TRAVESSIA

revista do migrante

Publicação do CEM - Ano XV, número 42, Janeiro-Abril/2002

ISSN - 0103-5576

LINGUAGENS & SÍMBOLOS

TRAVESSIA
Revista do Migrante

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

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

Diretor
Sidney A. da Silva

Editores
Dirceu Cutti
Sidnei M. Dornelas

Jornalista Responsável
Antonio Garcia Peres (MtB 3081)

Conselho Editorial
Carlos B. Vainer
Dulce Baptista
Francisco Nunes
Heinz Dieter Heidemann
Helion Póvoa Neto
José G. Baccarin
José Guilherme C. Magnani
José J. Gebara
Luiz Bassegio
Marilda A. Menezes
Oswaldo M.S. Truzzi
Teresa Sales
Wanderluce P. Bison

Conselho Consultivo
Alfredo J. Gonçalves
Cláudio Ambrozio
Edgard Malagodi
Ermínia Maricato
Marilia P. Sposito
Milton Schwantes

Capa
Arte: 2M Criação e Produção Gráfica Ltda
Fotos: Sidney A. da Silva

Editoração Eletrônica
Dirceu Cutti

Impressão
Gráfica e Editora Peres Ltda. - Fone:(11) 3609.1387

Endereço para Correspondência
Rua Vasco Pereira, 55 - Liberdade
01514-030 São Paulo/SP - Brasil
Fone: (011)3208.6227 - Fax: (011)3208.2284
E-Mail: cemsp@cemsp.com.br
Home Page: www.cemsp.com.br

Os artigos assinados são de responsabilidade de seus autores

ÍNDICE

SALUD! SIRVASE COMPADRE!
A COMIDA E A BEBIDA NOS RITUAIS BOLIVIANOS EM SÃO PAULO
Sidney Antonio da Silva.....05

A MARCA DO ISLÃ NA ALIMENTAÇÃO
RITOS COMENSAIS DURANTE O RAMADÁN EM PORTO ALEGRE
Lenora Silveira Pereira.....11

MIGRAÇÃO E DIVERSIDADE LINGUÍSTICA EM LUANDA
Luena Nascimento Nunes Pereira.....16

A LINGUAGEM FOTOGRÁFICA NO ISLÃ
Francirosy Campos Barbosa Ferreira.....22

A ALIMENTAÇÃO E A CULINÁRIA DA IMIGRAÇÃO ITALIANA
Marilda Checcucci Gonçalves da Silva.....29

UMA ESCOLA ALEMÃ EM MATO GROSSO
Mariza Santos Miranda.....36

*****

***NOSSA BIBLIOTECA*.....42**

A LINGUAGEM DOS SÍMBOLOS NO CONTEXTO DA MIGRAÇÃO

O processo migratório implica, invariavelmente, além da transposição de fronteiras geográficas, na inserção em uma nova ordem sócio-cultural, a qual é, em geral, marcada por tensões e estranhamentos que acabam por incidir na dinâmica cultural do grupo dos emigrados, conferindo-lhe especificidades e significações.

A inserção dos migrantes num novo contexto, porém, não significa a perda ou simplesmente a fusão da sua cultura original; esta tende a simplificar-se e a condensar-se em alguns traços, que passam a ser diacríticos, ou seja, distintivos para o grupo que os veicula, conferindo-lhe maior visibilidade.

É nesse contexto contrastivo que elementos da cultura material, formas linguísticas, rituais, tradições, festas, entre outros, ganham relevância, evocando, muitas vezes, vários significados, dependendo da conjuntura em que são veiculados. Nessa perspectiva, linguagens e símbolos podem estar evocando ao mesmo tempo várias coisas, entre elas uma nova forma de pertencimento, como é o caso do uso da língua portuguesa no espaço público entre os imigrantes retornados em Luanda, ou ainda alimentos específicos, como o vinho e a polenta para as gerações de descendentes de italianos no sul do Brasil, para os quais estes representam uma forma de manter o vínculo com a tradição cultural de seus pais. O alimento e a bebida podem ser também expressão da reafirmação de identidades, regionais, nacionais, étnicas ou culturais, as quais são veiculadas em rituais religiosos, como é o caso da ch'alla *(libação à Mãe Terra) entre os bolivianos em São Paulo, ou do tradicional* Ramadán*, entre os árabes em Porto Alegre. Símbolos, como o véu usado pelas mulheres muçulmanas no bairro do Brás em São Paulo, podem ser, ainda, uma linguagem encontrada pelas novas gerações para ressignificar identidades, que por força de uma conjuntura histórica foram preteridas pela primeira geração e que, agora, são evocadas por elas como um sinal diacrítico frente a uma tradição cultural cristã presente na sociedade brasileira.*

Assim, como uma linguagem distintiva, os símbolos podem estar dizendo várias coisas ao mesmo tempo sobre quem os veicula, bem como podem ser tomados também como uma forma de diálogo com o novo contexto que os recebe, diálogo este marcado, não raras vezes, por tensões e ambiguidades. Uma rápida incursão no mundo dos símbolos, porém, veiculados em contextos específicos, é o que propõe aos seus leitores este número da Travessia.

Sidney Antonio da Silva

DESEJA ADQUIRIR

TRAVESSIA - Revista do Migrante?

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

PROMOÇÃO

Na assinatura por um ano você tem direito a um exemplar de sua escolha* entre os números já publicados; por dois anos, a dois exemplares e, por três anos, a três exemplares.

Formas de Pagamento

Escolha a opção que lhe facilita mais:
a) Cheque nominal à ***Pia Soc. dos Miss. de S. Carlos***
b) Depósito bancário nominal à Pia Soc. dos Miss. de S. Carlos; Banco Bradesco; Agência Tabatinguera nº 0515-0; conta corrente nº 23083-9 e envie-nos cópia do comprovante do depósito.

Valor da Assinatura

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

Números Avulsos

- Exemplares do nº 1 ao 7.....R$ 2,00
- Demais exemplares: Nº avulso.....R$ 5,00
- Quantidade (mais de 5).....R$ 4,00
- Coleção Completa.....R$ 110,00

Nosso Endereço

Rua Vasco Pereira, 55 Liberdade CEP:01514-030 São Paulo/SP - Brasil
Fone: (011)3208.6227 Fax: (011)3208.2284
E-Mail: cemsp@cemsp.com.br
www.cemsp.com.br

NÚMEROS PUBLICADOS

01 - Sazonais
02 - Cidade
03 - Fronteira Agrícola
04 - Violência
05 - Voto
06 - Barragens
07 - Cultura
08 - Trabalho
09 - Família
10 - Religião e Religiosidades
11 - Estrangeiros
12 - Educação
13 - Pena de Morte
14 - Migrar e Morar
15 - Tempo e Espaço
16 - Desemprego e Subemprego
17 - Imagens
18 - Novas Tecnologias
19 - Identidades
20 - Saúde
21 - Emigração
22 - Retorno
23 - Metrópole
24 - Índios e Territórios
25 - Deslocamentos Compulsórios & Restrições à Migração
26 - Mulher Migrante
27 - Nomadismos
28 - Meio Ambiente
29 - Albergue
30 - Clandestinidade
31 - Festas
32 - Memória
33 - Mercosul
34 - Associações
35 - Gerações na Migração
Nº Especial - O Retorno (Sayad)
36 - Um Olhar Retrospectivo
37 - Refugiados
38 - Bairros e Vizinhanças
39 - Assentamentos
40 - Redes
41 - Migração Laboral
42 - Linguagens e Símbolos

"Salud¡ sirvase compadre¡" a comida e a bebida nos rituais bolivianos em São Paulo

Sidney Antonio da Silva *

O comportamento relativo à comida tem sido motivo de estranhamentos entre os vários grupos humanos, particularmente, entre os (i) migrantes, pois a maneira como se come, o cheiro, o aspecto e o sabor dos alimentos denotam identidades, ou seja, a origem e o ethos sócio-cultural de um grupo. No contexto migratório os alimentos condensam, portanto, uma poderosa carga simbólica e passam a evocar os vários sentidos do pertencimento, seja em relação ao país de origem, cujos vínculos ficam fragilizados e, por isso, precisam ser continuamente realimentados através da comensalidade, bem como em relação ao país de destino, onde se procura remarcar as diferenças. Os alimentos são também nos mais variados contextos fontes de interdições (jejum), permissões (refeição), restrições (abstinência) e doação ao sagrado (oferenda).

Nesta perspectiva, este trabalho propõe-se a traçar uma análise dos significados que a comida e a bebida passam a ter em alguns rituais recriados pelos bolivianos no âmbito das festas devocionais realizadas no espaço da Pastoral dos Migrantes, como é o caso do ritual dos *"pasantes"* (passagem dos encargos da festa), e outros dois, em âmbito mais privado, o ritual da *Ch'alla* (libação à Mãe Terra) e o do altar de todos os Santos, no dia de finados. Iniciaremos, pois, nossa descrição etnográfica com os rituais realizados no âmbito do privado para depois ampliarmos para aquele de caráter mais público, numa tentativa de avaliarmos a importância da comensalidade, acionada em cada um deles.

O RITUAL DA *CH'ALLA*

A questão do ritual tem sido abordada com frequência pelos antropólogos sob diferentes perspectivas. Para Max Gluckman (1986), o ritual está sempre ligado ao domínio religioso ou místico. Em Leach (1972), o conceito de ritual aplica-se também a outros campos da vida social, além do religioso. Para ele não há diferença importante entre "comportamento comunicativo" e "comportamento mágico". Qualquer tipo de ritual utiliza uma linguagem, verbal e/ou não-verbal, condensada e muito repetitiva, diminuindo assim a ambiguidade da mensagem que deve ser transmitida. Dessa forma, o ritual está sempre dizendo alguma coisa sobre algo que não é o próprio ritual. Roberto Da Matta, por sua vez, define o ritual como um dis-

Ch'Alla, oferenda à *Pachamama* (Mãe Terra), realizada na Praça do Pari, na capital paulista.

Foto: Sidney A. da Silva

curso simbólico que "destaca" certos aspectos da realidade e os agrupa através de inúmeras operações, como junções, oposições, integrações, inibições. Em sendo assim, na concepção de Da Matta, os rituais podem ser divididos em três grupos: ritual de separação ou ritual de reforço, onde uma situação ambígua se torna claramente marcada; ritual de inversão, onde há quebra dos papéis rotineiros e ritual de neutralização, combinação dos dois tipos anteriores (Da Matta, 1978: 65).

Estas breves indicações nos servirão de referência para a análise dos rituais que têm lugar junto à comunidade boliviana de São Paulo.

Porém, antes de adentrarmos na descrição de cada um deles, importa dizer que os mesmos estão ancorados em uma cosmologia andina, onde tudo está interrelacionado e se complementa a partir da interpenetração de forças opostas. Assim, no cosmo tudo e todos têm o seu lugar e também os seus limites. Esta totalidade harmônica se expressa, sobretudo, na noção de comunidade, cujo equilíbrio depende da observação das leis fundamentais que dominam o cosmos (Van Den Berg,1992: 303). Porém, quando este equilíbrio é rompido em razão de um comportamento moral inadequado, como por exemplo, o desrespeito à vida, seja ela humana, animal ou vegetal, é necessário reestabelecê-lo através dos rituais. Nesse sentido, cada um deles tem como objetivo reconciliar os homens com aqueles que estão em permanente relação, a saber, os membros da comunidade e o mundo sobrenatural (Idem, p.306).

É neste contexto que ocorre o mito da *Pachamama* (Mãe Terra), pois é dela que advêm os frutos necessários para a sobrevivência e reprodução social do grupo, mesmo no contexto da migração. Por isso, é sempre necessário pedir-lhe autorização para tocá-la, e, ao mesmo tempo, retribuir-lhe pelos dons concedidos. Neste sentido, o ritual da *ch'alla* é acionado nos mais diferentes momentos da vida particular e comunitária, revelando que toda e qualquer atividade humana está relacionada a noção de sagrado, da qual depende a sua própria subsistência. É comum, pois, realizar esta oferenda ritual no momento de preparar a terra, de lançar a semente, da colheita; na construção da casa (alicerce), no momento de cobri-la e na sua inauguração; nas várias etapas da vida humana, como o primeiro corte de cabelo, no matrimônio; na partida para uma viagem; no momento da sepultura; no dia de finados; na terça-feira de carnaval; nos novenários e festas devocionais, entre outros.

Na *ch'alla* da casa, por exemplo, o ritual consiste em oferecer à *Pachamama* um prato bem condimentado, de aspecto colorido e de sabor agradável, pois ela aprecia pratos saborosos. Em geral o prato de comida é enterrado na parte exterior da casa e, em seguida, o chefe da família orvalha a terra e os vários cantos da casa com algum tipo de bebida, que pode ser champagne, cerveja, vinho ou álcool. Além destes elementos não pode faltar o incenso para a purificação do local. Já nos rituais de semeadura, os camponeses oferecem caramelos, folhas de coca, feto de *llama*, incenso e objetos simbólicos, orvalhando tudo com *chicha* (bebida fermentada de milho) ou vinho doce. Em outras situações o ritual é simplificado e consiste em apenas orvalhar o local ou objeto com algum tipo de bebida alcoólica.

Importa ressaltar, contudo, que esta prática ritual não é exclusiva dos camponeses, mas perpassa todos os segmentos da sociedade boliviana. Em São Paulo, observamos que tal prática está igualmente disseminada entre os bolivianos de todos os níveis sociais que vivem na cidade e se expressa, sobretudo, no âmbito familiar. No âmbito público, como é o caso das festas devocionais, realizadas em louvor à Virgem de Copacabana e de Urkupiña, ambas no mês de agosto, esta libação é realizada de forma simplificada e discreta, apenas vertendo um gole de bebida sobre a terra (*Pachamama*), antes de tomá-la.

O ALTAR DE TODOS OS SANTOS

Vimos, anteriormente, que a manutenção do equilíbrio no cosmo não depende apenas de uma relação respeitosa do homem com a natureza, mas inclui também o mundo dos mortos. Assim, na cosmologia andina os falecidos se transformam em protetores da comunidade, ou seja, em *Achachilas* (avôs e avós). A ***Tumba de los muertos*** ou ***Altar de todos los Santos*** é, portanto, uma forma de manter esta relação, através da comensalidade[1].

Este altar é montado ao meio-dia do dia de Todos os Santos (dia 1° de novembro), quando as almas começam a chegar, e desfeito no dia de Finados, também ao meio-dia, quando se faz a despedida das mesmas. Vale ressaltar que neste momento as pessoas se emocionam e irrompem em lágrimas. Uma informante disse também que é costume colocar um prato com cinzas debaixo do altar, para que as almas deixem as suas pegadas.

A montagem do altar segue uma estrutura básica, podendo variar em alguns detalhes, porém, em geral é feito em uma mesa com dois ou três níveis. No segundo e no terceiro são colocados os pães representando figuras antropomórficas e zoomórficas (sempre em pares), e no primeiro as comidas e bebidas que o falecido apreciava em vida[2]. Em um caso, constatamos também a presença de um prato com folhas de coca[3]. Os pratos são feitos de acordo com a idade do falecido Quando adulto, são colocados pratos do seu gosto, bebidas alcoólicas e cigarro; quando criança, doces e refrigerantes. Além dos alimentos, são colocados também flores, em alguns casos, duas palmas em forma de arco, uma toalha branca, duas velas e adornos feitos de papel com as cores lilás e preto, representando, assim, o luto. Aos que visitam a casa do falecido são servidos alguns pães e doces, bem como algum tipo de bebida, em geral cerveja que, por vezes, é servida em um abacaxi sem o miolo.

Terminado o ritual na família, é servido um almoço e, em seguida, todos seguem para o cemitério, onde se dá prosseguimento ao ritual, com orações e cantos (quéchua). Alguns pratos de comida também são colocados sobre o túmulo do falecido. As pessoas que visitam o túmulo também são presenteadas com alguns pães em forma de crianças, as *t'anta wawas*, ou em forma de pombas, *los urpus*, feitos pela família do falecido. É costume também levar bebidas, em geral cerveja e *chicha*[4], para tomar nas imediações do cemitério, onde as pessoas homenageiam o falecido rememorando fatos de sua vida. Vale dizer que, segundo os informantes, o altar é feito após o primeiro ano de falecimento,

Altar de Todos os Santos, montado no dia 1º de novembro na residência do falecido.

Foto: Sidney A. da Silva

e é repetido durante três anos subsequentes, sendo que no primeiro ano é celebrada uma missa para o encerramento do luto, ocasião esta em que é servido um prato típico, o "ají de trigo", acompanhado com farta bebida. Neste dia todos dançam, simbolizando o início de um novo ciclo na vida da família e da comunidade, indicando que a morte foi incorporada pela vida e que os mortos continuam interligados com os vivos através da mediação da comensalidade. Assim, além de atenuar o caráter aterrador da morte, tal ritual contribui também para recriar e fortalecer os laços de reciprocidade entre os indivíduos que partilham a mesma tradição cultural.

Vale lembrar que em Cochabamba o período de comemoração dos defuntos se prolonga durante todo o mês de novembro, concluindo-se com a festa de Santo André, dia 30, quando se realiza a última despedida da alma, a *kacharpaya*. Durante o mês se montam *las wallunk'as* ou *columpios*, uma forma de balanço feito com dois postes altos, onde as pessoas devem balançar e tocar com os pés os cestos com brindes, colocados à frente do mesmo. Enquanto as jovens *columpian* ao som de uma banda, outros vão servindo *chicha* e cantando estribilhos típicos desta época, também denominada de "carnaval antecipado" (Albo & Calla, 1996: 201).

O RITUAL DA PASSAGEM DA FESTA

A festa, no seu sentido maussiano, constitui sempre uma ocasião propícia para se estabelecer múltiplas relações e, ao mesmo tempo, fortalecer outras já existentes. Nesse sentido, a comida e a bebida são elementos facilitadores de tais intercâmbios, cujos significados só podem ser auferidos em diálogo com o contexto no qual tais práticas se expressam. No caso em questão, trata-se das festas devocionais, realizadas pelos bolivianos no espaço da Pastoral dos Migrantes em São Paulo.

