Talvez, quando eu tiver minha casa, aí posso receber meus irmãos, mas, agora, onde eu vou receber meus irmãos, vou mandar para uma costura? Não, vão sofrer, melhor que fiquem lá.

Na minha infância, eu fui muito travesso e, quando cresci, bebia muito. Quando comecei a trabalhar, gastava todo o meu dinheiro com isso. Tinha várias namoradas, ficava uma, duas semanas com cada uma. Decidi mudar, um dia percebi que eu tinha que fazer alguma coisa. A possibilidade de vir para o Brasil surgiu exatamente nessa época em que eu decidi mudar de vida.

Essa é a oportunidade que eu tenho de mudar. Eu vou trabalhar, eu vou ganhar dinheiro, vou a fazer minha casa, vou ter tudo o que eu não tinha lá na Bolívia. E você pode acreditar que, na Bolívia, eu só tinha dois pares de meias, dois pares de sapatos e uma calça. Não tinha nada! Então, eu tinha que lavar a minha roupa de noite para secar no dia seguinte. Não tinha cama própria, nem um roupeiro. Então, não deixei nada lá. Agora que estou aqui, quero ter tudo isso: um rádio, uma TV. Quero que isso seja meu, que seja fruto do meu esforço.

Muitos disseram que eu iria me perder aqui, que iria beber, como muitos fazem, mas eu fui firme e mudei o meu caráter. Agora, sou uma pessoa muito tranquila, uma pessoa muito alegre. Gosto de conversar com gente diferente, rir, brincar, eu brinco muito. Sou também respeitador, não sou racista, me considero muito legal, porque uma pessoa tem que se considerar legal pra que outra pessoa o considere legal.

Antes, eu tinha uma necessidade de roubar, estava a ponto de fazer isso lá na Bolívia. Eu tinha amigos que não eram ladrões, mas estavam nesse caminho de roubar. Eles falaram: “Vamos lá que tem uma casa pra roubar, vamos lá!”, eu fui. Senti um medo, senti um frio e, nesse instante, eu pensei, me imaginei na cadeia, preso. “Não, o que estou fazendo? Vou embora.”. Eles quiseram me matar porque tinham medo que eu falasse, daí eu corri, corri grave, corri, passei por tudo que havia, passei por água, passei por tudo! E cheguei ah! Ah! Ah! Sem fôlego! Estava com os sapatos rotos, a roupa rasgada. Tinha um arame farpado e eu me cortei, estava sangrando, tenho a cicatriz até hoje aqui no braço. Foi aí que decidi mudar de vida de vez.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CUSICANQUI, Silvia Rivera. *Pachakuti: the historical horizons of internal colonialism*. La Paa, 1991. Disponível em: <http://www.web.ca/~bthomson/degrowth/pachakuti_cusicanqui_1991.pdf>. Acesso em: [FALTA A DATA – ex.: 10 jan. 2008.]

IANNI, Octavio. *A era do globalismo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1996.

MATINS, José de Souza. O problema das migrações no limiar do terceiro milênio. In. SERVIÇO PASTORAL DOS MIGRANTES et al. (Org.s. *O fenômeno migratório no limiar do terceiro milênio: desafios pastorais*. Petrópolis: Vozes, 1998.

SANTOS, Boaventura de Souza. *Renovar a Teoria crítica e Reinventar a Emancipação Social*,. São Paulo: Boitempo, 2007.

SASSEN, Saskia. *As Cidades na Economia Global*. São Paulo: Studio Nobel, 1998.

SAYAD, Abdelmalek. *A imigração ou os paradoxos da alteridade*. São Paulo, Edusp, 1998.

SOUZA, Jessé. *A Construção Social da Subcidadania: para uma Sociologia Política da Modernidade Periférica*. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, Rio de Janeiro: IUPERJ, 2003.