Em geral as festas devocionais realizadas em louvor da Virgem de Copacabana e de Urkupiña seguem uma estrutura comum, ou seja, comportam uma parte "sagrada" e outra "profana". A primeira implica na realização de uma procissão, quando a imagem da santa é carregada pelos *pasantes* e seus familiares no entorno da Igreja, acompanhada pelos padres, povo em geral, banda de música e grupo folclórico. Em seguida é realizada uma missa, durante a qual o primeiro alimento distribuído é a hóstia consagrada. Nota-se, entretanto, o pouco afluxo dos bolivianos participantes à mesa da comunhão. Este fato contrasta com a adesão em massa ao ritual da *Pachamama* que passaremos a descrever. Terminada a missa, a imagem da santa é levada pelos festeiros para a parte externa do templo, onde se desenvolve a segunda parte da festa. Neste local, sob um

grande toldo armado para abrigar os participantes do evento, é montado um altar num lugar de destaque, pois é lá que é colocada a imagem da santa, para que ela também "participe" dos festejos. Vale notar, no entanto, que nas festas realizadas em espaços não eclesiais, o altar da santa é armado no salão escolhido para as festas, onde permanece até o final dos festejos.

No centro do local dos festejos é montado um palco para a banda (a mesma que acompanhou a procissão) e para a orquestra, encarregadas de animarem os festejos. Do lado direito e esquerdo do palco, são colocadas as mesas e cadeiras para os participantes. Para os "padrinhos" da festa e sacerdotes, porém, são reservados lugares com destaque, já que suas mesas são adornadas com toalhas e flores, enquanto as demais recebem um adorno mais simples. Aos "compadres" é oferecido também um prato especial, via de regra pernil assado, sempre regado com farta bebida, em geral cerveja. Diferentemente das festas tradicionais, aos demais participantes se oferece a possibilidade de comida paga, como a tradicional *salteña* (empanada de carne com uva passa, azeitona, ovo, etc), sanduíche de *chola* (com pernil de porco, tomate e cebola), sopa de *mani* (amendoim), entre outros.

Vale notar que o número de pessoas que vão se agregando à festa vai aumentando aos poucos, atingindo o seu ápice por volta das 21h00. É neste momento, após terem se alimentado e bebido o suficiente para entrarem no clima envolvente da festa, que o ritual da "passagem da festa" é esperado por todos. Enquanto este momento não é anunciado, os "agentes da festa", aqueles que controlam parte da organização da mesma, iniciam os preparativos para o ritual. Este consiste em colocar à disposição dos *pasantes* ou "personagens da festa", dois *aguayos* (tecido multicolorido em lista), duas taças grandes para o brinde, a "mistura" (papel picado) para ser jogado nas cabeças dos "escolhidos", "padrinhos" da festa e convidados, as insígnias que serão entregues aos festeiros e agentes da festa, e, finalmente, as *colitas* (pequenas lembranças artesanais) e os *cotillones* (chapéus coloridos) que serão oferecidos, primeiramente aos festeiros, e depois aos demais participantes.

Depois desta prévia preparação, finalmente, o momento tão esperado é anunciado pela orquestra, através de um ritmo musical que sugere suspense. Rapidamente os agentes da festa se encarregam de formar um círculo no centro do pátio, onde se desenrolará o ritual. Em seguida, um locutor responsável pela animação da festa convida os *pasantes* do ano anterior e os atuais para o tradicional baile da "cueca"[5]. Neste momento, todos participam com muito entusiasmo batendo palmas, até o momento em que a música é interrompida, e alguém grita: "aro, aro¡". Isto que dizer, já é hora de brindar. Imediatamente se aproxima uma pessoa com as duas taças gigantes de cerveja para que os *pasantes* brindem, com os braços entrelaçados. Enquanto estes brindam e bebem, o público grita: "seco, seco¡", que quer dizer: vazio. É um momento ostensivo da comensalidade pelo caráter de desafio e de exagero conferido ao consumo de bebida, pois é preciso beber o conteúdo das grandes taças num tempo recorde. Aquele que trouxe as taças para o brinde, em geral um garçom, num gesto de apressá-los, joga a bandeja no chão, provocando um estridente barulho, em meio aos gritos, assobios e provocações jocosas do público presente. Terminado o brinde, segue a música e no final os compadres se abraçam, num gesto de congratulação e de confirmação do compromisso assumido.

Concluída a primeira parte, é chegado o momento mais esperado, ou seja, a "escolha" do novo festeiro. Novamente o locutor anuncia o nome dos "escolhidos" em meio ao som dos tambores que ressoam com toda força, destacando a novidade. Neste instante, os atuais *pasantes* se dirigem aos "escolhidos" e lhes colocam os *aguayos* em forma transversal. Da mesma forma, são colocadas em cada um deles as insígnias feitas com as cores nacionais (vermelho, amarelo e verde) e os *cotillones* (chapéus de palha coloridos). Num sinal de alegria por ter aceito o "desafio" de passar a festa, os agentes da festa jogam sobre as suas cabeças farto papel picado (misturas), em geral de cor branca e rosa. Terminada a transferência dos *aguayos* para os novos *pasantes*, estes são convidados a dançar uma "*cuequita*" com o casal que está entregando a incumbência da realização da próxima festa. A música é interrompida uma outra vez, e algumas pessoas gritam: "aro, aro¡", anunciando o hora do brinde. Rapidamente a pessoa encarregada de preparar o brinde se aproxima com as duas taças de cerveja para que os personagens da festa possam brindar ao som dos gritos do público dizendo: "seco, seco¡". Importa notar uma inovação introduzida no ritual em São Paulo, ou seja, para evitar a rápida alcoolização dos festeiros, em razão da quantidade de bebida ingerida (1 litro), foi sugerido que os mesmos a condividissem com os presentes, inclusive com os padres. Após o brinde, segue a música, concluindo com o abraço entre os novos compadres.

Finalizada a segunda parte do ritual, inicia-se a terceira, a qual segue o mesmo esquema já descrito anteriormente, ou seja, com o anúncio do nome dos *pasantes* para o ano posterior aos que foram escolhidos para o ano vindouro. Novamente o mesmo ritual é acionado, pois, como diria Lévi-Strauss (1967), não é porque os ritos são eficazes que se repetem, é porque se repetem que se tornam eficazes. Terminado o ritual, o público em geral adere às danças, que são realizadas ao som de vários ritmos musicais típicos de várias regiões da Bolívia. Enquanto todos se divertem e brindam dizendo: "salud", as madrinhas de *colitas* distribuem as lembranças aos convidados da festa.

Após a conclusão do ritual da passagem da festa, começa o trabalho dos novos *pasantes*, ou seja, conquistar a simpatia dos presentes para que estes os ajudem na realização da próxima festa da Virgem, a qual deverá ser melhor que a atual. E para isto é fundamental a boa disposição em brindar um copo de cerveja com o maior número de pessoas possível.

SIGNIFICADOS DA COMENSALIDADE NO CONTEXTO MIGRATÓRIO

Para efeitos de nossa análise importa ressaltar que no contexto da migração e de possível estigmatização social, determinadas práticas culturais e devocionais tendem a se acentuar como sinais diacríticos para fins de construção identitária, em razão do

"Pasantes" confraternizando durante o ritual da "passagem" da festa.

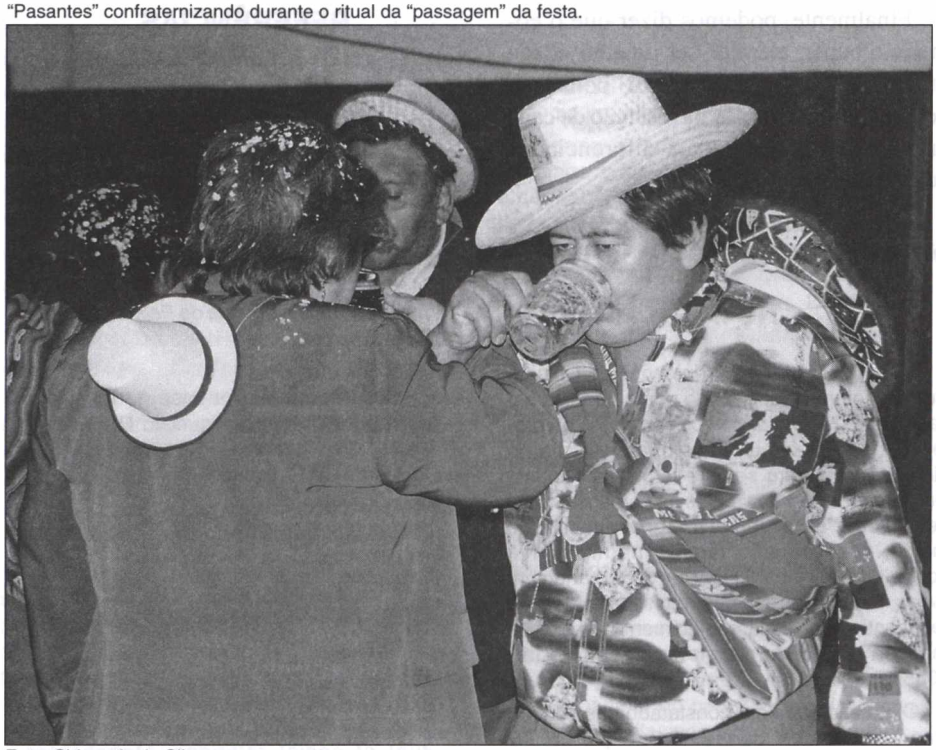


Foto: Sidney A. da Silva

novo significado que ali passam a expressar. Tal processo de sobrevalorização tende a influir poderosamente na dinâmica da permanência e ressignificação dos elementos culturais envolvidos nas crenças religiosas dos bolivianos em São Paulo. Aliás, o que se observa no espaço da Pastoral do Migrante, particularmente no âmbito das festas, é a exacerbação de alguns elementos culturais, visando demarcar, assim, os limites identitários entre os vários grupos que utilizam tal espaço multicultural.

Nesse novo contexto, como já notara Cunha (1986), "a cultura original de um grupo étnico, na diáspora ou em situações de intenso contato, não se perde ou se funde simplesmente, mas adquire uma nova função, essencial e que acresce às outras, enquanto se torna *cultura de contraste*: este novo princípio que a subentende, a do contraste, determina vários processos. A cultura tende ao mesmo tempo a se acentuar, tornando-se mais visível, e a se simplificar e enrijecer, reduzindo-se a um número menor de traços que se tornam diacríticos". (Cunha, 1986: 99-100). No caso dos bolivianos, observa-se que a questão dos alimentos veiculados nos rituais é cada vez mais evocada por eles, pois, como uma "linguagem", a comensalidade pode estar enfatizando diferenças sociais que se explicitariam não somente pelo apelo a um arsenal tradicional de significações, mas aos atos abundantes e ostensivos relativos à comida e, principalmente, à bebida. Nesse sentido, ela estaria remarcando identidades, bem como reafirmando tradições e elementos simbólicos de "longa duração"[6].

Se nos rituais os alimentos carregam em si uma poderosa força simbólica, ou numa linguagem maussiana, eles contêm *mana* (alma), é, portanto, no âmbito da festa que eles incorporam outros significados, sobretudo numa conjuntura particular, que é a vivenciada pelos imigrantes bolivianos em São Paulo, pois na perspectiva de Sahlins (1990), cada cultura se apropria de novos elementos, ressignificando-os a partir de uma lógica e cosmologia interna próprias.

Assim, para esses imigrantes a comensalidade assume particularidades próprias, pois para eles o comer e, principalmente, o beber é, antes de tudo, um ato comunitário e abundante, porque como a bebida alcoólica altera o estado de consciência, é preciso estar um pouco além da realidade concreta para sonhar. Portanto, no início de uma refeição é comum ouvir do anfitrião o convite: "sirvase compadre ¡", "sirvase comadre¡". Ao tomar o primeiro gole de bebida, todos aguardam o momento para brindar dizendo "salud", cujo gesto se repete todas as vezes que alguém tomar a iniciativa de tomar um pouco mais. Quando uma nova pessoa se agrega ao grupo, esta não poderá se retirar sem antes brindar, pois tal gesto seria interpretado como uma desfeita.

Entretanto, é no ritual da passagem da festa que a bebida assume um caráter simbólico particular. Além de significar a celebração das relações de compadrio entre os *pasantes* no momento do brinde, ela assume também um caráter de desafio ou de provocação que reforça a capacidade das pessoas de arcar com os encargos de realizar a próxima festa, que deve ser melhor do que a de seu compadre. A abundância e a escolha de alguns alimentos são também indicadores do poder e prestígio social dos festeiros, pois para estes momentos festivos são escolhidos pratos especiais, os quais são servidos particularmente aos padrinhos da festa. O mesmo acontece com a bebida, consumida em grandes quantidades. Frente à questão da alcoolização, alguns devotos chegam a sugerir a proibição da sua venda durante os festejos. Vale notar, aliás, que essa preocupação em controlar tais "excessos", não é recente no contexto brasileiro. Segundo Shwarcz e Macedo (1998), nas festas da época imperial brasileira a coexistência de elementos profanos, como a sensualidade e a cachaça, com os santos, provocava forte rejeição por parte dos viajantes europeus. Na verdade, concluem as autoras, que os padres estavam longe de dominar tal situação pelo comedimento (Schwarcz, 1998: 268).

Se por um lado, a bebida é uma preocupação para a igreja e para alguns participantes da mesma, em razão da imagem negativa que os excessos podem veicular, por outro, como remarca Xavier Albó, "la embriaguez es visto, en estos contextos, como un valor, como expresión de la calidad de la celebración y como um estado extraordinário que permite mayores muestras de solidariedad y, a la vez, una mejor vivencia del carácter sagrado de la celebración" (Albó, 1996: 211).

Além de ser um elemento de sedimentação das relações sociais e de prestígio, os alimentos num contexto migratório, passam a ser também expressão da etnicidade

e das identidades nacional e regionais. Neste sentido, alguns alimentos e bebidas, como por exemplo, a *salteña* e o *singani* (bebida destilada de uva), assumem o caráter de comida e bebida nacionais. Já o *fricasé* e o *chicharrón*, pratos à base de carne suína, aparecem como típicos de La paz, o *aji de pollo*, a sopa de *mani* (amendoim), de Cochabamba, entre outros.

Porém, em razão da presença de participantes fora do grupo, como é o caso dos brasileiros, já existe a preocupação em preparar comida que atenda o gosto dos mesmos, como é o caso do churrasquinho e da caipirinha. Assim, na medida em que os participantes da festa vão se diversificando, o seu formato inicial também tende a modificar-se e ampliar-se, em vista de sua própria visibilidade. Entretanto, este é um processo longo e depende de fatores conjunturais, como é o caso da reinvenção da etnicidade em festas como a de N. Sra da Aquiropita, no bairro do Bexiga em São Paulo.

CONCLUSÃO

As reflexões realizadas em torno dos significados que os alimentos passam a ter num contexto de contato interétnico, orientam-nos para algumas considerações finais.

Em primeiro lugar, vale dizer que os alimentos carregam uma poderosa carga simbólica e afetiva, particularmente, no contexto migratório, os quais tendem a evocar as origens étnicas e culturais do grupo, transformando-as em sinais diacríticos da etnicidade e nacionalidade.

Em segundo lugar, vimos que a comensalidade é acionada em vários momentos da vida privada e pública do grupo, transformando-se num importante elemento de aglutinação, frente a um contexto diferenciado e que, neste caso, pode ser também de discriminação, uma vez que o excesso de bebida nos festejos gera preconceitos, seja pela comunidade de adoção, seja por subgrupos da mesma comunidade de origem.

Além de gerar uma série de obrigações mútuas e de remarcar distinções sociais, a comensalidade expressa, portanto, o *ethos* sócio-cultural desses imigrantes, a partir do qual o processo de recriação cultural é acionado, conferindo-lhe novos significados.

Finalmente, podemos dizer que o comer e o beber, além de ser uma atividade humana vital e prazeirosa, são "bons para pensar" os significados da inserção de cada grupo migrante nos mais diferenciados contextos.

**** Sidney Antonio da Silva é antropólogo e diretor do CEM.***

NOTAS

1 - Segundo Marguerite Yourcenar, da China à Europa setentrional o morto posto na terra assegurava a fecundidade dos campos e os protegia dos inimigos. Entretanto, a sua volta no dia dos mortos era sempre temida por todos. Daí a importância dos rituais de comensalidade destinados "a assegurar a sobrevivência do morto, e ao mesmo tempo, neutralizar a nocividade que ele adquiriu em se tornando um morto, mas espera-se que, passada a festa de reencontro, ele volte tranqüilamente para a sua morada embaixo da terra" (Yourcenar, 1985:131-132).

2 - O mesmo pode ser constatado nas cerimônias de culto aos mortos no Batuque do Rio Grande do Sul, denominada de "aressum" ou "missa-de-eguns" (Corrêa, 1996: 54).

3 - Segundo Mariscotti de Gorlitz, o uso generalizado da folha da coca se deu a partir da época colonial. Anteriormente era uma planta sagrada de uso exclusivo nos rituais. A partir de uma concepção mítica, ela teria brotado do corpo esquartejado de uma bela deusa, que foi assassinada em razão da sua luxúria. Paradoxalmente, acrescenta a mesma autora, os indígenas contemporâneos a consideram como um dom da Virgem Maria (Mariscotti de Gorlitz, 1978: 93).

4 - Bebida fermentada de milho, a qual já é preparada em São Paulo.

5 - A cueca, mais comum no Altiplano e Vales, tem suas raízes no Zmacueca colonial, e teria dado origem às várias danças típicas de diversos países da América Latina. Entre elas temos a zamba da Argentina, a cueca chilena e a marinera do Peru. Provavelmente, os espanhóis introduziram na América Latina a típica jota aragoneza e a cueca teria sido uma adaptação nativa daquela dança, substituindo as castanholas pelo lenço. A dança é executada em pares trocados, frente a frente, com um lenço sendo agitado no alto pela mão direita. O homem corteja a mulher de um lado e do outro e esta, por sua vez, vaidosa se esquiva. No final, o homem se rende ajoelhando aos seus pés, gesto esse que pode não representar as relações de gênero na vida real.

6 - A expressão vem de F. Braudel em "O Mediterrâneo e o mundo mediterrânico na época de Filipe II" (1995), a qual não é forçosamente um longo período cronológico, mas aquela parte da história, a das estruturas, que evolui e muda mais lentamente.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBO, X. CALLA, M.
(1996) "Santos y tierra, muertos, Wak'as y chicha: la reigión andino cristiana de los Quechuas de Tiraque, Cochabamba". In: BAS, nº. 26, *Holos*, pp.187-216.

BRAUDEL, Fernand
(1995) *O Mediterrâneo e o mundo mediterrânico na época de Felipe II*. Lisboa, Dom Quixote.

CORRÊA, Norton F.
(1996) "A cozinha é a base da religião: a culinária ritual no batuque do Rio Grande do sul". In: *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, nº. 4, jan-jun., pp.49-60.

CUNHA, Manuela C. da
(1986) *Antropologia do Brasil*. São Paulo, Brasiliense.

DA MATTA, R. Carnavais
(1978) *Malandros e Heróis*. Rio de Janeiro, Zahar.

GLUCKMAN, Max.
(1986) "Les Rites de Passage". In: GLUCKMAN, Max (org.) *Essays on the ritual of social relations*. Manchester, Manchester University Press.

LEACH, Edmund R.
(1972) "Ritualization in Man in Relation to Coceptual and Social Development". In: LESSA, W.& VOGT, E. (orgs.) *Reader in Comparative Religion*. New York, Harper and How.

LÉVI-STRAUSS, Claude
(1967) *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.

MARISCOTTI DE GORLITZ, Ana Maria
(1978) *Pachamama Santa Tierra*. Berlin, Ibero Amerikanisches Institut.

SAHLINS, M.
(1990) *Ilhas de história*. Rio de Janeiro, Zahar.

SCHWARCZ, Lilia Moritz
(1998) *As Barbas do Imperador: D. Pedro II, um monarca nos trópicos*. São Paulo, Companhia das Letras, cap. X.

SILVA, Sidney A. da
(1997) *"Costurando Sonhos: Trajetória de um Grupo de Imigrantes Bolivianos em São Paulo*. São Paulo, Ed. Paulinas.

SILVA, Sidney A. da
(2000) "Ser pasante em São Paulo: prática ritual entre os imigrantes bolivianos". In: SCHWARCZ, Lilia K.M. & GOMES, Nilma L. (orgs). *Antropologia e História*. Belo Horizonte, Autêntica, pp.173-189.

VAN DEN BERG, Hans; SCHIFFERS, Norbert
(1992) *La Cosmovisión Aymara*. La Paz, Hisbol/UCB.

YOURCENAR, Marguerite
(1985) *O tempo, esse grande escultor*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira.

A MARCA DO ISLÃ NA ALIMENTAÇÃO

RITOS COMENSAIS DURANTE O RAMADÁN EM PORTO ALEGRE

Lenora Silveira Pereira *

"Nossos enviados foram até Abraão portadores de feliz notícia: 'Paz', lhe disseram. 'Paz', responde ele, trazendo de imediato um carneiro assado..." (11.ª Surata, versículos 69-70 Hud). *Abraão oferece a comida da hospitalidade aos estrangeiros à entrada de sua tenda.*

O jornal Correio do Povo de circulação em Porto Alegre, na edição de 08.01.2000 (p.5), focaliza o cenário da cerimônia do *Eid el-Fitr*, a festa do encerramento do Ramadán. Ramadán é o mês do jejum e um dos princípios da fé islâmica. A reportagem traz os membros da comunidade muçulmana local ao redor de um farto "buffet", intitulada: *"Termina o Ramadán: (...) árabes, paquistaneses, sírios, libaneses, palestinos, marroquinos e brasileiros convertidos ao Islamismo[1] começam bem cedo o dia com a quebra do jejum. (...) pães sírios, pastas de berinjela, quibes assados, doces aromatizados, frutas, chás e refrigerantes, além de outros pratos em honra da festa assinalam o fim do mês sagrado."*

A reportagem em destaque joga luz à presença do Islamismo em Porto Alegre. Trata dos rituais realizados no período do mês em que os muçulmanos se unem para a observância do jejum total durante o dia e é um dos cinco deveres cardeais[2] de todo o fiel. Assim, a observância aos mesmos cerimoniais, orações e condutas reforçam o sentimento de pertencer à mesma comunidade. A quebra do jejum consiste num momento marcante da interação familiar e da arquitetura da vida social islâmica, cujos rituais da alimentação, inspirados na religião e transmitidos oralmente, correspondem à lei cultural de alianças e permutas entre indivíduos.

Originalmente concebida como uma religião dos povos árabes[3], o Islamismo atinge hoje ampla diversidade étnica e geográfica[4]. Sua marca está impressa tanto na alimentação desses povos, quanto em outros aspectos da vida. A comida, nesse sentido, é importante porque representa um vínculo com o passado, a celebração das raízes, um símbolo de continuidade. É aquela parte da cultura do imigrante que sobrevive mais tempo, conservada até mesmo quando o vestuário, a música e a observância religiosa já foram abandonados. Embora frágil, por viver da atividade humana, a culinária não é facilmente destruída. A comida e o modo de prepará-la são transmitidos em cada família, tal como os genes.

O Corão[5] proíbe a carne de porco, por considerá-lo um animal impuro, e o álcool. Fora isso, não há ascetismo de outra espécie. Ao contrário, o Corão diz que *"(...) Deus quer nosso bem-estar e não o desconforto (...)* (2.ª Surata, versículos 183-185). A grande exceção é o Ramadán, o 9.º mês do calendário lunar. Entre o nascer e o pôr-do-sol desse mês é proibido comer, beber, fumar e manter relações sexuais. À noite, essas proibições são suspensas. As famílias trocam convites e visitas. Assim, em diversos lugares, a vida noturna é animada e há boa comida e bebida enquanto muitos fiéis se reúnem nas mesquitas para passar a noite ouvindo a recitação do Corão. Segundo os muçulmanos, "o jejum simboliza o retiro que cada um deve fazer como fez o profeta Mohamed".

Neste artigo busco mostrar que os elementos simbólicos da alimentação islâmica – entendida como a que tem interditos – têm algo a dizer e a comunicar e que, portanto, podem se constituir em veículos de conhecimento sobre o próprio Islamismo.

ISLAMISMO: MUÇULMANOS NO BRASIL

No Rio Grande do Sul, como no resto do Brasil, a imigração árabe[6] se inseriu no contexto imigratório que se estabeleceu para o país a partir de projetos governamentais que incentivaram, facilitaram e franquearam a entrada do imigrante, sobretudo os europeus, alemães e italianos. Atualmente dados estatísticos calculam que vivam cerca de um milhão de muçulmanos no Brasil (Isto É, 19.09.01:50). No Rio Grande do Sul, existem aproximadamente 60 mil muçulmanos e em Porto Alegre ao redor de 600 famílias, havendo em média três filhos por casal (Zero Hora, 21.12.99:54).

A presença do imigrante árabe – assim como de outros grupos étnicos – está estreitamente relacionada com a manifestação da "cozinha étnica"; e esta tem sido dinamizada por um intenso intercâmbio que tem razões históricas e políticas específicas. A cozinha árabe se

impôs mais especificamente pela produção familiar de alimentos, pela divulgação comercial fora do ambiente familiar com a instalação de restaurantes e, mais presentemente, outra forma de expansão dos hábitos da culinária, conscientemente ou não, tem sido divulgada pelo brasileiro convertido ao Islamismo, que, ao seguir as prescrições alimentares, vai privilegiando alguns hábitos da "cozinha árabe", a islâmica – no sentido daquela que tem prescrições –, lembrando sempre que nem todo árabe é muçulmano, como é o caso dos libaneses cristãos, assim como nem todo muçulmano é árabe, como é o caso dos brasileiros convertidos à religião. Portanto, veremos a seguir como esses interditos e prescrições alimentares são elaborados pela concepção religiosa da realidade e passam a permear o estilo de vida islâmica.

NORMAS ISLÂMICAS

No entender de Jean Soler (1998:82), as regras alimentares presentes no Judaísmo e no Islamismo têm a ver com as crenças religiosas e com as razões do Antigo Testamento. Um animal que oscila entre duas categorias, a partir do seu modo de locomoção, confundindo as fronteiras entre os animais do ar, água e terra pelas suas categorias, não pode ser consumido em nome da ordem do mundo. Assim, os terrestres andam, os aquáticos nadam enquanto pássaros voam; por exemplo, animais marinhos que se deslocam sobre patas, como os crustáceos, devem ser proscritos, pois vivem na água com órgãos terrestres, condição que acentua sua hibridez. O porco é um animal terrestre que se desloca no chão com patas totalmente normais. Tem *"casco partido em duas unhas"*, característica dos puros, mas há um porém: ele não rumina (Lev. 11,7) – característica dos que só comem ervas, ou seja, mastigam-na de novo depois de tê-la engolido. Os suínos, ao contrário, não são ruminantes e o que os torna suspeitos é o fato de serem herbívoros e carnívoros simultaneamente. Isso, na concepção de uma sociedade que tem aversão à ambigüidade, confirma o caráter de impureza do animal (Soler, 1998, 88). Segundo Lévi-Strauss (1976:172), *"as espécies não são escolhidas apenas porque são boas para comer, mas porque são boas para pensar"*. Com ele e outros autores, vemos a importância de entender o simbolismo da comida na religião.

A chave da questão da proibição do sangue, para Soler (1998), também está no mito da criação. No primeiro momento, Deus fixa de maneira precisa a comida do homem, pois o imperativo "não matarás" se relaciona à imposição alimentar original feita por Ele a todo ser vivente: *"(...) plantas com sementes e árvores frutíferas"* (Gn. 1,29), uma vez que *"é preciso esperar o Dilúvio, após o qual começa nova humanidade, para que o homem seja autorizado a comer carne"* (Gn. 9,3). São necessárias duas obrigações: a primeira, é preciso proceder um sacrifício para que a imolação do animal não possa ser vista como um assassínio (Soler, 1998:90); aquele que matar um animal sem recorrer ao ritual, será passível de ser morto também, é a Lei de Talião (Ex. 21,23), e o homem responderá pelo sangue derramado. Em segundo lugar, como o sangue é o princípio vital, ele deve ser derramado em oferenda a Deus. *"Não mais comerás a carne com a sua alma, isto é, sangue"* (Gn. 9,4).

Para o Islamismo, a Revelação Divina deu a conhecer o lícito e o ilícito, o puro e o impuro. Rompendo com o paganismo árabe, proíbe-se o consumo de carne de porco, dos animais sacrificados aos ídolos ou abatidos em desrespeito às regras e, assim, pode-se falar em um tabu em relação ao sangue (Surata 5, versículo 3 – A Mesa). A interdição das bebidas fermentadas visa impedir os muçulmanos de orarem embriagados e, mais do que isso, de esquecerem-se de Deus. Ela é menos respeitada do que a do porco, em relação ao qual continua havendo uma repulsa muito forte. O lícito é aquilo que é permitido em relação ao que não existe qualquer restrição e cuja prática foi permitida pelo legislador, Deus. O ilícito, aquilo que o legislador proibiu definitivamente: quem quer que se envolva com sua prática está sujeito a incorrer no castigo divino na outra vida, além de uma punição legal determinada neste mundo (Yossef Al-Karadhawi, 1996:25). No Islamismo, a carne de açougue só é consumida depois de abate ritual e consagração à divindade, assim como no Judaísmo.

RITUAIS DO COMER: RAMADÁN É FESTA?

Como vimos anteriormente, o nono mês do calendário lunar islâmico chama-se Ramadán, que, além de ser o quarto pilar da religião, compreende atividades de jejum total durante as horas do dia e tem refeições noturnas muito fartas, revestidas de caráter festivo. "Apesar das perturbações econômicas da sociedade de hoje, o Ramadán é uma das prescrições mais observadas", diz Alberto Samuel (1997:255). Sem dúvida, porque sendo coletiva, afirma visivelmente a identidade religiosa e cultural islâmica. A polidez inspira-se no comportamento de Mohamed e está contida na Suna, conjunto de costumes cotidianos do Profeta, o modelo dos muçulmanos, e também nos Hadis, que são narrações transmitidas sobre o que o Profeta fez e aprovou. Crer nestas duas fontes faz parte da fé assim como no Corão. Estes costumes são observados, por exemplo, nos ritos de comensalidade, quando os muçulmanos tanto utilizam mesas e cadeiras para suas refeições, como sentam-se sobre as próprias pernas, servindo-se de um prato posto sobre uma mesa baixa ou sobre uma toalha estendida sobre os tapetes no chão. São comportamentos ou etiquetas em que, por exemplo, usam apenas três dedos da mão direita, previamente limpa. O alimento é preparado de modo que não seja necessário o uso de talheres. Quando é líquido, usam-se, então, talheres. Neste período, os muçulmanos buscam um comensal, uma companhia da sua comunidade que lhe permita estender relações sociais. Outras das recomendações rituais deste período são aparecer mais em sociedade, dedicar-se a serviços voluntários, assim como ter mais humildade.

Os jantares ocorrem ora em uma residência, ora em outra, podendo também serem realizados na cozinha da Mesquita e, ainda, nos restaurantes da culinária árabe locais. A conversa obedece um ritual que vai da troca de informações sobre o dia e a sua resistência diante das privações do

jejum, passando a assuntos sobre família, negócios e estudos, entre outros. É uma conversa que nunca se esgota, tornando-se mais acalorada quando o assunto é a religião.

A comida do período é sobretudo diferenciada, podendo ser composta de alimentos da tradição árabe, se for em casa desses imigrantes, mas também de pratos da cozinha brasileira, quando realizada na residência de brasileiros convertidos ao Islamismo. Nos jantares da quebra de jejum observa-se a presença de variadas iguarias, como o *tabule*, *esfihas*, *mujadara* e os *quibes,* crus, cozidos e assados, que se misturam aos pratos da culinária brasileira, tais como o feijão preto e a abóbora. Dentro da diversidade da comida árabe, falar do quibe, por exemplo, é tratar de um prato "típico", que, no sentido dado por Maria Eunice Maciel, *"constitui uma 'cozinha emblemática', servindo para expressar identidades nacionais, regionais e locais"* (1998:35). No entanto, como lembra a autora, *"a delimitação da cozinha [emblemática] não é tão simples, visto que é fruto das relações sociais e objeto de negociações"* (1998:34), um exemplo disso é quando se constata que hoje quibes e esfihas são produzidos e vendidos por comerciantes brasileiros, chineses, além de outros.

Se as noites do mês de Ramadán, com a suspensão do jejum, são cheias de alegria, no *Eid el-Fitr* – a Festa do Encerramento desse mês – é maior o espírito festivo, e é para muitos uma ocasião de *"volta definitiva ou temporária à pratica da religião"*, como sugere Jacques Jomier (1993:117).

A seguir destaco a 27ª noite do Ramadán, conhecida como a "Noite do Decreto", que correspondeu ao dia 24 de janeiro de 1998, acompanhada junto a famílias pertencentes à comunidade islâmica porto-alegrense.

OBSERVANDO "A *LAILATUL-CADR*" - A NOITE DO DECRETO

"Sabei que revelamos o Corão na Noite do Decreto.
E o que te fará entender o que é a Noite do Decreto?
A Noite do Decreto é melhor que mil meses.
Nela descem os anjos e o Anjo Gabriel, com a anuência do seu Senhor, para executar todas as Suas ordens.
A noite é paz, até o romper da aurora!"
(97.ª Surata, Al Cadr – O Decreto)

Acreditam os muçulmanos que uma das últimas noites ímpares do mês do Ramadán, denominada *Lailatul-Cadr*, a Noite do Decreto, também conhecida como a Noite do Destino, a Noite da Revelação ou até mesmo a Noite do Poder, foi a noite da revelação do Corão ao profeta Mohamed. Noite muito esperada, apreciada e celebrada pelos muçulmanos não só nas mesquitas mas também nos lares, entre amigos e parentes.

A partir dos dados etnográficos, o cerimonial da quebra de jejum que desejo mostrar foi realizado na residência de Farida[7], professora de inglês e uma das primeiras brasileiras convertidas oficialmente ao Islamismo na Mesquita de Porto Alegre. Desde o início do mês do Ramadán, ela já convidara quase duas dezenas de muçulmanos para quebrarem o jejum em sua residência na Noite do Decreto.

Os convidados são recebidos com a saudação da ocasião: *Ramadán Karin!* (O Ramadán é generoso!) *Allahu Akram!* (Deus é mais generoso!), respondem eles. Naquele momento todos os presentes estavam jejuando desde as quatro e meia da manhã. No interior da casa, a sala bastante iluminada, noto que as poltronas estão quase todas ocupadas com os visitantes. Reina um vozerio, fala-se em português mas também em árabe, principalmente entre os libaneses e palestinos.

Algumas mulheres usam o *chador*, o véu islâmico, os homens vestidos à moda ocidental, de terno e gravata ou traje esporte, e outros, ainda, com túnicas amplas comumente usadas entre povos árabes. Antes do início do jantar, há uma clara divisão dos participantes em dois grupos: homens de um lado e mulheres do outro. Algumas mulheres estão na cozinha e preparam o jantar. A conversação segue regras que começam com a troca de informações sobre a saúde de cada um e de familiares, passando para questões mais pessoais.

De repente, e não antes das oito e dez da noite, é anunciado o momento esperado da quebra de jejum daquele dia. Aicha, filha de imigrantes palestinos, aparece com uma bandeja de frutas secas. São tâmaras, que vão sendo oferecidas a todos. Acompanham outras duas bandejas, uma com água e chá em infusão, servido em pequenos copos, sem açúcar. Ao lado da bandeja do chá, pequenos torrões de açúcar para acompanhar a bebida. Na outra bandeja, suco de melão e de melancia. A anfitriã parece estar sendo orientada por uma das suas convidadas, Huda, imigrante libanesa residente há 35 anos no Brasil, que a ajuda a combinar os alimentos de acordo com as cores das frutas e sabores inesperados.

Tem início a quebra do jejum e lentamente os convidados servem-se de uma ou duas tâmaras, bebem um gole de água ou de chá e dizem a oração: *"Oh Deus, por ti fizemos o jejum, que agora quebramos, comendo o que tu nos destes"*. Todos já mais quietos, estão concentrados no ato de morder a fruta, mastigá-la, ingerí-la, como num ritual.

A seguir todos são convidados a passar para a sala de jantar. Um cordeiro suculento com batatas está no centro da mesa. Ao contrário do primeiro momento em que ingeriram as tâmaras lentamente, o grupo agora come e bebe muito rapidamente e com sofreguidão, pouco saboreando ou admirando os pratos com calma. Pouco falam. O ritual da comensalidade vai se desenvolvendo. Outros pratos enchem os olhos, tais como arroz com tâmaras e amêndoas, charutinhos de repolho recheados com arroz e carne, além de duas grandes travessas com quibes assados e cozidos e outro prato com quibes crus. Lembrando Lévi-Strauss e seu interesse na relação entre natureza e cultura, a preparação dos quibes nos leva a pensar que no alimento cru e no assado há uma semelhança do homem com o estado de natureza. Já no momento que há atividade do cozido, então, o homem está no estado da cultura (Lévi-Strauss apud Yvan Simonis, 1985). Outros pratos são servidos: uma travessa com talharim, uma tigela com legumes e outra com feijão

preto, que chamam a atenção quando no conjunto predominam iguarias árabes. Pasta de berinjela, azeite de oliva, um jarro de iogurte e muito pão árabe são simultaneamente saboreados por todos os presentes. Em meio à diversidade, pratos da "culinária árabe" e da cozinha brasileira concorrem.