IL CAMMINO DELLA SPERANZA

MAURIZIO RUSSO¹

IL CAMMINO DELLA SPERANZA, PIETRO GERMI, 1950



Gênero: Drama

Direção: Pietro Germi

Roteiro: Federico Fellini, Pietro Germi, Tullio Pinelli, Nino Di Maria

Atores: Raf Vallone, Elena Varzi, Saro Urzì, Franco Navarra, Liliana Lattanzi, Mirella Ciotti, Chicco Coluzzi, Luciana Coluzzi, Saro Arcidiacono, Giuseppe Cibardo, Nicolás Gibilaro, Angelo Grasso, Ciccio Jacono, Paolo Reale, Michele Raffa, Assunta Radico, Carmela Trovato, Francesca Russella, Angelina Scaldaferrì, Renato Terra, Francesco Tomolillo, Giuseppe Priolo

Fotografia: Leonida Barboni

Montagem: Rolando Benedetti

Música: Carlo Rustichelli

Produção: Luigi Rovere para Lux Film

Distribuição: Lux Film – Panarecord

Ano: 1950

Linguagem: Italiano

País: Itália

Duração: 101 min

Formato: Preto e branco

Assunto: Inspirado no romance “Cuori negli abissi”, de Nino Di Maria

¹ Possui graduação em Letras e Filosofia - Università degli Studi di Napoli Federico II (1993), mestrado em História das Civilizações desde a Antigüidade até - Université de Nancy II (1994) e doutorado em Histoire et Civilisation - Université de Nancy II (2002). , atuando principalmente nos seguintes temas: século xx, história contemporânea, história da europa, história política e século xix, história do cinema.

Sinopse: Em uma pequena aldeia na Sicília, quando fecham a única sulfureira, muitos trabalhadores ficam no meio da estrada. Quando chega um contratador que promete passá-los clandestinamente para a França. Muitos partem com suas esposas e filhos, depois de ter pago, cada um, 20 mil liras. O contratador, a certo ponto, tenta abandoná-los, mas é capturado por Vanni, um personagem ambíguo, que faz parte do grupo. O administrador desonesto vinga-se denunciando Vanni, que consegue escapar, enquanto a polícia para todos os outros trabalhos. Providos de um mandado, devem retornar ao país, mas muitos preferem continuar a pé ou em caminhões em seu caminho para o norte. Entre eles, estão Barbara, uma garota que é a amante de Vanni, e Saro, um viúvo com dois filhos. Quando encontra trabalho em uma fazenda por alguns dias, Barbara cuida dos filhos de Saro. Depois de muitas dificuldades, vão para a fronteira e, enquanto se preparam para passar, chega Vanni. Este, com sua fúria, provoca Saro, que o agride: para defender-se, Saro é obrigado a matá-lo. Atravessada a fronteira, os trabalhadores devem superar a oposição dos guardas aduaneiras, que terminam deixando-os ir. Barbara e Saro reconstróem a vida em uma terra estrangeira.

Notas: Urso de Prata de melhor filme no Festival de Berlim (1951), menção especial no VI Festival de Cinema Karlovy Vary (1951) e nomeado ao prêmio de melhor filme no Festival de Cannes (1951).

“Nós olhamos o mundo através da lente hollywoodiana dos filmes que inundam nossas sociedades.”². Essa afirmação de Pierre Sorlin sintetiza de forma muito eficaz a situação do cinema mundial contemporâneo. Ela contém uma grande verdade que resume o grande poder do cinema hollywoodiano: a) a afirmação de um modelo industrial-filmico que acaba sendo considerado como “clássico” (história linear, maniqueísmo moral, presença de atores-*star*, personagens com características bem identificáveis, trilha sonora que acompanha a história etc.); b) a grande capacidade da indústria hollywoodiana de dominar a distribuição mundial (Sorlin afirma que em muitos países os produtos hollywoodianos representam o 70% da distribuição e esse dado nunca é menos de 40%).