Observo que os pratos foram preparados em grandes porções, passando a idéia de uma boa reserva que não se esgota, pois visa que a anfitriã possa oferecer alimento noite adentro aos convidados. Na verdade, todos vieram para ficar até de madrugada, orando e lembrando a espiritualidade dessa noite. Como não há cadeiras suficientes ao redor da mesa, na ante-sala foi estendida uma toalha branca sobre os tapetes, em cima dos quais algumas travessas são colocadas, e, ao redor delas, os convivas, preparando seus pratos, vão se acomodando. Entre uma mordida e outra, percebo que esse lugar onde estamos não se parece com um lugar onde se vê televisão ou se lê jornais. Parece um lugar reservado a visitas, modesto e bem amplo. Observo que o pão árabe circula entre todos, que, com o auxílio deste, seguro por apenas três dedos da mão direita, vão comendo da pasta de berinjela, sem que um invada a parte do vizinho – limite este delimitado de maneira imaginária e cujas porções são pinçadas de fora para o centro da travessa. Desta forma ressalta-se a norma, no que diz respeito ao uso de utensílios na refeição árabe: os muçulmanos utilizam a mão direita em lugar do garfo ou faca, *"naquilo que a cortesia árabe, ao prescrever o jeito de comer com três dedos no grande prato, impõe que não seja invadida a parte do vizinho do lado* (Claude Rivieré, 1997: 248).

Os que estão próximos da mesa acabam vindo se reunir ao redor do grande tapete e, no chão, já satisfeitos com o jantar a conversa segue um ritual de congraçamento sobre este período de Ramadán. Noto que os brasileiros convertidos ali presentes trazem muitas interrogações, além de prestarem atenção no que é passado pelos imigrantes árabes islâmicos.

Em seguida, vinda da outra sala, ecoa no ar a chamada para a oração em árabe. É a voz de Jirad, que se eleva ao máximo para recitar lentamente a fórmula convocatória aos presentes:

Alláhu akbar – Deus é maior
Ach-hadu anla ilaha illal-lah – Testemunho que não há outra divindade senão Deus.
Ach-hadu anna Muhammadan raçulul-lah. Testemunho que Mohamed é o mensageiro de Deus
Haiya alas-salat – Vinde para a oração
Haiya alal-falah – Vinde para o triunfo
Cad Cámatis-salat – A hora da oração chegou
Allahu akbur – Deus é maior
La ilaha illah-lah – Não há outra divindade além de Deus.

Todos se dirigem às abluções e limpeza de forma ritual. A oração é conduzida por Radwan, imigrante que veio do Iraque. Voltados na direção de Meca, encontrada com auxílio de uma bússola, os homens estão atrás de Radwan, seguem seus movimentos e, a exemplo de legiões, alinham-se em fileiras retas e cerradas, ombro a ombro, evitando assim a passagem do Mal. As mulheres, lado a lado, vêm atrás dos homens. Formam todos um conjunto de quatro fileiras do Islam naquela noite e naquela sala. E assim a noite transcorre intercalando rituais de comer, conversas e orações. A dona da casa recebe telefonemas de congratulações pelo Ramadán. O mesmo ocorre com alguns muçulmanos, que, através do telefone celular, cumprimentam parentes e amigos pela Noite do Decreto.

Neste contexto, a refeição é um ato social e não privado em que *"o caráter simbólico de comer expressa o hábito de convidar pessoas para jantar"* (Klaas Woortmann, 1985:2). As regras de polidez têm outra lógica que não as da nossa cultura, e os convidados, mesmo os brasileiros convertidos, entendem e compartilham. A quebra de jejum desta noite tem por objetivo manter os muçulmanos em vigília, ritual este que é realizado de forma pública e sem pressa. O caráter social do ritual observado se contrapõe à atividade alimentar dos balineses, sobre a qual Clifford Geertz comentou ser *"quase obscena, devendo ser feita apressada e em particular, devido à sua associação com a animalidade"* (1989:286).

Após a meia-noite, é feita a oração de *Tarauíh*, prece voluntária da noite, que é muito apreciada no Ramadán. Ela é oferecida em meio a uma série de movimentos prolongados, cujas quatro posições principais são: de pé, curvada, de joelhos e prostrada. Depois da prece, mais um rápido e último lanche, pois daqui em diante todos só voltarão a se alimentar na noite seguinte.

Um dos propósitos da hospitalidade árabe e islâmica, segundo Halima, uma das convidadas, chegada há um ano da Palestina, é "impedir que os conflitos e discórdias se perpetuem". Lembra ela: "quando se compartilha o pão e o sal no mundo árabe, não devemos fazer críticas nem provocar conflitos entre muçulmanos. Desta forma é que a dona da casa e convidados fazem um tipo de acordo, um pacto de amizade".

É chegado o momento da despedida. A anfitriã acompanha os convidados até a porta. Uma forma de dizer adeus, que parece mais com o momento de chegada. Ela diz: "seja bem-vindo" – para assegurar que sua vinda foi benéfica para a casa e que será sempre bem recebido no futuro. Antes de todos saírem, Jamila, outra convidada, proprietária de um restaurante de comida árabe local, chama os presentes para a próxima quebra de jejum em seu restaurante, com um grupo ainda maior de muçulmanos. O ritual de comensalidade termina assim, mas se estende um pouco mais porque todos se cumprimentam e combinam a próxima festa, pois esta situação enseja os convidados a retribuir a cortesia do convite. A retribuição é quase automática, pois *"dar, receber e retribuir são obrigações recíprocas"* (Mauss, 1950:69). Sendo assim, o anfitrião sentir-se-á particularmente honrado com seus visitantes, pois, ao visitá-lo, estes homenageiam o seu êxito social e ampliam, assim, o círculo de reciprocidades. Se a visita exige do dono da casa algum trabalho e gastos, em compensação, por outro lado, irá lhe conferir a notabilidade em que se fundamenta seu prestígio social.

Concluindo, é possível pensar também a "cozinha árabe" como um marcador da identidade árabe. É a ela que recorremos

quando desejamos conhecer a cultura desse povo, mas dizer que ela expressa o costume do fiel islâmico em Porto Alegre é uma interpretação limitada e imprecisa. Cabe notar que nesse caso a cozinha é um elemento simbólico que mantém diferenças no ritual da quebra de jejum, por exemplo, a convivência de comida árabe e pratos da culinária brasileira, e ao mesmo tempo promove igualdades, através dos interditos ou proibições que resultam na construção da identidade islâmica.

Assim, pela vivência de símbolos islâmicos em um rito que clama uma continuidade com o passado, há um significado que durante todo o mês de Ramadán é recriado anualmente e que é passado a todos os participantes. Isto é, na própria essência e existência do Islamismo, como um todo, perpassa o ato de oferecer a comida da hospitalidade. Finalmente, o ritual da quebra de jejum constitui-se tanto num campo fecundo para se pensar o Islamismo num contexto local, no qual convivem libaneses, sírios, palestinos e marroquinos ao lado de brasileiros convertidos, quanto sugere contribuições que esses achados particulares possam fornecer a interpretações mais amplas.

**** Lenora Silveira Pereira é Mestre em Antropologia Social pela UFRGS.***

NOTAS

1. Tanto o termo Islamismo, em árabe ISLAM, quanto o termo muçulmano, em árabe MUSLIM, derivam do radical consonantal SLM, que significa "aquele que se rende", aquele que se submete à vontade de Deus (Nabhan, 1996:11). "Islamismo" é uma categoria que indica adesão a um sistema religioso, havendo muçulmanos árabes, turcos, curros, persas, indonésios, brasileiros, japoneses, etc.

2. Os outros quatro deveres do muçulmano são: a *sharada*, que é a declaração de fé em Deus e em Mohamed como profeta; o *salat*, que diz que muçulmanos devem orar cinco vezes ao dia; o *zacat*, a doação de uma esmola ou a caridade; e o *hajj*, a peregrinação a Meca para quem tiver condições físicas e financeiras.

3. Segundo Lewis (1992:17), o termo "árabe" era originalmente uma categoria lingüística, designando aquele que falava a língua árabe e compartilhava da cultura de expressão árabe e da experiência histórica que a acompanha.

4. O Islamismo há muito tempo ultrapassou as fronteiras árabes e os maiores países islâmicos não são da península arábica: Indonésia, Paquistão e Bangladesh. A religião com cerca de 1,3 bilhão de adeptos é a que mais cresce em países como Estados Unidos – ao menos 6 milhões – e a França – 5 milhões (Correio Riograndense, 18.10.2000:14). Segundo Huston Smith (1986:245), o Islam enfatiza a igualdade racial, haja vista o casamento inter-racial. Os muçulmanos vêem Abraão como modelo dessa atitude: desposou Hagar, uma mulher da raça negra como sua segunda esposa. Segundo Slimane Zéghidour, atualmente cerca de cem milhões de indivíduos, entre os quais, 16 milhões de árabes, vivem fora de seu país numa situação em que são caracterizados como minorias culturais e religiosas. Isso ocorre não só na Europa ou nos Estados Unidos, mas faz parte de um sistema global de interdependência econômica, tecnológica e da comunicação mundial (1982:90). Além disso, em Porto Alegre, como alhures, o Islamismo constitui hoje uma opção religiosa a mais, que, por um lado, representa um dos caminhos da fé no campo religioso brasileiro, embora seja uma religião de "minoria nacional" (Oro, 2000:12), e, por outro, atrai e incorpora em seu interior indivíduos da sociedade local de diferentes segmentos étnicos e sociais.

5. O Corão é o livro sagrado do Islam. Em língua árabe, Alcorão (Al Qur'an) significa a leitura, o ato de ler. Como fonte do saber islâmico e como palavra de Deus revelada ao profeta Mohamed por intermédio do anjo Gabriel, encerra conteúdos normativos. A revelação se situa no período da Hégira (622 d.C). É composto por 114 capítulos, suratas, e 6.235 versículos escritos com estilo eloqüente, nos quais o fato corânico é um acontecimento histórico, cultural e religioso (Nabhan, 1996:22).

6. Devido a questões de divisão territorial, semelhança lingüística, adesão religiosa e, principalmente, incorreções nos dados de entrada no Brasil, torna-se difícil a identificação exata da proveniência desses imigrantes (Kamel, 1993:127). A grande maioria deles chegava com passaporte turco, sendo por isso chamados de "turcos".

7. Todos os nomes citados são fictícios.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

0AL-KARADHAWI, Yossef
(1996) *O Lícito e o Ilícito no Islam*. São Paulo, Editora Alvorada.

GEERTZ, Clifford
(1968) *Observando el Islam*. Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica.

GEERTZ, Clifford
(1989) *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro, Ed. Letras Técnicas e Científicas.

HAYEK, Samir
(1994) *Alcorão Sagrado*. São Paulo, Editora Marsan.

HUSAIN, Shahrukh
(1999) *O que sabemos sobre o Islamismo?* São Paulo, Callis Editora Ltda.

JOMIER, Jacques
(1993) *Islamismo – história e doutrina*. Petrópolis, Vozes.

KAMEL, Cecília
(1993) *Sírios e Libaneses: aspectos da identidade árabe no sul do Brasil*. Santa Cruz, Edunisc.

LÉVI-STRAUSS, Claude
(1976) *O Totemismo Hoje*. São Paulo, Abril Cultural (Coleção Os Pensadores).

LEWIS, Bernard
(1992) *Os Árabes na História*. Lisboa, Estampa.

MACIEL, Maria Eunice
(1996) "Churrasco à gaúcha". *Horizontes Antropológicos*, nº 4. Porto Alegre.

MAUSS, Marcel
(1950) *O Ensaio da Dádiva*. Lisoba, Edições 70.

NABHAN, Neusa
(1996) *O Islamismo de Maomé a Nossos Dias*. São Paulo, Ática.

ORO, Ari
(2000) "Os Caminhos da Fé". Jornal Zero Hora. Porto Alegre.

RIVIERÉ, Claude
(1997) *Os Ritos Profanos*. Petrópolis, Vozes.

SAMUEL, Albert
(1997) *As Religiões Hoje*. São Paulo, Paulus Editora.

SIMONIS, Yvan
(1985) *Introdução ao Estruturalismo – o triângulo culinário de Lévi-Strauss*. São Paulo, Editora Moraes.

SMITH, Huston
(1986) *As Religiões do Mundo*. São Paulo, Cultrix.

SOLER, Jean
(1998) *História da Alimentação*. São Paulo, Estação Liberdade.

WOORTMAN, Klass
(1985) "A comida, a família e a construção do gênero feminino". *Série Antropológica*, nº 50. Brasília.

ZEGLIDOUR, Slimane
(1982) *A Poesia Árabe no Brasil*. São Paulo, Brasiliense.

Migração e diversidade lingüística em Luanda

Luena Nascimento Nunes Pereira *

Considerando a dinâmica migratória em Angola, nas diferentes fases da sua história, pretendo neste artigo traçar alguns aspectos da diversidade lingüística na sua capital, Luanda, levando em conta a especificidade da formação do Estado Nacional neste país da África Central.

Tratar dos deslocamentos populacionais em países africanos remete à formação deste extenso continente povoado através de sucessivas levas migratórias ao longo dos séculos. Migrações que acarretaram em dominação de povos sobre outros, como também em alianças, surgimento de novos povos, formações políticas e sociais de diversos tipos, relações comerciais, expansões religiosas. Assim como em todo o mundo, as migrações são elemento primordial da formação do continente africano e da história de seus diversos povos.

Todavia, a história destas migrações conheceu na África momentos dramáticos como no período do tráfico de escravos, cujo impacto da saída de milhões de pessoas forçosamente deslocadas para as Américas (e também para o Oriente Médio, através do tráfico árabe pelo Oceano Índico), durante mais de três séculos, é difícil de ser estimado.

Por sua vez, o período de ocupação colonial na África, iniciado em fins do século XIX, foi marcado por políticas de fixação e deslocamento de populações obedecendo aos interesses econômicos e estratégicos do poder colonial. Nesse processo, populações foram fixadas, deslocadas e agrupadas, rompendo e transformando toda uma lógica interna de assentamento, de residência, de deslocações para fins comerciais, religiosos e outros. A organização nativa, com a conseqüente distribuição de terras e pessoas de acordo com o desenvolvimento endógeno, através das relações de parentesco, foi alterada de forma mais ou menos radical dependendo da região, do tipo de colonização empregado, do sistema econômico adotado.

Depois, com a ascendência das colônias à independência, a dinâmica das populações sobre o território conheceu uma nova fase. Foi o momento da criação dos Estados Africanos, que assumiram o modelo do Estado-Nação moderno impondo-se sobre realidades muito diversas. Um processo que na Europa levou séculos para ser consolidado (e que na América já dura pouco mais de 150 anos), na África implantou-se em escassas décadas.

A formação do Estado Nacional, que implica, entre outras coisas, na fixação de uma população específica sobre um território delimitado, conheceu na África uma realidade adicionalmente complexa pois, na impossibilidade de retomar as formações políticas anteriores à colonização, estes novos Estados assumiram as fronteiras legadas pelo período colonial, com todas as contradições ali geradas.

Esse processo pode ser verificado no caso de Angola. Tendo contribuído com cerca de 70% da mão-de-obra escrava para o Brasil, a região do Congo-Angola foi das regiões que mais sofreu com o esvaziamento populacional entre os séculos XVI e XIX devido ao tráfico negreiro. A ocupação efetiva dos portugueses, mais significativa a partir do século XIX, redundou, após extensas guerras de ocupação colonial (nas quais a resistência nativa foi minada com muita violência) na fixação das populações orientada para a produção que beneficiava exclusivamente o poder colonial, tal como em outras regiões da África naquele mesmo período.

A fixação das populações teve efeitos variáveis. Mais facilitada em populações de economia tradicional agrária, foi mais difícil sobre povos pastoris, nômades. Em grupos mais dedicados ao comércio, por exemplo, o controle do poder colonial português sobre suas atividades provocou o desmantelamento da organização social e econômica destas populações.

A expansão das plantações de café e algodão, em meados do século XX, na região norte de Angola, ocasionou a tomada de terras aos africanos pelos colonos e o deslocamento de trabalhadores da região centro do país, mais populoso, para estas plantações, sob o regime de trabalho forçado.

A pressão sobre as terras e o trabalho forçado redundou na fuga dos africanos do norte de Angola para a então colônia do Congo Belga (anos 1940 e 50). Nesse caso,

atentamos para a coincidência de populações de mesma origem etnolingüística (população Bakongo), dividida pelas fronteiras coloniais portuguesa (Angola), francesa (Congo Brazaville) e belga (Congo Belga). Esta origem comum[1] facilitou a vida dos emigrantes na colônia belga. A possibilidade de fuga pela fronteira, todavia, não era possível aos trabalhadores vindos da região central, que não dominavam a língua do Norte e tampouco conheciam o território.

Com o começo da guerra anti-colonial (1961), a repressão sobre as populações foi evidente, sobretudo no norte de Angola, onde os conflitos foram iniciados. Em consequência, a emigração para o já independente Congo[2] foi muito intensa. Em todo o território afetado pelas ações de guerrilha, a reação portuguesa foi a de deslocar aldeias inteiras e realocá-las em aldeamentos controlados pelo poder colonial, a fim de evitar a adesão popular às guerrilhas independentistas.

Após 14 anos de guerra, Angola conquistou sua independência, em novembro de 1975. Abre-se assim uma nova etapa na dinâmica migratória do país. A atração das populações para as cidades foi um processo marcante nos primeiros anos de independência. Esse fenômeno, comum em outros países, tem a ver com uma maior liberdade das populações que não mais obedecem ao cerceamento imposto pelo antigo regime colonial. Também a necessidade de maior oferta de serviços (de educação, saúde) e de emprego, já marcante no período pré-independência, agrava-se com a constituição de um Estado muito fragilizado nos primeiros anos.

O começo da guerra civil foi outro fator de pressão sobre as populações, que se encaminharam para os centros urbanos, sobretudo a capital, Luanda. Neste mesmo período, verificava-se o retorno dos refugiados dos países vizinhos para Angola, em especial aqueles que se encontravam no Zaire.

A concentração cada vez maior de população na capital, fez com que esta se elevasse de, aproximadamente, 500 mil habitantes em 1975, para quase um milhão de pessoas em 1983 e, 1,6 milhões em 1990. Após um curto período de paz, no qual foram realizadas as primeiras eleições no país (1992), a guerra foi retomada com grande violência e ataque direto aos centros urbanos (com exceção da capital) provocando grande mortandade de civis. Em 2001 a população de Luanda era estimada em quase quatro milhões de pessoas, ou mais de 30% da população angolana.

Os deslocamentos internos, portanto, passam a ser muito mais expressivos que as migrações internacionais, considerando também que a instabilidade interna e a frágil economia dos países vizinhos, sobretudo o Zaire, dificultou a absorção de população estrangeira.

MIGRAÇÃO NO CONTEXTO DO ESTADO NACIONAL

A formação dos modernos estados africanos trouxe um novo sentido à questão migratória, em comparação aos deslocamentos pré-coloniais e coloniais. No período pré-colonial, os deslocamentos não obedeciam a fronteiras rígidas, e sim a estratégias de expansão, comerciais, familiares e outras. A passagem de um território a outro geralmente era mediada pelo pagamento de um tributo, não havendo grandes atribulações. Sob a colonização esse processo é determinado pela lógica da produção em benefício do sistema de dominação, cujo centro encontra-se fora do continente. Porém, obedecendo à mesma lógica, os deslocamentos podiam ser facilitados, ou burlados, dependendo da eficácia do sistema repressivo.

Na atual fase do Estado Moderno, pode-se argumentar que o sistema repressivo nem sempre é eficaz, ocasionando em diversos lugares a fronteira aberta, onde essa passagem é extremamente facilitada (o caso da fronteira norte de Angola). Contudo, o significado da migração é alterado. O estatuto de estrangeiro, de imigrante, ganha um outro peso que implica não somente a sua inserção num sistema econômico e jurídico no país receptor, mas também num sistema identitário e simbólico. A recente lealdade à nação é concebida como algo que deve superar lealdades anteriores – étnicas, de parentesco, de identidade lingüística.

O processo em questão trata, portanto, de um certo tipo de homogeneização em busca da consolidação da identidade nacional, garantia necessária ao sucesso do próprio Estado-Nação. A forma de gestão das diversidades internas à nação pode assumir múltiplas formas, mas sempre primará num tipo de corte operado entre "nós e outros", num *continuum* de exclusão/inclusão adotando-se um viés institucional, político ou cultural.

Assim, o lugar do estrangeiro adquire um significado evidente de alteridade. Contudo, quando consideramos o caso de grupos étnicos cortados por fronteiras nacionais, o processo de identificação torna-se mais problemático, pois, neste caso, percebemos claramente um "embaralhamento" de identidades, a étnica, a nacional e as duas mutuamente transformadas. Este é o caso dos emigrantes refugiados no Zaire que após a independência retornaram a Angola. Este grupo, embora sendo originário do território que deu origem ao Estado Nacional angolano, carrega consigo uma extensa vivência num país vizinho, em muito facilitada pela existência de uma identidade étnica.

ANGOLA E A LÍNGUA PORTUGUESA

Um dos fatores marcantes da formação do Estado Nacional é a identificação lingüística que possibilita o reconhecimento da nação como integrada. Embora ressalve-se que nem todos os países contam com a identidade lingüística para assegurarem no plano simbólico sua unidade como nação, pode-se dizer que em Angola esse processo foi fundamental. E torna-se também um caso exemplar para a compreensão de um fenômeno que combinou continuidade e ruptura com relação ao seu passado colonial.

A adoção da língua do antigo colonizador como língua oficial foi um processo comum à grande maioria dos

países africanos. Entre as principais razões para tal, temos o fato das independências nestes países terem sido levadas a cabo por elites modernas, ou seja, educadas à ocidental; a herança de uma estrutura administrativa do período colonial organizada na língua européia e a tentativa de evitar a hegemonia de um grupo étnico sobre outros em torno da disputa sobre uma língua.

Embora comum, este processo não foi realizado sem questionamentos de ordem política e cultural, sobretudo na relação entre a língua oficial e as línguas maternas faladas pela maioria da população; as clivagens de status e poder decorrentes do domínio da língua européia por uma certa camada; e os espaços públicos e privados assumidos pelas línguas oficial e locais.

No caso angolano, deu-se o fato incomum de uma intensa disseminação do português entre a população angolana. Embora sem contar com estatísticas, é assente a expansão do português a ponto de haver uma expressiva parcela da população angolana que tem como sua única língua aquela herdada do colonizador.

São vários os motivos que explicam esse fenômeno. O principal foi a implantação, pelo regime colonial português, de uma política assimilacionista considerada a base ideológica do seu domínio na África. Essa política fundamentava-se na classificação jurídica dos nativos entre indígenas e assimilados, onde aos segundos era garantida uma série de privilégios, entre os quais a liberação do trabalho forçado. Para obter esse estatuto, o nativo deveria adotar hábitos e valores portugueses, considerados "civilizados", entre os quais o domínio da língua portuguesa.

Para além da real extensão do estatuto de assimilado, está embutida na política assimilacionista um profundo desprezo e desvalorização das culturas nativas, rechaçando as estruturas sociais e políticas locais em prol de um modelo "portugalizador", associado à "civilização" e à cristianização das populações submetidas.

A par da imposição cultural ocorre um outro processo, o da incorporação da língua portuguesa por setores urbanos da população. Longe de ser um processo apenas impositivo, verifica-se a positividade da adoção da língua como língua de comunicação comum, inclusive de veiculação de idéias de emancipação naquele que viria a ser o território nacional e que no período colonial ia ganhando consistência como tal no imaginário de setores da sociedade angolana. Durante todo o século XX, a língua portuguesa facilitou a comunicação entre pessoas de diferentes origens. O período da guerra anti-colonial foi o momento fundamental da expansão da consciência nacionalista, quando guerrilheiros percorriam o território arregimentando pessoas e unificando-as pela esperança de um país livre da opressão colonial. De instrumento de dominação e clivagem entre colonizador e colonizado, o português adquire um caráter unificador entre povos de diferentes línguas e culturas, mas participantes de uma mesma história.

Com a independência, o alastramento da guerra civil, nas décadas subseqüentes, teve também o mesmo efeito de expandir a língua portuguesa, através do exército, por exemplo. Contudo, isso se deu num contexto de implantação do Estado Nacional, havendo também outras variáveis, como a expansão do sistema administrativo, do sistema escolar, da comunicação social, etc.

Embora o governo angolano (exercido por um dos movimentos de libertação, o MPLA – Movimento Popular para a Libertação de Angola[3]) declarasse assumir a tarefa de valorizar as culturas – e as línguas – nacionais, na prática, diversos foram os entraves para esta promoção. Uma delas, certamente foi a de valorizar aspectos de unificação do país em detrimento daquilo que distingue os grupos, ou seja, a precedência dos símbolos nacionais sobre os regionais e étnicos.

Outro fator foi a escassa pesquisa produzida antes e depois da Independência sobre as culturas formadoras da nação, estudos lingüísticos, etnológicos e outros, também dificultados pela continuidade da guerra civil. A pouca produção de material didático e literário nas diversas línguas nacionais também dificulta o que se chama de "promoção das línguas nacionais" e a formalização do seu ensino.

A dúvida sobre instaurar um sistema de alfabetização nas línguas maternas e promover uma defasagem entre crianças do meio rural (alfabetizadas na língua materna) e do meio urbano (alfabetizadas na língua oficial) fez recuar o projeto do ensino em línguas maternas em diversos países africanos e não somente em Angola[4].

Em Angola são consideradas duas categorias de línguas: a língua oficial, portuguesa, e as línguas nacionais[5]. Destas, algumas são veiculadas num noticiário específico da Televisão Pública de Angola (TPA), feito apenas em línguas nacionais. Há uma das cinco emissoras da Rádio Nacional de Angola que emite exclusivamente em línguas nacionais. As emissoras provinciais também produzem programas nas suas línguas locais.

LUANDA: URBANIZAÇÃO E DIVERSIDADE LINGUÍSTICA

A perda de espaço das línguas maternas em Angola deve-se sobretudo ao fenômeno da migração para as cidades, que exige o aprendizado e o uso contínuo do português. A perda do contato com a língua materna implica, numa certa medida, numa perda de conhecimentos referentes ao sistema cultural que a língua remete. Esse sistema cultural está relacionado ao modo de vida rural, que vai sendo deixado para trás.

Os modos de vida, cujos saberes são veiculados pelas línguas específicas, estão ancorados numa tradição que se transmite oralmente. A tradição oral se vê, como em outras partes do planeta, no impasse da perda de espaço pela acelerada urbanização (sem considerar a própria destruição das economias e das vidas provocadas pela guerra), com a deslegitimação do saber tradicional frente aos processos de modernização, veiculados pela escrita.

Perda? Ameaça? Desaparecimento? Não de todo, posto que os modos de existência são, por sua vez, reproduzidos e recriados no espaço urbano, sobretudo

nas periferias e bairros pobres, destino da maior parte da população migrada para as cidades. E é nestes bairros onde percebemos a diversidade lingüística como um dado interessante para repensar o formato do Estado Nacional, sempre entre a sua necessidade de afirmação unitária e a diversidade de múltiplas faces que abriga.

Retornando ao cenário de Luanda, encontramos hoje um "cadinho" no qual entram em contato diversos grupos de origens e trajetórias ora comuns, ora diferenciadas. Os legados destes diferentes grupos ocasionam a fusão e a recriação de novas identidades que tornam mais complexo o quadro nacional, onde não é possível simplesmente pensar numa mera oposição entre identidade nacional e identidades étnicas, consideradas como culturas homogêneas e auto-referentes.

Fundada no período do tráfico de escravos e com mais de 400 anos de presença portuguesa, Luanda tem no português muito mais que uma língua de dominação ou mesmo língua oficial ou administrativa: Luanda é uma cidade onde a chamada "lusofonia" ganha um sentido profundo.

Essa lusofonia não tem, no entanto, qualquer significado de pureza ou "casticidade". O português falado na Luanda de ontem e hoje foi bastante transformado pelas línguas locais, notadamente o kimbundo, língua materna dos habitantes da região da capital. Tal como o português enraizado dos brasileiros, o português de Luanda também vem cheio de modos, sotaques, vocábulos e formas de construção da língua que dizem, por vezes, mais respeito às estruturas lingüísticas africanas que propriamente ao português falado em Portugal.

Apesar disto, a desvalorização empreendida pelo poder colonial sobre as línguas nativas provocou um sentimento de auto-desvalorização dessas línguas, que até hoje se faz sentir em certas camadas da população, em especial as de urbanização mais antiga. Elas carregam uma visão da língua materna como inferior, que não vale a pena ser falada ou aprendida. Mesmo com a veiculação de um ideário de valorização das culturas, com a positividade atribuída às línguas como um fator de identidade e afirmação cultural, o sentimento de "inutilidade" das línguas locais em prol das "ocidentais" persiste, disfarçado de "pragmatismo". Ainda que os bilingües sejam invejados e admirados, pouco se faz para recuperar o uso das línguas maternas nas cidades[6].

A ignorância ou resistência às línguas de origem por parte de camadas da população "luandense", convive com o "multilingüismo" das populações vindas mais recentemente de outras partes do país. Essas línguas, contudo, ficam de certa forma restritas ao espaço privado, doméstico, sendo acionadas nos momentos em que se deseja demarcar uma certa diferenciação, como nos momentos de tensão, conflitos ou de festejos e comemorações. Outro lugar interessante de afirmação da diversidade lingüística é o espaço religioso. Os cultos e missas, sobretudo nos bairros da periferia, são muitas vezes realizados em várias línguas, sobretudo os cânticos, dependendo da composição da audiência.

O caso mais interessante para percebermos a dinâmica lingüística na capital advém da chegada dos regressados vindos do Zaire à capital angolana após a independência do país. O retorno deste contingente[7], vindos em levas sobretudo durante a segunda metade da década de 1970 e década de 80 (antes portanto, da chegada maciça de deslocados de todo o país por ocasião da guerra mais violenta, que se deu após 1992) trouxe consigo os hábitos e costumes apreendidos durante uma longa vivência no Zaire. Entre eles, uma língua estranha aos angolanos, o lingala, veicular da região da capital zairense, Kinshasa.

A experiência urbana destes cidadãos não facilitava sua identificação frente aos locais como emigrantes rurais. A inserção de muitos indivíduos formados no Zaire nos quadros da administração do Estado e a montagem do comércio paralelo num país de orientação socialista foram elementos que caracterizaram este contingente como um grupo entre si bastante diferenciado e dinâmico. Os que possuíam formação secundária e superior eram mais hábeis no francês, tendo que se adaptar rapidamente ao uso da língua portuguesa para exercerem suas profissões. Já os setores que ganharam a vida no comércio ilegal não tinham tanta pressa no aprendizado do português. Mais: muitos deles resistiam ao aprendizado de uma língua que remetia ao antigo colonizador e não compreendiam por que a maior parte das pessoas só sabia expressar-se na língua oficial, não dominando suas línguas de origem.

O lingala passou assim a concorrer com o português em certos espaços como nos principais mercados livres, que à margem do poder público iam se expandindo. Língua também ouvida no transporte clandestino dos candongueiros (as lotações), ganhando assim um lugar que, se não publicamente reconhecido, não se restringia ao espaço doméstico e privado das periferias.

Para além de considerações de ordem política que identificavam os originários do norte do país que viveram no Zaire com a FNLA, partido inimigo do MPLA desde os tempos da guerrilha anti-colonial, a presença dos "regressados", de seus hábitos diferenciados, sua rápida inserção e visibilidade nas atividades econômicas da cidade, sobretudo a língua lingala, veiculada insistentemente nas ruas, mercados e meios de transporte, ocasionaram o estigma de estrangeiros aos portadores de uma língua não nacional.

O português passou assim a ser considerado um demarcador de nacionalidade, de identidade nacional. Ainda que tenha sido visto como língua de unidade nacional, a língua da literatura e do Estado, jamais fora considerada uma língua nacional exclusiva, no sentido de que pudesse definir quem era ou não angolano a partir da competência do seu uso. Em Luanda, a partir da entrada dos regressados, que tinham como língua principal não o kikongo, língua materna Bakongo, mas o lingala, língua veicular de Kinshasa, o português passou a ser usado pelos luandenses como um demarcador de nacionalidade e de "angolanidade": "não são angolanos, pois nem falam o português".

Reagindo ao estereótipo de estrangeiros, os bakongo regressados, por sua vez, estranhavam certos

comportamentos dos "luandenses", principalmente a importância atribuída à língua portuguesa, considerada uma língua nacional. O centro das distinções para os regressados estava na reivindicação de uma "africanidade" contraposta a uma excessiva "ocidentalização" dos habitantes de Luanda, mais percebida como "portugalização". O uso quase exclusivo do português em Luanda, a não competência da maioria dos seus habitantes em qualquer língua africana, o modo de vestir e outros comportamentos, foram sendo também tachados de aportuguesados e, por vezes, de "abrasileirados". A "africanidade Bakongo/regressada" seria exercida num modo de ser e de estar, evidenciado entre outras características pela competência nas línguas africanas. O lingala, quando definido como uma "língua africana", esconde o fato de não ser uma língua angolana. Assim, há também o apelo a uma "identidade bantu" referindo-se a todo complexo cultural da região central e austral da África, que se estende dos Camarões à África do Sul, e que partilha o mesmo tronco lingüístico.

Assim, percebe-se em distintos grupos a criação de critérios divergentes para a definição de nacionalidade, de legitimação de identidades, refletindo visões de mundo produzidas por culturas e contextos históricos diferenciados, que são atualizadas e postas em confronto no processo de construção da nação.

A DIVERSIDADE LINGUÍSTICA NUM GRUPO ÉTNICO: OS BAKONGO

Internamente ao grupo Bakongo podemos perceber a coexistência de várias línguas. O kikongo, língua materna, divide espaço com a língua portuguesa, com o lingala e, por vezes, com o francês.

Assim, se para a maior parte dos grupos em Angola a convivência lingüística se dá geralmente entre uma língua materna e o português, os Bakongo que regressaram do Congo (e parte dos Bakongo que receberam a influência deste contingente) operam três, por vezes quatro línguas. Os lugares e situações em que estas línguas são acionadas variam de acordo com o contexto e com o interlocutor, onde entram também as variáveis de geração e gênero.

A língua portuguesa, ao longo dos anos em que os chamados "regressados" vivem na capital do país, impõe-se ao aprendizado de todos como uma necessidade inescapável para o convívio com a "sociedade nacional". O "estigma" atribuído aos que retornaram do Zaire foi em parte se diluindo na medida em que a habilidade com o manejo da língua oficial crescia. O inconfundível sotaque "zairense" dos adultos é imperceptível nas crianças e jovens que freqüentam a escola ao lado de crianças de outras origens, formando uma geração que carrega consigo tanto valores, costumes e visões de mundo dos seus pais, como os que aprende na cidade de Luanda no convívio com outros grupos.

A língua portuguesa é, portanto, a língua que se usa no trabalho, nas ruas, escolas, serviços públicos, aquela que se ouve majoritariamente nos meios de comunicação, em todos os lugares que se convenciona chamar de "espaço público".

No espaço doméstico, entre os Bakongo, o português também se faz presente, mas ao lado do lingala, sobretudo naqueles bairros em que os Bakongo são a maioria dos moradores. O lingala também é muito ouvido nos mercados (chamadas "praças") em que a presença dos comerciantes bakongo é expressiva. O lingala tornou-se uma língua tão comum nos mercados que vemos pessoas que nunca estiveram no Congo manejá-la sem problemas.

O lingala é a língua preferida dos adultos que estiveram no Congo e dos jovens que consomem em larga escala a contagiante música congolesa. Embora as crianças aprendam o lingala bem cedo, têm preferência pelo uso do português, aprendido na escola, e em casa, estimuladas pelos pais, que não desejam que seus filhos sintam a mesma discriminação que sofreram por falarem mal o português.

Já o francês é utilizado pelas pessoas que estudaram no Zaire e nela têm uma língua de prestígio, que traz facilidades para um grupo que faz da mobilidade uma forma de vida. É uma língua muito restrita às pessoas formadas, aos intelectuais, estando relegada a um pequeno círculo, em situações pontuais.

O kikongo é a língua mais utilizada pelos mais velhos, em situação doméstica ou ritual. Pessoas recém-chegadas da área bakongo também expressam-se mais na língua materna. As mulheres mais velhas também têm preferência por esta língua, até porque por vezes tiveram dificuldade em aprender tanto o lingala no Congo como o português em Angola.

É nas cerimônias e nos rituais que o kikongo ganha expressão máxima. Reuniões familiares convocadas para a resolução de problemas, celebração de casamentos tradicionais e as longas cerimônias de óbitos são o momento em que o kikongo emerge como a língua na qual é transmitida toda a sabedoria tradicional tornando possível o encaminhamento e a resolução das situações deste grupo social que são expressas ritualmente.

Através dos provérbios e fórmulas, dos discursos e narrativas que os "mais velhos"[8] desfiam perante a uma audiência participativa, o kikongo se afirma como símbolo da unidade do grupo e como reiteração de uma cultura e de saberes que, recriando-se no espaço urbano, são perpetuados.