Essas afirmações descrevem também o panorama da indústria cinematográfica em 1950, quando Pietro Germi realizou *Il cammino della speranza*. O filme entrou completamente no período histórico e no fenômeno cultural do Neorealismo. Corrente artística que antes de ser cinematográfica foi, sobretudo, um importante fenômeno literário (Elio Vittorini, Cesare Pavese, Beppe Fenoglio, Alberto Moravia, Vasco Pratolini, Carlo Cassola e a produção inicial de Italo Calvino). E a partir de um romance nasceu a ideia do filme de Pietro Germi: *Cuori negli abissi*, de Nino Di Maria, publicado em 1949. Romance, ambientado em Sommatino (Sicília), no qual se narra a vida infernal dos mineiros (“*Negli abissi* da mina, invadido pela fumaça que matava sem piedade, os corações dos homens eram compreendidos sem falar, procuravam na escuridão, desafiando a morte” lê-se na página 136) e da viagem clandestina

dos operários desesperados e sem trabalho em direção à Bélgica e à França, logo agradou a Pietro Germi, que em 1948 tinha participado como ator do filme neorrealista de Mario Soldati, *Fuga in Francia*, e na época tinha conhecido a dramática história da morte nos Alpes de um grupo dos mineiros sicilianos.

Em 1948-1949, Germi gravava na Sicília, precisamente em Sciacca, *In nome della legge*. Depois de ler o livro *Cuori negli abissi*, Germi decidiu fazer um filme e contactou Di Maria. Pouco depois, na casa de Di Maria, foi entregue um telegrama no qual os dirigentes da “Lux Film” convocavam o autor em Roma para assinar o contrato e ceder assim os direitos sobre a história para reescrever o roteiro do filme. E, em Roma, Di Maria trabalhou junto com um jovem, e ainda então desconhecido, Federico Fellini. Entre os intérpretes, um inesquecível Raf Vallone (grande *star* internacional da época). Ao lado da estrela, um verdadeiro mineiro Sommatino (Sicília): o jovem Angelo Grasso.

Mas *Il cammino della speranza*, isto é, a narração da migração clandestina dos mineiros que buscam chegar à França, que preenchem o filme de Germi, no romance de Di Maria ocupa somente as últimas páginas, na parte onde se lê das esperanças acesas por uma espécie de miragem, das penas por sofrer, dos perigos encontrados. No centro da história narrada no livro, estão a vida dos mineiros, feita da miséria e do desemprego cada vez mais ameaçador, e a crise já irreversível das minas. O olhar dos autores transforma as galerias da mina num terrível reino de Belzebu.

O filme neorrealista representou uma continuação do romance neorrealista, completando a história, que é a história de todas as migrações, escolhas forçadas dos que são expulsos de seu próprio país. Expulso pela pobreza, pela fome, pela economia exploradora que não se importa em fazer vítimas. É a história da reconstrução do pós-guerra italiano, narrada por Vittorio De Sica no realismo mágico de *Miracolo a Milano* (1951), ou no drama de *Umberto D.* (1952), ou alguns anos antes no *Ladri di Biciclette* (1948). A guerra continuava a colher suas vítimas e a exigir o seu tributo de sangue entre os mais pobres, que não tinham nenhuma defesa, que tinham os próprios braços como único recurso e última escolha forçada a migração. O Neorrealismo narrava aquela Itália injusta e foi imediatamente identificado pela classe política como um desconfortável modelo fílmico, influenciado mais por uma tensão de denúncia que por uma vontade industrial de entretenimento. Foi assim que um jovem subsecretário de cultura, Giulio Andreotti, condenou sem apelo neorrealismo depois ter visto as várias obras-primas de De Sica: “Se é verdade que o mal pode ser combatido também realçando os aspectos mais crus, e também é verdade que o mundo será induzido – erroneamente – a acreditar que aquela de ‘Umberto D.’ é a Itália do século XX, De Sica terá prestado um péssimo serviço à pátria, que é também a pátria de dom Bosco, do Forlanini e de uma progressiva legislação social.”³

A história narrada por Germi é sobre uma fuga da miséria e da marginalização sem esperança. A história de uma escolha forçada, de uma longa marcha através de uma miragem. Um caminho de migração

3 ANDREOTTI, Giulio. [Sem título]. *Libertas*, Roma, n. 7, 1951. Tradução nossa.

que não era fácil nem permitido. E isso representa seguramente o maior mérito de Pietro Germi, homem daquela Itália do norte que ignorava o sul pobre e humilhado das regras do latifúndio, que escolhe falar de um Sul muito distante da sua Gênova. Numa Itália que foi unida pela guerra de conquista da casa Savoia e depois depredada, mas não verdadeiramente unificada. A experiência fascista foi um momento de unidade aparente sob a asa protetora do ditador. Mas a verdadeira experiência na qual os italianos se encontram, conhecendo as diferenças culturais e sociais que os separavam foi a da migração interna iniciada no pós-guerra e continuada por vários decênios. Germi escolhe contar uma história de pobreza, miséria e fadiga, mas, sobretudo, de ilegalidade. Porque este é outro fato notável, o filme de Germi feito em 1950 permanece como um testemunho importantíssimo da migração europeia contemporânea, desfazendo um mito entre os mais sólidos do discurso xenófobo e antimigratório.