A continuidade dos costumes do casamento tradicional, do óbito, da resolução de problemas que exigem a presença e participação das famílias envolvidas, tanto mantém viva a língua, como esta, por sua vez, confere sentido às transformações necessariamente engendradas nestes rituais.

CONCLUSÃO

O estatuto das línguas nacionais em Angola e o seu justo tratamento pelo Estado e pela sociedade são temas que têm estado em pauta no debate nacional, seja nas rádios e por vezes na televisão. Há, por exemplo, projetos para introdução das línguas maternas nas escolas, ou projetos de resgate da tradição oral com recolha de

depoimentos e narrativas dos mais velhos. Sobressai, tanto entre os intelectuais como entre a população comum (que intervém nos programas de rádio), a perspectiva pessimista que as línguas cedo ou tarde serão esquecidas e desaparecerão frente ao rolo compressor da língua portuguesa. Com elas, segundo essa visão, desapareceriam os conhecimentos tradicionais e as culturas por elas sustentadas.

Na verdade, muito das opiniões sobre o assunto tem a marca de observações muito restritas à capital do país. A escassez de estudos sobre a atual situação das línguas maternas e de como os diferentes grupos lidam com o seu repertório lingüístico em todo o território não permite avançar em análises mais realistas e refinadas.

É de ressaltar que a guerra, menos que a urbanização, tem sido responsável pela crise que porventura se possa atribuir às línguas nacionais. Os deslocamentos forçados de populações para as cidades, a perda brusca de referências são fatores que explicam a interrupção no desenvolvimento das línguas. A impossibilidade das pessoas residentes nas cidades de participarem com seus familiares de ocasiões importantes nas suas áreas de origem – colheitas, festas, casamentos, óbitos – faz perder o contato e as trocas culturais entre campo e cidade, perdendo as línguas seu necessário dinamismo.

Atualmente esperamos estar assistindo a uma nova etapa na história angolana com o cessar-fogo e o retorno aos acordos de paz obtidos este ano (2002). Com a garantia da paz e do desarmamento, poderá estar breve o estabelecimento da normalidade do trânsito em todo o país. Isto certamente não significará que a maior parte das pessoas que hoje se encontra nas cidades tornará a fixar-se no campo, mas me parece certo afirmar que o retorno periódico às áreas de origem, permitindo a volta do contato entre famílias separadas, a reconstituição das atividades econômicas e sociais que caracterizam a normalização da vida garantirá, por conseguinte, a revivescência cultural e lingüística. A partir daí poderemos conhecer, numa nova dinâmica não mais pautada pela guerra e pela tragédia, um novo desenvolvimento para os diferentes povos da mesma Angola.

** Luena Nascimento Nunes Pereira é doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social/USP e Bolsista FAPESP.*

NOTAS

1 - A população bakongo fazia parte do antigo Reino do Congo, formado em fins do século XIII. Este reino encontrou a sua decadência durante o tráfico de escravos e desintegrou-se com a partilha colonial que o dividiu sob o controle das três potências coloniais já mencionadas.

2 - O Congo Belga tornou-se a independente República do Congo Democrático em 30/6/1960, mudando seu nome depois para Zaire, em 1971. Em 1998, seu nome volta a ser República do Congo Democrático. Neste artigo faço referência tanto ao Congo como ao Zaire para designar o mesmo país. Não faço referência ao Congo Brazzaville, antigo Congo Francês.

3 - Os outros movimentos de libertação existentes, a FNLA (Frente Nacional de Libertação de Angola) e UNITA (União para a Independência Total de Angola) ficaram fora do governo que assumiu o poder em 1975. A UNITA veio protagonizando a guerra civil contra o MPLA até bem recentemente. A FNLA, enfraquecida, retirou-se da cena política por um longo tempo, retornando com o processo de abertura democrática, no começo dos anos 1990.

4 - Instituto de Línguas Nacionais, criado junto a Secretaria de Estado da Cultura, é dedicado à pesquisa das línguas nacionais e produção de material didático. O Instituto produziu os alfabetos e o pouco material disponível em algumas das principais línguas nacionais angolanas.

5 - A classificação das etnias em Angola leva em conta o critério lingüístico. Dessa forma, o país conta com cerca de dez grupos étnicos, sendo que os três maiores grupos – Ovimbundu (língua umbundo), Ambundo (língua kimbundo) e Bakongo (língua kikongo) – somam 75% da sua população. Dentre outros grupos estão os Lunda-Tchokwe, Nganguela, Herero, Ovambo, Nyaneka-Humbe. Estas populações são do tronco bantu, que predomina na região centro-sul da África. Outros pequenos grupos não–bantu em Angola são os Khun, vulgarmente denominado de "bosquímanes", presentes no sul do país.

6 - A realidade das línguas maternas nas províncias é bem diferente da capital. Na área rural as línguas locais são as mais utilizadas, formando uma população bilíngüe nos centros urbanos. Não há, contudo, dados empíricos sistematizados para avançar a discussão sobre este ponto.

7 - Não há qualquer estatística sobre o número de pessoas que retornaram a Angola vindos do Congo/Zaire. Todavia, estimo esse número, na cidade de Luanda, em torno de 300 mil pessoas, levando em conta os bairros periféricos cuja população bakongo é majoritária. Há que considerar também que a guerra reiniciada a partir de 1992 acarretou uma intensa migração das províncias do norte do país (população Bakongo) para a capital.

8 - Em Angola "mais-velho" não se refere somente a um idoso (pessoa mais velha), mas é utilizada quase que como um cargo social. Refere-se a alguém de proeminência, um chefe de família extensa, ou que assume responsabilidades reconhecidas em seu meio social.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AMADO, Filipe R.; CRUZ, Fausto & HAKKERT, Ralph
(1992) "Urbanização e desurbanização em Angola". In: *Ciências Sociais: Textos de análise III.* Luanda, Codesria, 25-49.

ANDERSON, Benedict
(1989) *Nação e Consciência Nacional.* São Paulo, Editora Ática.

CAHEN, Michel (org.)
(1989) *"Cidades e Vilas": Bourges et Villes en Afrique Lusophone.* Paris: L'Harmattan.

CONCEIÇÃO NETO, Maria da
(1992) As Fronteiras por Dentro da Nação: Divisões Étnicas, Sócio-Econômicas e Sócio-Políticas numa Perspectiva Histórica. *Angola: A Crise e o Desafio Democrático.* Luanda: ADRA: Programa Angola-Canadá. p. 43-60.

HEIMER, Franz-Wilhelm
(1980) *O processo de descolonização em Angola, 1974-1976.* Lisboa, A Regra do Jogo.

MABEKO TALI, Jean-Michel
(1999) *"Congolenses", "congoleses", "zairenses": le poids des mots et des désignations dans l'immigration centre-africaine en Angola.* Colloque: Etre etranger et migrant en Afrique au Xxe siècle. Paris.

PEREIRA, Luena Nascimento Nunes
(2000) *Os regressados na cidade de Luanda: um estudo sobre identidade étnica e nacional em Angola.* Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, FFLCH/USP.

SERRANO, Carlos Moreira H.
(1988) *Angola: nasce uma nação.* Tese de doutoramento em Antropologia Social, FFLCH/USP.

SERRANO, Carlos Moreira H.
(1992) "O processo de constituição dos estados nacionais e as questões culturais". *Seminário sobre países africanos de língua portuguesa.* São Paulo, FUNDAP, p. 85-102.

A LINGUAGEM FOTOGRÁFICA NO ISLÃ

Francirosy Campos Barbosa Ferreira *

Este artigo discute a relação dos muçulmanos com a imagem fotográfica. A intenção é aproximar o nosso mundo ocidental à lógica islâmica sobre a representação da imagem, isto porque, na religião islâmica o culto à imagem é proibido: não se deve cultuar o que Deus criou. De acordo com Hanania (1999: 15), o espírito desta interdição islâmica em face da representação de formas é que, teoricamente, no Dia do Juízo, as imagens deverão ser ressuscitadas por seu autor. Mas, e a fotografia? Muito embora ela se constitua como um modelo de representação, não podemos descartá-la totalmente do contexto islâmico.

No período do profeta Muhammad (Maomé), século VII, o grande perigo para os adeptos ao Islã era o culto às esculturas, estátuas de bronze. A imagem figurativa apresentava um impedimento, pois esta representava a criação divina. Não se deve copiar o que Deus criou, pois tudo o que ele fez (faz) é perfeito, na lógica islâmica.

Para encontrar respostas a essas limitações, fui buscar em um determinado grupo - os muçulmanos do Brás em São Paulo -, elementos que apontassem a relação estabelecida pelos muçulmanos e as suas fotografias, já que essas podem também revelar imagens de corpo inteiro e, portanto, são figurativas. Esse grupo de muçulmanos é constituído, em sua maioria, por libaneses e descendentes que residem e trabalham no bairro do Brás.

OS MUÇULMANOS DO BRÁS

O meu primeiro contato com os muçulmanos foi quando visitei a Mesquita Brasil no bairro do Cambuci. Foi um misto de surpresa e de satisfação. A surpresa deu-se por conta do chá oferecido em comemoração ao dia das mães, para o qual fui convidada pela coordenadora do grupo das mulheres. Nesse primeiro encontro, a ansiedade foi grande. Aguardava eu uma recepção sem graça, onde as muçulmanas iriam aparecer de véu negro, cobertas dos pés à cabeça. Ao contrário do que imaginava, encontrei muitas mulheres lindamente vestidas, com seus véus (*hijab*) combinando com suas roupas. Estar bem vestida significa - além de combinar as cores geralmente em tons pastéis ou ultra coloridos das roupas, saias e blusas - estar com os véus colocados de maneira a não mostrar um fio de cabelo e preso por uma presilha abaixo do queixo. Os véus brancos são os mais usados, já que branco combina com qualquer cor, mas cores como rosa, cinza, verde, lilás são comuns de serem vistas, além dos véus estampados e coloridos. Alguns, presos por tiaras de pérolas. Dependendo da ocasião, as roupas são mais ou menos sofisticadas, isto é, têm mais ou menos detalhes, podem os véus acompanhar a capa longa, tipo sobretudo que vestem as muçulmanas com ou sem bordado.

É nos véus (Ferreira, 2001) que as muçulmanas capricham, eles dão o tom da beleza, complementam a vestimenta, deixando as mulheres ainda mais bonitas. Muitas delas fazem uso de uma maquiagem leve, de jóias, e de roupas que contêm brilhos. As festas das quais participei, - todas no horário da tarde -, não inibiam essas mulheres de exporem os seus brilhos, os seus véus de seda coloridos ou de uma única tonalidade. A vaidade é um componente importante a ser observado, elas se enfeitam para serem vistas entre elas. Cada uma observa como a outra está vestida. Muitas, em algumas ocasiões, perguntavam-me se estavam bem, isto é, se estavam bonitas. Cabe ressaltar, que a vaidade aqui expressa, não denota os mesmos parâmetros das não-muçulmanas; para elas, a vaidade é estar bonita para o marido, e, quando estão entre amigas, ocasião em que podem ser vistas e elogiadas também.

Surpreendi-me com a beleza, com o jeito festivo e respeitoso de se cumprimentarem. Não havia presença masculina, a não ser os garçons que discretamente serviam refrigerantes e sucos[1] e retiravam-se. Ouvimos algumas palavras do xeque (líder religioso). Este leu uma surata, - capítulo do Alcorão-, em árabe que, segundo uma informante, falava sobre a mulher. Afinal, a festa era delas.

Nesse encontro, pude conversar com algumas senhoras que, a princípio, acharam o tema sobre "imagens", "fotografias", interessante, mas, em seguida, não aceitaram dar continuidade à pesquisa. Fui então apresentada ao grupo de Magda, que, na época, era estudante de Ciências Sociais, e que reside no bairro do Brás. Seu grupo demonstrou uma ótima receptividade, possivelmente pelo fato de ela ter-me apresentado como aluna da mesma Universidade que freqüentava. Enquanto ela falava sobre as mulheres e sobre o bairro do Brás, eu construía uma imagem mental, em que as mulheres apareciam com véus longos e pretos,

reservadas, completamente fechadas em seu meio familiar.

Em alguns momentos, interrompia minhas imagens mentais para observar o chá, a conversa amena e a comida maravilhosa que era servida. O bolo de semolina, dourado e açucarado e com calda, deixando-o ainda mais doce; as esfihas abertas de carne e de escarola tinham o cheiro típico da comida árabe, um aroma especial das suas próprias especiarias. A mesa era disposta de maneira a ter os salgados todos juntos e da mesma forma os doces e, para completar, muitas frutas.

Neste dia aprendi que o árabe (e aí, independe se é muçulmano ou não) adora ver os outros comerem, quanto mais melhor. É indelicado não aceitar comida quando é oferecida. Algumas vezes fui convida a jantar ou almoçar nas casas de algumas pessoas. Dependendo da casa tem-se mais de um tipo de carne; comida brasileira só às segundas: arroz, feijão, bife, salada; nos outros dias da semana só comida árabe: abobrinha recheada, pimentão recheado, hummus, tabule. A sobremesa também é variada e como de costume, bem doce. Para finalizar, um bom café árabe, com borra como pede a tradição e com pistache, aprovado!

Todas as mulheres presentes à mesa foram receptivas e aceitaram ser visitadas por mim durante o tempo de pesquisa. Esse primeiro momento foi o de receber e ser recebida, recolher informações necessárias para iniciar a pesquisa naquele momento a fim de tentar um "gancho" para pensar as fotografias, pois acreditava serem elas - as fotos -, a fonte para compreensão daquele grupo muçulmano.

A CASA DE MAGDA: AS PRIMEIRAS FOTOGRAFIAS

A primeira casa que visitei foi a casa de Magda, na época com 20 anos, casada, residente do bairro do Pari, ao lado do bairro do Brás, onde há uma concentração grande de lojas de imigrantes libaneses. Ela foi uma das pessoas mais importantes naquele início de pesquisa, pois me introduziu na cultura árabe e na religião Islâmica. Dois elementos fundamentais para pensar o quanto uma religião está presente em uma cultura, e o quanto uma cultura está presente em uma religião.

Esse primeiro diálogo foi sendo construído a partir das fotografias que ela me mostrava. A primeira delas, logo despertou minha curiosidade: era uma foto em que Magda, usando o véu, está abraçada com sua mãe, que não o usa. A primeira questão que surge é: como uma geração mais velha concebe a religião islâmica de forma completamente diferente de uma geração mais nova? O que o véu possui que outros elementos não têm? Por que a mãe está vestida diferentemente da filha? Qual a fronteira que o *hijab* estabelece; o que ele revela e o que ele oculta?

Para pensar sobre tais questões, utilizo o conceito de *tradição inventada* elaborado por Hobsbawn. Para ele, *"tradição inventada é um conjunto de práticas, que são reguladas por regras tácita ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, isto implica uma continuidade em relação ao passado"* (1994: 9). Como estas regras não foram passadas de uma geração para outra, algumas pessoas, assim como Magda, Malac, Afaf [2] e Paloma, começaram a sentir a necessidade de conhecer a religião praticada pelos seus parentes do Líbano, reinventando a tradição no seu grupo e fazendo com que outros muçulmanos não praticantes também começassem a vivenciar mais intensamente a religião.

Magda já havia apontado a questão da transformação do seu grupo, pessoas que não praticavam o Islamismo, que apenas se denominavam muçulmanos, mas sem saber ao certo o que isso significava (Latif, 1997). A retomada da religião, para essas pessoas, passou a ser um elemento importante para se pensar sobre *tradição inventada*, ou, nos termos propostos por Manuela Carneiro da Cunha, *"A cultura original de um grupo étnico, na diáspora ou em situações de intenso contato, não se perde ou se funde simplesmente, mas adquire uma nova função, essencial e que se acresce às outras, enquanto se torna cultura de contraste...."* (1987: 99).[3]

Nesse dia, pude ver muitas fotos, foram horas vendo imagens que pouco compreendia, algumas mais curiosas do que outras. O que ficou de tal encontro foi o relato da história de Magda Latif. Sua história é a seguinte: ela não foi educada na religião islâmica pelos seus pais, que são muçulmanos. Sua história de conversão se iniciou no dia em que ela estava no Líbano e começou a se perguntar sobre o motivo de algumas mulheres estarem de véu e outras não. Uma parente que usava o véu disse a ela que se tratava da religião dos muçulmanos, sobre a qual Magda sabia muito pouco, ou quase nada. A menina de 14 anos começava a observar todos os muçulmanos praticantes a sua volta, um funcionário da loja de seu pai, que parava cinco vezes ao dia para rezar.

Foi aí que ela pediu ao pai que lhe pagasse um professor de árabe, e seu interesse foi aumentando cada vez mais. Seu processo de conversão foi demorado, e ela queria conhecer mais sobre a religião dos seus antepassados. Nem que para isso ela tivesse que brigar com seu pai que era contrário à sua decisão de conversão. A mãe, que já era separada de seu pai, não pôs restrições à vontade da filha, sempre apoiou seu desejo, com a ressalva que ela tivesse certeza do que queria para a sua vida. Para Fátima, mãe de Magda, não se poderia simplesmente pôr o véu e depois de alguns meses decidir por não mais querer usá-lo.

Para chegar a usar o *hijab*, começou por transformar seu guarda-roupa: nada de biquínis, shorts (só dentro de casa); agora vestia-se com saias compridas e blusas de mangas longas. Não só as roupas foram sendo mudadas, mas o conhecimento em relação à religião que passaria a abraçar. Participava agora das aulas de religião dadas pelo xeque no Centro Islâmico, passando a ser leitora do Alcorão. Decidiu espontaneamente colocar o véu quando saía para ir ao aeroporto buscar alguns parentes que chegariam do Líbano. A partir desse dia sua imagem perante o grupo modificou-se: passou a ocupar um outro estatuto, que é a imagem de uma jovem religiosa, respeitada por todos, pela inteligência e capacidade de articular e passar adiante os ensinamentos do Islamismo.

Durante a conversa, foi possível ver fotos de parentes que também tinham histórias parecidas. Algumas fotos que me chamaram a atenção foram as do seu casamento, marcado por um ritual muçulmano, pois casou-se com um muçulmano, que assim como Magda vive intensamente a religião: acredita e segue o *Arkan-ul-Islam*, os cinco pilares do Islã, que são os cinco deveres mais importantes. O primeiro é o *Shahada*, ou declaração de fé. O segundo, *Salat*, prega que os muçulmanos devem rezar para Deus cinco vezes por dia, entre a aurora e o anoitecer. O terceiro é *Zakat*, ou doação de esmolas, a prática da caridade. O quarto é o *Sawm*, o jejum durante o mês do *ramadã*. O quinto é *Hajj*, a peregrinação a Meca durante o 12° mês do ano islâmico. Esses deveres ensinam disciplina, pontualidade e devoção a Alá (Shahrukh:1999).