“As migrações ilegais são frequentemente referidas como uma das principais manifestações da globalização econômica e social e como uma das provas mais evidentes da crescente incapacidade do Estado de proteger o território da penetração de fenômenos supranacionais e de indivíduos indesejáveis.”⁴. Associa-se, então, a ilegalidade do fenômeno migratório com a decadência da soberania nacional, afirmando em consequência que o controle ou a negação do fluxo migratório recai na construção de um Estado soberano capaz de defender os próprios cidadãos. Um Estado virtuoso é um Estado que impede a clandestinidade, que interrompe o fluxo de clandestinos. Como afirma Sandro Rinauro: “Da vasta literatura na área surge a impressão que o êxodo ilegal, como fenômeno de massa, seja um acontecimento recente que começa nos anos 1973-74.”⁵. Mas dos cerca de 51 mil trabalhadores italianos emigrados na França em 1947, 13 mil emigraram clandestinamente. E dos cerca de 29 mil emigrantes em 1948 metade era clandestina. O filme de Germi permanece, então, como a memória artística de uma realidade histórica esquecida.

A estética com que o diretor cria essa memória é particularmente interessante porque ele se destaca claramente dos modelos hollywoodianos daquela época. Entre 1948 e 1949, Pietro Germi estava na Sicília para fazer seu primeiro filme dedicado a essa terra árida e dura, *In nome della legge*, a história de um juiz que chega da cidade para enfrentar sozinho a máfia de uma pequena aldeia perdida no espaço e fora das leis do Estado. A temática neorrealista (atores não profissionais, as paisagens reais, casas e paisagens pobres da Itália esquecida, história de esquecidos) se funde com a estética *western*. Na verdade, o protagonista, o estoico juiz Guido Schiavi (interpretado pela estrela Massimo Girotti), homem forte, mas solitário, chega sozinho, como o herói do filme *western*, e enfrenta sozinho, armado apenas com seus princípios abstratos de justiça, a hostilidade da aldeia, das pessoas, dos mafiosos (os mesmos mafiosos são apresentados um após o outro em uma cena mítica como os heróis de um filme *western*). O duelo *western* é o modelo essencial no qual podemos resumir essa história, o duelo entre

4 RINAURO, Sandro. *Il cammino della speranza*. Torino: Einaudi, 2009, p. IX. Tradução nossa.

5 Ibid., p. IX. Tradução nossa.

o juiz e os mafiosos, entre o juiz e a Sicília, entre o juiz e as pessoas da aldeia esquecida de Capodarso.

Em *Il cammino della speranza*, Germi muda completamente o modelo estético-fílmico. A cena introdutória serve para apresentar as pessoas que esperam do lado de fora da mina, mas os rostos de mulheres sicilianas não apresentam a hostilidade das pessoas de Capodarso que recebem o juiz Schiavi. São os rostos de pessoas pobres, que aguardam a esperança. Figuras esculturais que se fundem ao panorama da paisagem árida. O sentimento que surge a partir da apresentação do povo siciliano agora não é hostilidade contra o herói, mas a espera por uma resposta, uma esperança. O protagonista, o mineiro Saro (o escultural Raf Vallone sem camisa) é apresentado desde a primeira cena cercado por seus compatriotas, por outros mineiros. Ele fala em nome de uma coletividade, expressa o pensamento dos mineiros, é o personagem com o qual Pietro Germi dá voz aos que não tem voz (incapaz de falar ou ser escutado). Saro é o herói enquanto expressão de uma coletividade. É o herói épico que é usado para simbolizar a viagem de todo um povo. A estética escultórea, concretizada na magnífica fotografia de Leonida Barboni, recorda o classicismo da tragédia grega. Os rostos dos personagens são tensos e sérios, com o olhar voltado para longe, para o final do caminho que tem de ser feito porque é a única solução justa e moralmente viável. Parece que a atividade principal dos protagonistas do filme é olhar para um horizonte de esperança.