POR QUE PRODUZIR IMAGENS?

> *"É que chegava o momento onde não bastaria 'falar e discursar' em torno do homem, apenas 'descrevendo-o'. Haver-se-ia de 'mostrá-lo', 'expô-lo', 'torná-lo visível' para melhor conhecê-lo, sendo a objetividade de tal empreendimento não mais ameaçada pelo 'visor' da câmera do que pelo caderno de campo"* (Margaret Mead, In: Samain: 1995).

As imagens produzidas por antropólogos ocupam hoje um espaço significativo, uma vez que elas não são meras ilustrações, mas interpretações do que é observado. A imagem é considerada como objeto e método antropológico, não só como suporte da pesquisa, mas fonte para a própria pesquisa. O reconhecimento dessa área vem sendo conquistado há algum tempo por grupos como os das universidades de Porto Alegre, Santa Catarina, Rio de Janeiro, São Paulo, Campinas, os quais têm demonstrado o quanto o terreno da imagem é fértil. Em outras palavras, a imagem, como bem apontou Ferraz (1999: 188), *potencializa o diálogo* etnográfico de modo a nos auxiliar na compreensão do processo estudado. (grifo meu)

Em *"Ver" e "Dizer" na tradição etnográfica: Bronislaw Malinowski e a fotografia*, Etienne Samain aponta que as fotografias produzidas por Malinowski funcionam como ponto de partida, desencadeadoras, molas inspiradoras do texto: a fotografia apresenta, representa. É nesse sentido que faço as minhas fotos, na tentativa de produzir as inquietações, a partir do meu lugar como pesquisadora que "faz" fotografias também com a intenção de ampliar o diálogo entre pesquisador e fotografados.

De certa forma, todo esse fortalecimento da área visual contribui, e muito, para a pesquisa que desenvolvi no campo da imagem. Acredito que ao produzir minhas próprias imagens construo minhas interpretações do grupo pesquisado. Além da capacidade perceptiva, entram em jogo o saber, os afetos, as crenças, que por sua vez, são muito modelados pela vinculação a uma região da história - a uma classe social, a uma época, a uma cultura -, (Aumont, 1990). O olhar através da câmera já está selecionando algo no objeto observado. Ao selecionar também interpreta, descreve, contextualiza.

Quando produzo uma imagem estou inserindo meu olhar, minha interpretação, minha percepção de determinado evento. O registro fotográfico não está isento de interpretação seja do fotógrafo, seja do fotografado. Corroboro a expressão de Geertz (1989) de *descrição densa*, na qual o papel do antropólogo é inscrever o discurso do nativo, é explicar explicações de explicações; piscadelas de piscadelas. O autor considera que a descrição já é em si mesma densa, e a densidade implica a interpretação. Isto fortalece a idéia de que a pesquisa etnográfica é mais do que uma coleta de dados, mas sobretudo, concretiza-se em uma interpretação. Observando as imagens fotográficas de antes e depois do uso do véu por algumas muçulmanas, podemos encontrar uma realidade completamente distinta uma da outra. Há 12 anos, quando a maioria das mulheres ainda não usava o *hijab*, era possível encontrá-las em ambientes de festa junto com os homens. As roupas usadas eram diferentes das que usam hoje em dia. É possível perceber vários sinais de mudança de comportamento, não só na vestimenta, mas no próprio ambiente social em que vivem.

As fotografias que foram produzidas pelas muçulmanas e que não podem ser reveladas, pelo fato delas não estarem de véu, passou a ser um ponto importante de reflexão e de desejo de também começar a fotografar.

Produzir imagens faz parte desse trajeto de construção de uma descrição densa, pois imagens produzidas *dos* e *pelos* muçulmanos, pude ir além e perceber também nas fotografias que faço uma descrição a partir do meu olhar, que carrega potencialidades próprias, como registrar, documentar, estabelecendo assim uma memória do evento vivido, conforme destaca Caldarola (1988): *"nós etnógrafos, construímos fotografias para fazê-las refletir e coincidir com representações etnográficas de eventos sociais, por mais parciais e incompletas que sejam (...) escolhemos e definimos o tema; decidimos sobre momentos e locais particulares, selecionamos a perspectiva, o enquadramento ..."*

Em se tratando de um grupo muçulmano, o momento e os locais particulares nem sempre são escolhidos pelo etnógrafo, posto que há uma série de restrições na hora de produzir uma imagem. A primeira delas é não fotografar uma mulher sem véu. Como resolver tal dilema em uma festa de mulheres? Quando as mulheres estão reunidas, retiram o *hijab*, passando a ter uma imagem que não pode ser reproduzida pela pesquisadora, mas no entanto, pode ser registrada por elas. Uma mulher só pode fotografar dentro da mesquita se estiver usando o véu, e no lugar reservado às mulheres. Os limites caminham junto com as potencialidades.

Para iniciar essa reflexão privilegiei dois momentos vivenciados no fazer imagens junto aos muçulmanos que residem no bairro do Brás em São Paulo: o primeiro, um *moulid*, chá oferecido por uma das mulheres às suas amigas e parentes (todas mulheres); o segundo, *um dia de oração* na mesquita Brasil. Abro um parêntese aqui para informar que o fato de ser uma pesquisadora, e portanto, mulher, o acesso aos espaços femininos é muito maior e bem mais fácil, já que entre os muçulmanos as mulheres tendem a se agrupar.

MOULID - *UM CHÁ COM AS MULHERES DO BRÁS*

No Brás é muito comum as mulheres se reunirem para um chá. O *moulid* é um desses, entretanto, ele possui uma conotação diferente por ter sentido religioso. É como se estivesse pagando uma promessa: fez-se um pedido ao profeta e este atendeu. Foi o caso de Gineme que ofereceu um *moulid* em sua casa, aproveitando para comemorar o aniversário de dois anos de sua filha. No início do chá as mulheres lêem trechos do Alcorão, cantam músicas que falam de Deus, e depois o chá torna-se igual a todos os outros: com muita comida, dança e alegria.

Nesse *moulid* percebi a primeira limitação de fazer imagens, as mulheres ficam sem véu, por estar dentro de casa, e as fotos sem o uso do véu não são autorizadas, contudo, não significa que elas não as façam. As muçulmanas do Brás só permitem serem fotografadas usando seu veú.

Com o tempo fui percebendo que esta exigência fazia parte não só da construção da noção de pessoa (Mauss, 1974), mas também da fabricação da identidade e da auto-imagem do grupo (Evans-Pritchard,1978); (Caiuby Novaes, 1993). A fabricação da identidade está ligada à *reinvenção da tradição* como aponta Hobsbawn (1994).

Percebi a necessidade de se definir quem é e quem não é muçulmana, neste ponto a vestimenta islâmica, por ser visível, aponta as mulheres que são muçulmanas, invocando uma maior visibilidade do grupo face a minoria que representa aqui no Brasil. (Caiuby Novaes, 1993: 25). Da mesma forma que fabricam a identidade, também constroem sua auto-imagem, que é um conceito apontado como sendo relacional e constituído historicamente, através desse sinal diacrítico, que é o *hijab*.

Como em toda reunião de mulheres, a música dá o tom da alegria, seja elas cantando ou ouvindo um aparelho de som. Quando cantam e dançam tiram os véus, e as imagens cessam, pois isto inibe os movimentos. Participar de uma festa dessas é contagiante, é bonito ver, é envolvente. Fazer imagens é complicado nesse momento, ao final elas posam com alegria para fotos, arrumam-se, isto é, colocam os véus. É nesse momento que se dá a construção da noção pessoa: Eu sou fulana de tal. As mulheres do Brás fazem questão de serem fotografadas de *hijab*.

Nesse período de busca do conhecimento por parte desses muçulmanos que passaram muitos anos sem a prática cotidiana da religião, eram apenas muçulmanos de nome e não praticantes. É muito sério a retomada de alguns valores como o próprio uso do véu, esses acabam sendo mais exigentes do que seriam em seu país de origem. Se para eles é indiscutível que uma mulher não deve aparecer sem o seu véu em uma foto, ou em algum vídeo, em outros lugares pode ser que não haja essa mesma regra.

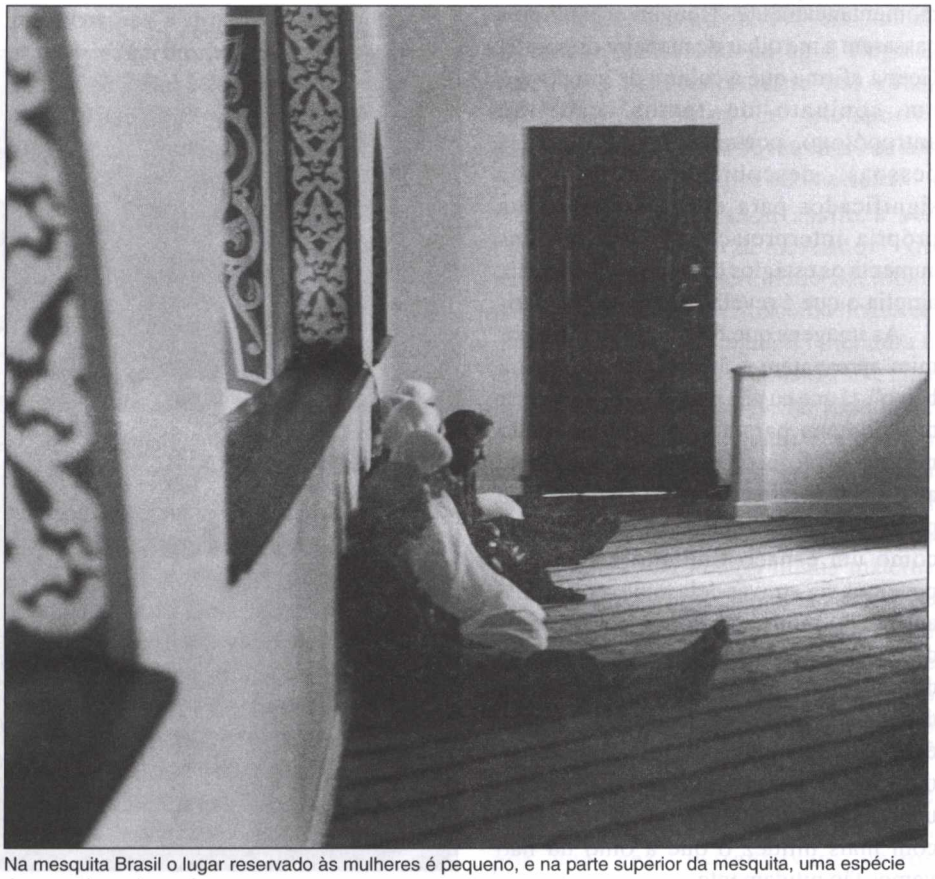
O VÉU - HIJAB

O *hijab* separa o que é oculto do que pode ser revelado, de certa forma vai definindo a própria produção imagética a ser construída. As imagens produzidas são encaminhadas pelo desejo da construção da imagem que eles querem mostrar aos outros.

No meu trabalho, o primeiro limite encontrado foi produzir fotografias das mulheres sem o véu. Entender essa restrição cabe ao antropólogo, a partir do contexto em que se fala para chegar a sua interpretação.

Nesse momento, em que a religião está fortemente em discussão no cerne dessa comunidade, como uma retomada não só do sentido religioso, mas também da retomada de valores culturais, antes também deixados de lado. Na busca da identidade cultural, como diria Hobsbawn,- *a tradição inventada* -, passou a ter sentido marcar a diferença; acredito até que seja um momento ainda de transição em que os valores estão expostos ao extremo. Há uma exotização da cultura. Sendo assim, o uso do véu é fundamental e pode ser visto como um divisor de águas: de um passado afastado da prática Islâmica para um período de aproximação à religião, mudando-se radicalmente a conduta

Foto: Francirosy C. B. Ferreira



Na mesquita Brasil o lugar reservado às mulheres é pequeno, e na parte superior da mesquita, uma espécie de mezanino coberto de tapetes.

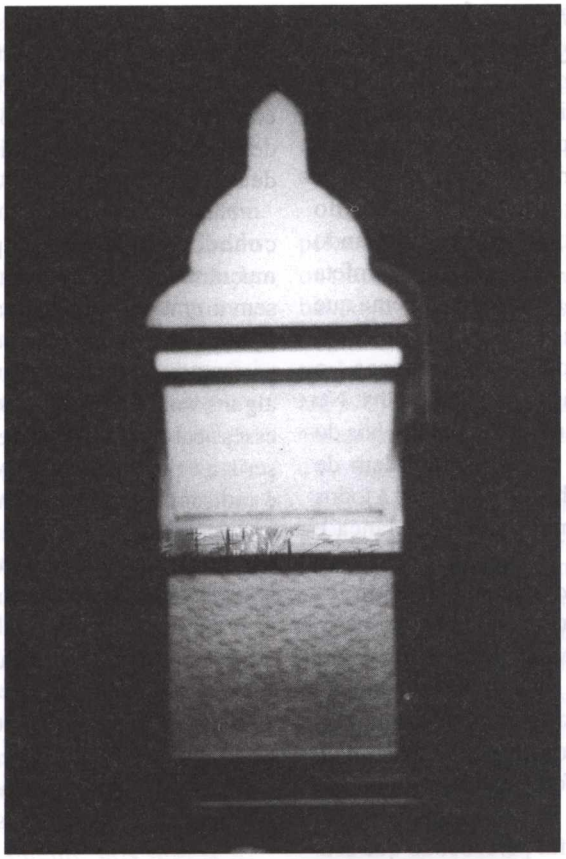
adotada anteriormente.

Corroboro a idéia de Nabhan (1996) que a religião islâmica está servindo para este grupo de libaneses e seus descendentes como uma maneira de uni-los, de aproximá-los.

A "BRIGA DE GALOS" DA IMAGEM [4]

Quando escolhi fotografar o dia de oração[5] dos muçulmanos, às sextas-feiras, não previa a necessidade de ficar em um lugar reservado às mulheres e fazer uso do *hijab*. Na "*briga de galos*" da imagem, eu me colocava como pesquisadora que pretendia fazer imagens da oração dentro da mesquita. "Se em Bali, ser caçoado é ser aceito"(Geertz,1989), na mesquita ser mulher é estar de véu e estar em seu lugar é ser aceita. Para fazer as fotografias precisei ficar no lugar reservado às mulheres e usar véu. A partir do momento em que estive nesse lugar e usando véu, passei a ser reconhecida como pertencente àquele espaço, mesmo que momentaneamente. Homens e mulheres passaram a me olhar de maneira diferente. Geertz afirma que a cultura de um povo é um conjunto de textos, cabe ao antropólogo, portanto, ler através das pessoas, descobrir o acesso aos significados para então construir sua própria interpretação. Fazer imagens aumenta os estágios da minha observação, amplia o que é revelado e o que é oculto.

As imagens que foram produzidas por mim apresentam o ângulo "de cima para baixo", já que eu não poderia me aproximar dos homens para fotografá-los, sendo mulher. A foto da janela da mesquita apresentando o formato de um templo, cuja ponta está direcionada a Deus - é aqui como um espaço limitado à imagem: podemos ver através dela muito pouco. Ela apresenta, representa o que conhecemos dos muçulmanos, apenas uma fresta, e a dificuldade que temos de enxergar além das imagens que chegam até nós; para ver é preciso encontrar essas frestas que abrem o campo da nossa visão, como a lente de uma câmera que é utilizada para reproduzir com mais nitidez o que a olho nu não vemos tão nitidamente.



Fotos: Francirosy C. B. Ferreira

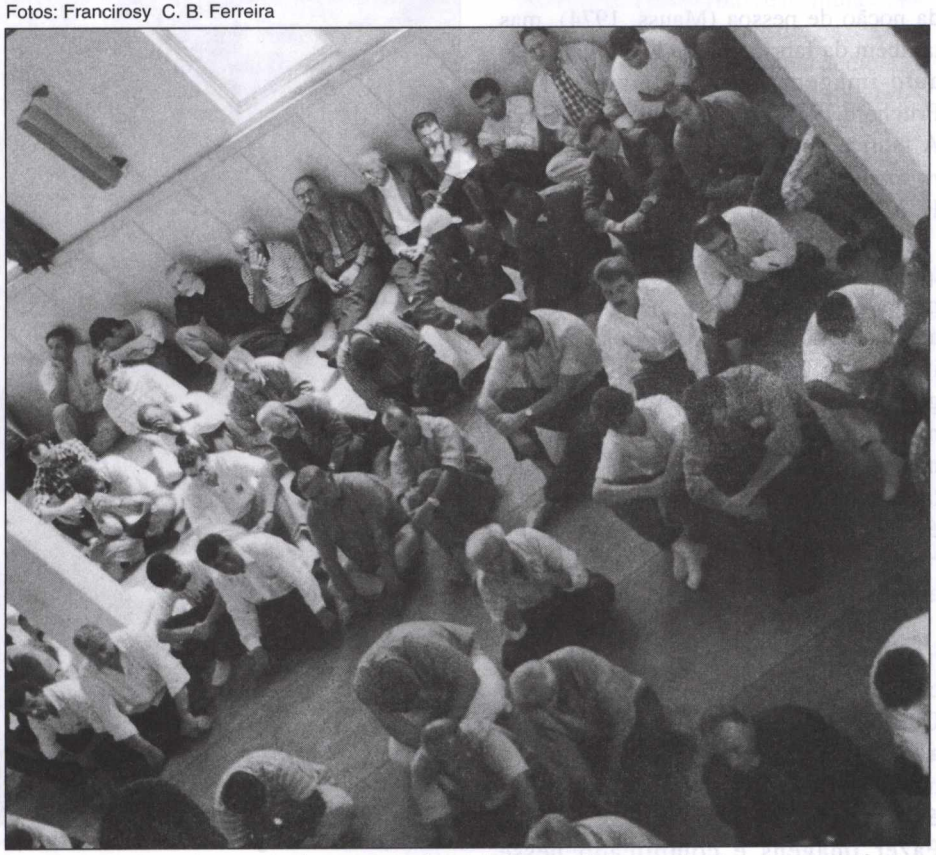


Foto tirada do alto, onde vemos os homens sentados ouvindo o sermão; raramente olhavam para mim.[6]

A FOTO COMO CÓPIA DO REAL

Este texto teve como propósito, guiar o leitor, isto é, aproximá-lo do mundo muçulmano e de pôr em pauta a questão do poder que a imagem carrega em seu cerne. Poder este que nos remete a Michel Taussig, quando este discute o poder que há na cópia, no poder que existe na coisa representada. A cópia é freqüentemente mais poderosa, mais expressiva que o próprio real, porque ela está coberta de significado, talvez por isso, o cuidado em fotografar determinadas pessoas e determinados lugares. Qual seria o uso social dessas imagens? Quem as veria, no caso das muçulmanas?