A repetição da canção popular *Vitti nella Crozza* (composta na ocasião pelo siciliano Franco Li Causa) recorda a narração dos contadores de histórias populares, que iam de aldeia em aldeia contando fatos locais e cantando músicas que continham a memória popular. Os contadores de histórias narravam os feitos épicos dos paladinos de Roncesvalles, inspirados na Canção de Rolando. A característica épica da narração coloca completamente em segundo plano eventuais temas hollywoodianos, como o amor entre Saro e Barbara (Elena Varzi, a futura Sra. Vallone) ou o antagonismo entre o bom Saro e o mal Vanni (Franco Navarra), que culmina em um duelo com facas nos Alpes. O que conta é uma narração fotográfica coral que quer enfatizar a importância da viagem, necessária para responder aos olhares das mulheres e filhos dos mineiros que são vistos no início do filme. O final feliz que Pietro Germi escolhe colocar em cena (mudando a história trágica do fato real, que foi a base do livro: os mineiros sicilianos morreram nos Alpes, na tentativa de emigrar ilegalmente) não é um final feliz hollywoodiano, mas a conclusão lógica de quem quer transmitir a mensagem de que o caminho da esperança, embora ilegal, é um caminho certo, exemplar e que é certo e necessário repeti-lo. Os mesmos agentes da aduana francesa que deixam no final passar os imigrantes ilegais rendem-se a essa lógica em nome do humanitarismo neorrealista, que nas obras desse período é muitas vezes uma acusação contra as injustiças da sociedade.

Às vezes afirma-se haver relações entre *Il cammino della speranza* e o filme de John Ford, *The grapes of wrath* (a partir do famoso romance homônimo de John Steinbeck), de 1940, em que o protagonista Tom (Henry Fonda), forçado a emigrar porque ele perdeu sua terra, carrega os avós e familiares em um caminhão e parte de Oklahoma para a Califórnia, para a promessa de uma terra fértil. Mas no filme de

Ford o tema central é a luta do indivíduo contra o destino adverso (várias vezes presente no cinema hollywoodiano) que se afirma graças a sua determinação e a sua vontade. A mensagem é de que, com fé e tenacidade, até mesmo a pior vida pode tornar-se melhor. É a lógica otimista do *New Deal* rooseveltiano. Enquanto em *Il cammino della speranza* a mensagem é principalmente: migrar é um direito, mesmo como ilegal, porque a sociedade é injusta, e todo mundo tem o direito de buscar uma vida melhor mesmo que infringindo as leis.



DOS DIREITOS DE PUBLICAÇÃO OU AUTORAIS:

Os direitos autorais de todos os artigos publicados pertencem à Revista **Diversitas**. A reprodução integral dos artigos em outras publicações requer autorização por escrito do Conselho Editorial da revista.

O Conselho Editorial da revista reserva-se, também, o direito de definir quais serão os bancos de dados para os quais a revista será disponibilizada.

NORMAS PARA PUBLICAÇÃO DA REVISTA DIVERSITAS

A Revista Diversitas destina-se à publicação de trabalhos originais que versem sobre as problemáticas da intolerância, humanidades e direitos.

Os originais para publicação são recebidos em fluxo contínuo e devem ser encaminhados para o endereço diversitas@usp.br, valendo-se exclusivamente dos recursos do processador de texto *Word for Windows* (versão 6.0 ou superior), em duas cópias, uma identificada e outra sem quaisquer indicações do autor, endereçados à Editoria Executiva da Revista, obedecendo as seguintes recomendações:

1. A Revista recebe textos inéditos em português, espanhol, inglês e francês.
2. São aceitos trabalhos nas modalidades de artigos e resenhas. Artigos traduzidos podem ser enviados, desde que ainda não publicados no Brasil ou que mereçam uma segunda tradução e publicação.
3. O *layout* da página deve ter tamanho ofício (A4 – 210 X 297mm).
4. Os artigos devem ter entre 21.000 e 42.000 caracteres (contando espaços), fonte Arial, tamanho 11, espaço entre linhas 1,5 e margem 2,5 (superior, inferior, esquerda, direita) devendo ser acompanhados de resumo (máximo 700 caracteres com espaços) e palavras-chave (três). Resenhas de livros deverão conter no máximo 12.000 caracteres, fonte Arial, tamanho 11, espaço entre linhas 2,5 e margem 2,5 (superior, inferior, esquerda, direita).
5. Título, resumo e palavras-chave devem ser apresentados em português e inglês; quando o artigo estiver escrito em espanhol ou francês, esses itens deverão constar também na língua em questão.
6. Citações literais com mais de três linhas (do texto original) deverão estar em tamanho 10, distinguida do corpo do texto entrelinhas e com recuo de 2 cm à esquerda.
7. Citações literais com menos de três linhas deverão constar entre aspas.
8. Termos de língua estrangeira deverão constar em itálico.
9. As imagens devem ser enviadas separadamente em arquivos JPG com resolução de 300 dpi.

10. As referências bibliográficas para os autores brasileiros deverão seguir as normas da ABNT (Associação Brasileira de Normas Técnicas) e deverão ser apresentadas exclusivamente sob a forma de notas de rodapé. Abaixo as principais orientações da norma citada:

LIVRO: ÚLTIMO SOBRENOME DO AUTOR, prenome e demais sobrenomes do autor opcionalmente abreviados. *Título*: subtítulo. Local da publicação: Editora, ano da publicação, volume, (Série ou Coleção se houver), número das páginas citadas ou referidas.

CAPÍTULO DE LIVRO: ÚLTIMO SOBRENOME DO AUTOR, prenome e demais sobrenomes do autor opcionalmente abreviados. Título do capítulo. In: ÚLTIMO SOBRENOME DO AUTOR, prenome e demais sobrenomes (indicação da organização – org. - se for o caso). *Título*: subtítulo. Local da publicação: Editora, ano da publicação, volume, (Série ou Coleção), páginas.

ARTIGO DE REVISTA: ÚLTIMO SOBRENOME DO AUTOR, prenome e demais sobrenomes do autor opcionalmente abreviados. Título do artigo. *Título da publicação*, local da publicação, numeração correspondente ao volume e/ou ano(v.), fascículo ou número(n.), informações do período e data de publicação (mês abreviado/ano), páginas.

11. Nos textos devem constar o nome do(s) autor(s), acompanhado(s) de informações profissionais sucintas de seus autores (instituição de ensino ou de pesquisa a qual estão vinculados, programa de pós-graduação etc. a que pertencem) e endereço (incluindo-se telefone convencional, celular e e-mail).

12. A Editoria Executiva reserva-se o direito de devolver aos autores os textos fora dos padrões descritos.

13. A Editoria Executiva reserva-se o direito de executar revisão ortográfica e gramatical nos textos publicados.

14. A simples remessa de textos implica autorização para publicação e cessão gratuita de direitos autorais.

15. Os artigos apresentados receberão parecer de dois membros do Conselho Científica da Revista e, no caso de pareceres opostos, será indicado, pelo Conselho Editorial, um parecerista *ad hoc*.

16. O Conselho Editorial da revista reserva-se, também, o direito de definir quais serão os bancos de dados para os quais a revista será disponibilizada.

17. A reprodução integral dos artigos em outras publicações requer autorização por escrito do Conselho Editorial da revista.

18. Em conformidade com a proposta de avaliação por pares, os autores com titulação mínima de Doutor que tenham textos aprovados podem ser incluídos no corpo de consultores *ad hoc* da revista.

ENDEREÇO PARA CORRESPONDÊNCIA:

Diversitas

Revista Diversitas

a/c Editoria Executiva

Av. Lineu Prestes, 159 - subsolo – Cidade Universitária - 05508-900 - São Paulo-SP

Fone: (11) 3091-2441 / 3091-3584

E-mail: diversitas@usp.br