Tecnicamente falando, a fotografia produzida já é passado constituído. Diante dela podemos fixar o nosso olhar e voltar (ao passado, ao que já se foi) a ela quando quisermos. É um elemento que nos remete constantemente a um passado próximo ou distante.

As imagens produzidas por não-muçulmanos carregam esta potencialidade máxima da foto, é preciso ter cuidado com o que está sendo mostrado, e para isto acontecer, as restrições se fazem necessárias para o controle da imagem que é produzida.

Para a pesquisa que realizava naquele momento, as imagens produzidas na mesquita trouxeram um novo olhar, era um passo à frente. Estando atrás da câmera, o enfoque era outro, e o diálogo a ser construído também. Registrava algo que para *eles* têm dois sentidos: é perigoso, quando é utilizado de maneira indevida, como as imagens estereotipadas produzidas por alguns jornalistas. As mulheres, muçulmanas ou não, devem cobrir-se quando entram em uma mesquita. Homens e mulheres devem tirar seus sapatos e sentar-se separados devido a oração que para ser correta deve permitir que homens e mulheres se curvem. A atitude é de total respeito; fotografar ou filmar só com autorização, e sendo mulher deve-se estar próximo a elas, nunca no mesmo ambiente dos homens.

Com o tempo, conceder uma foto é estar de acordo com minha presença, eu deixo de ser invasora da sua privacidade para ser parceira das conversas, das festas, das cerimônias, mesmo não sendo uma delas, mas alguém que está o tempo todo questionando e ouvindo as várias explicações sobre determinados eventos. Alguém que pratica verdadeiramente a alteridade, o reconhecimento do *outro* como diferente.

Mas, por outro lado, há uma boa discussão a ser aprofundada: qual é o poder que há na cópia, na representação do real? Refiro-me ao significante e ao referente, isto é, *as fotos* e *os muçulmanos*, que ocasionam, como foi dito anteriormente, uma relação simbólica, metafórica.

As fotografias são significantes, são veículos que transportam significado, que é a idéia da coisa representada (Aumont,1990; Leach,1990). O poder da cópia pode estar no cerne desta discussão. O que a fotografia carrega dos muçulmanos que a torna proibida para algumas pessoas? Se o próprio muçulmano faz sua foto, ele sabe de que maneira pode ser utilizada aquela imagem, por outro lado, um não-muçulmano, não saberia fazer uso correto dessas imagens. O que percebo é que a fotografia de uma mulher sem véu poderia ser vista por outras mulheres, mas jamais por homens, contudo, não é qualquer mulher que pode ter acesso a essas fotos.

Se a fotografia desempenha um papel simbólico na legitimação da família como afirma Moreira Leite (1993), no caso das fotos dos muçulmanos, ela legitima o ser muçulmano, se para sentir-se muçulmano algumas mulheres fazem uso do véu, portanto é esta imagem que deve ser vista, é ela que carrega o símbolo visível de sua identidade.

A primeira limitação no início da pesquisa era informá-las se haveria homens na banca de mestrado. Informação preciosa para ter acesso às fotografias de algumas mulheres, mesmo usando véu.

De certa forma, ainda acho essa uma questão a ser explorada, pois o Islamismo provocou de certa forma uma arabização menor ou maior em alguns países, talvez por ser de origem árabe, e ter o livro sagrado, o Alcorão, escrito nesta língua, obrigando de certa forma, aos muçulmanos convertidos, a aprender a ler e adotar alguns costumes próprios desta cultura.

Se por um lado o *fazer* imagens requer um cuidado com o que não pode ser mostrado, retratado, - por exigência dos pesquisados -, por outro lado abre uma porta para se pensar no *não-visível,* aquilo que não se deixa fotografar. A foto como cópia que carrega significados que aparentemente estão ocultos, mas que se revelam no ato de *olhar.* Para esta comunidade, que nos últimos anos tem se aproximado ainda mais do Islã, o que esconder, o não revelar está relacionado a não voltar ao passado. Passado este sem a prática da religião, sem a adoção do véu como convicção religiosa.

Nesses exercícios de produção de imagens fotográficas, *olhar e fazer* caminham juntos, foi olhando que aprendi fazer, fazendo aprendi olhar. Produzir imagens é sempre um movimento de ir e vir, é produzir significados, ou simplesmente reproduzi-los. *Ainda palimpsestos.*

CONCLUSÃO

Se, como descreve Moreira Leite (1993), "Os limites de espaço e tempo social e a ordenação simbólica do mundo permitem conhecer o significado do contexto imediato das imagens fotográficas, que são produzidas através de um ritual ou por condensações rituais do universo examinado... A descrição e a interpretação do conteúdo e da expressão da fotografia permitem, por sua vez, a compreensão de seus elementos constitutivos".

Foi observando as fotografias apresentadas a mim pelos muçulmanos que constatei mais claramente as mudanças de que eles falavam. Observei a mudança temporal. Como se vestiam antes as mulheres muçulmanas quando chegaram a São Paulo e como se vestem hoje[7]. Mas, a compreensão das limitações apontadas por eles, só fui perceber ao fazer imagens. Produzir imagens nesse grupo indica uma outra linguagem a ser construída, primeiro porque elas proíbem algo que elas mesmas fazem, que é fotográfa-las sem véu.

Em sendo assim, podemos verificar que as fotografias possuem uma linguagem e códigos que são diferentemente interpretados e refeitos dependendo do contexto que se insere e principalmente dos

agentes inseridos nesses contextos: um pesquisador não pode fotografar uma muçulmana sem véu, mas quem é de dentro da comunidade pode perfeitamente fazer essas fotos.

Para finalizar, devemos considerar que nem sempre os textos dão conta de apresentar um respectivo universo. É preciso que outras contribuições se façam necessárias. A Antropologia Visual vem contribuindo para esta observação sistemática em relação às imagens (fotográficas, vídeográficas, cinema e outras mídias) dando outros enfoques às etnográficas.

Foi neste terreno que busquei me aproximar de um grupo muçulmano, muito embora tenham as fotografias algumas restrições de quem pode vê-las, reproduzi-las e assim por diante. O maior limitador na construção dessas imagens é sem dúvida o véu islâmico. Vê-se o encoberto, mas nem por isso deixamos de lado os seus significados. A fotografia mostra-nos os vários usos e lugares nos quais as imagens podem ser construídas.

**** Francirosy C. B. Ferreira é Mestre em Antropologia Social pela USP, Pesquisadora do GRAVI – Grupo de Antropologia Visual/ USP, Pesquisadora do NAPEDRA - Núcleo de Antropologia Performance e Drama, Editora da revista Cadernos de Campo.***

NOTAS

1. O Islamismo proíbe a ingestão de bebidas alcóolicas.

2. Afaf faleceu em 18 de fevereiro de 2001.

3. Para quem está preocupado com a construção da imagem, é preciso pensar na dinâmica que se estabelece quando uma muçulmana passa a usar o véu. Sua imagem perante o grupo muda, é motivo de orgulho para aqueles que fazem questão de ser religiosos, mas não posso deixar de considerar aqueles que não aprovam sua utilização aqui no Brasil. Foi o que aconteceu com uma das minhas informantes, de 18 anos, há quatro anos faz uso do véu, e encontrou resistências de seu pai, ele não concordava com a posição da filha, achava que não cabia mais ver mulheres cobrindo-se, que ela era jovem. Na sua percepção parecia mais um capricho da filha do que propriamente uma decisão madura. As discussões que ela conta mais parecem relatos de uma adolescente que quer viajar a sós com o namorado, mas o pai a proíbe, e aí trava-se um problema familiar insuportável. O apoio de seus vizinhos nesse momento difícil foi importante em sua decisão, isto ajudou a superar a decepção que estava dando ao seu pai e a sua mãe. A mãe com o tempo foi se acostumando com a decisão da filha. O que fica dessa história são as duas imagens que produz uma menina de 14 anos usando véu, a imagem de quem acha que é uma loucura tal decisão e o apoio por parte daqueles que seguem a religião tradicionalmente, considerando normal tal decisão.

4. Em seu texto – *"Um Jogo absorvente: Notas sobre a briga de galos balinesa"* -, Clifford Geertz (1989) conta a sua experiência de pesquisa de campo em Bali, quando ele e sua esposa assistiam a briga de galos, que neste país é proibida. Quando a polícia apareceu, todos fugiram, inclusive Geertz. Isto fez com que os balineses mudassem o tipo de relação que mantinham com ele, passando de uma relação de afastamento a uma de maior proximidade.

5. A oração de sexta-feira é obrigatória aos homens e facultativa às mulheres. Neste dia havia poucas mulheres participando.

6. Em comemoração aos 500 anos do Descobrimento, a Caixa Econômica Federal fez um catálogo das imigrações no Brasil. Há fotos feitas na mesquita Brasil, mesmo lugar em que fiz minhas fotos. O que primeiro notei foi que só um homem poderia ter feito aquelas imagens, pois retratava os homens na parte de baixo em dia de oração. Dependendo de qual é a imagem, o ângulo, podemos afirmar que as fotos não poderiam ter sido feitas por uma mulher. Confirmei esta idéia quando olhei os créditos no final do catálogo.

7. É importante frisar que esta retomada da religião ou resignificação da religião neste contexto é uma pecularidade do grupo do Brás, em contrapartida temos outras comunidades como a de São Bernardo do Campo em que a maioria das mulheres já veio ao Brasil adotando o véu como parte de sua vestimenta.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AUMONT, J.
(1990) *A imagem*. Campinas, Ed. Papirus.

CAIUBY NOVAES, Sylvia
(1993) *Jogo de Espelhos*. São Paulo, EDUSP.

CAIUBY NOVAES, Sylvia
(1996) "Um casamento no Paquistão: na captura de imagens". In: *Cadernos de Antropologia e Imagem*. UERJ, Nai.

CALDAROLA,V.J.
(1988) "O processo imagético como pesquisa etnográfica". In: *Visual Anthropology*, Vol.1, pp.433-451, Harwood Academic Publishers GmbH.

CARNEIRO DA CUNHA, M.
(1987) "Etnicidade, da cultura residual mas irredutível". In: *Antropologia do Brasil*. São Paulo, Ed. Brasiliense.

EVANS-PRITCHARD, E. E.
(1978) *Nuer*. Ed. Bras. Perspectiva.

FERRAZ, A.L.M.C.
(1999) *O Velho e Novo Sindicalismo*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, FFLCH, USP.

FERREIRA, Francirosy, C.B.
(2001) *Imagem Oculta – reflexões sobre a relação entre os muçulmanos e a imagem fotográfica*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, FFLCH, USP.

GEERTZ, C.
(1989) *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro, Ed. Guanabara.

GEERTZ, C.
(1994) *Observando el Islam. El desarrollo religioso en Marruecos e Indonesia*. Barcelona, Ed. Paidos.

HANANIA, A. R.
(1999) *A Caligrafia Árabe*. São Paulo, Martins Fonte.

HOBSBAWN, E. & RANGER, T.
(1994) A invenção das tradições (introdução). Paz e Terra.

LATIF, Magda Aref
(1997) *As mulheres do Brás*. (mimeo).

LEACH,E.
(1990) *Cultura e comunicação*. Lisboa, Ed.70.

MAUSS, M.
(1974) "Essai sur le Don". *Sociologia e Antropologia*. São Paulo, EDUSP.

MOREIRA LEITE, M. L.
(1993) *Retratos de família*. São Paulo, Edusp-Fapesp.

MOREIRA LEITE, M. L.
(1997) "Imagem e Memória". In: *Livros de Viagem*. Rio de Janeiro, Ed. UFRJ.

NABHAN, N.
(1996) *Islamismo de Maomé aos nossos dias*. São Paulo, Ed. Ática.

SAMAIN, E.
(1995) "'Ver' e 'Dizer' na tradição etnográfica Bronislaw Malinowski e a fotografia". In: *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre, UFRGS.

HUSAIN, S.
(1999) *O que sabemos sobre o Islamismo*? São Paulo, Ed. Callis.

TAUSSIG, M.
(1993) *Mimesis and Alterity*. New York, Routledge.

A ALIMENTAÇÃO E A CULINÁRIA DA IMIGRAÇÃO ITALIANA

Marilda Checcucci Gonçalves da Silva *

Neste artigo apresento os resultados de uma pesquisa[1] que teve por objetivo estudar, com base no conceito de *habitus*[2], os impactos que a vinda de famílias camponesas imigrantes de origem italiana promoveram sobre a produção de alimentos e a culinária da região do Vale do Itajaí/SC. Orientado por esse objetivo mais geral, foram abordados, de forma mais específica, os seguintes aspectos:

- As tradições trazidas desde a região de origem, bem como as inovações introduzidas nas técnicas de plantio, nas espécies plantadas e na dieta alimentar dos colonos imigrantes, em conseqüência do novo meio físico e social;
- A influência mútua, do ponto de vista da alimentação, dos diferentes grupos étnicos presentes na região;
- Os aspectos simbólicos ligados ao ato alimentar, tomando como base seus rituais familiares e comunitários de comensalidade e partilha, suas relações de gênero, e a maneira como a culinária é utilizada enquanto um elemento de identidade.

Para se atingir os objetivos pretendidos, foi realizada uma pesquisa de campo, recorrendo-se à etnografia e à história oral do grupo, através das lembranças retidas na memória das pessoas mais idosas das famílias[3].

O ATO DE COMER

Quase todas as ações, praticadas por um ou mais indivíduos, têm pelo menos dois aspectos: um técnico e outro simbólico. Em relação ao ato de comer, isto não é diferente. Tomando por exemplo a nossa sociedade, o ato de comer pode oscilar desde a pura e simples ação de matar a fome até um conjunto de ações que tenham um significado simbólico, isto é, que diz algo a respeito das pessoas que participam das refeições. Assim, um indivíduo, num intervalo de seu período de trabalho, pode comer de pé, diante de um balcão de um bar, um sanduíche acompanhado de um copo de refrigerante; este ato é quase puramente técnico e visa tão somente a nutrição. Numa refeição comum, de todo dia, numa casa de família, embora tenha o objetivo primordial de alimentar os participantes da mesma, uma série de atos ocorre que nada têm a ver com a eficiência nutritiva dos alimentos tomados; assim, há uma ordem na disposição dos participantes em torno da mesa, ficando o chefe da família numa das cabeceiras. Há ainda uma série de outras regras a serem observadas: não mastigar de boca aberta, não arrotar diante dos outros, não se retirar antes de todos terminarem etc. Se nenhuma dessas regras fosse observada, os participantes da refeição satisfariam do mesmo modo seu objetivo básico, que é se nutrir. Quando se trata de um banquete, as regras a serem obedecidas são ainda em maior número e mais rígidas. O objetivo mesmo do banquete deixa de ser a nutrição dos participantes, para ser a homenagem a uma determinada pessoa ou a comemoração de uma data. Por conseguinte, uma parte das regras a serem obedecidas, durante o ato de comer, constitui ato simbólico que diz alguma coisa a respeito das relações sociais que os participantes mantêm entre si. Os atos simbólicos constituem o aspecto ritual da refeição. Observando-se um grupo de pessoas à mesa de uma casa, pode-se dizer quem é o chefe da família, quem é a criada, quem é a visita, quem é da casa, simplesmente pela maneira de se comportarem em torno da mesa (Leach, 1964: 13).

Ao comer, portanto, o homem constrói regras e sistemas alimentares onde a escolha do que vai ser ingerido não responde somente às necessidades de ordem biológica (à nutrição), mas é impregnada pela cultura. Além de sua dimensão biológica, a alimentação humana é um ato social e cultural em que a escolha e a consumação do alimento coloca em jogo um conjunto de fatores de ordem ecológica, histórica, cultural, social e econômica, ligado a uma rede de representações, simbolismos e rituais. De acordo com Lévi-Strauss (1985), a culinária é um meio através do qual a natureza é transformada em cultura.

Catherine Pèrles (apud Maciel, 1996: 06), estabelece uma distinção entre o ato alimentar (no qual o homem não se distingue dos animais no que concerne à nutrição) e o ato culinário, próprio da espécie humana (o homem é o único a cozinhar e a combinar ingredientes). Ao se reportar ao contexto cultural da alimentação no Brasil, Roberto Da Matta identifica uma diferença entre comida e alimento no significado atribuído pelos brasileiros ao ato de se alimentar. A comida

seria não apenas uma substância alimentar, mas também um modo, um estilo e um jeito de se alimentar, definindo não somente aquilo que é ingerido, como também aquele que a ingere.

Além de definir o modo de ser daquele que a ingere, a comida é também comumente utilizada para definir e marcar *identidades pessoais e grupais, estilos regionais e nacionais de ser, fazer, estar e viver.* Em nossas casas, afirma Da Matta:

"...sabemos perfeitamente bem quem gosta do que e como esse alguém gosta de comer alguma coisa. É ato de amor familial e conjugal servir o pai, o irmão, a mulher e os filhos, mas também os subordinados e até mesmo visitantes esporádicos, levando em conta o modo como gostam de comer os ovos, o bife, o arroz, a salada e o feijão. E chegando mesmo ao requinte de saber como as pessoas gostam de ter seus pratos arrumados, arte que a mãe ou a dona-de-casa conduz com precisão, solicitude e enorme paciência. Vovó adora pimenta, papai gosta de carne no ponto, titio só come com o arroz em cima do feijão, dona Maria detesta tomate na sua salada... Os exemplos poderiam ser multiplicados para indicar como a comida define as pessoas e, também, as relações que as pessoas mantêm entre si..." (1986:56)

A comida pode também despertar certas emoções ligadas à memória. Alguns alimentos podem nos levar a lembrar de alguém ou de um lugar, através da dimensão afetiva e prazeirosa a ela ligada pela lembrança. Ela aparece então como um elemento desencadeador que permite não somente ativar a lembrança do distante como rememorar - amenizando ou acentuando a dor da saudade, que é uma dimensão que pode se supor esteja presente na vivência mais imediata do imigrante, dada a sua situação específica de deslocamento no tempo e espaço.

Relacionando e opondo predileção e repugnância, o 'gosto' possui um papel fundamental. Matty Chiva o define como sendo um conjunto de 'sensibilidade e percepção' onde a sensação gustativa traz uma 'dupla conotação - informação e emoção - inscrita num dado contexto sociocultural'. (apud Maciel:1996: 06) O gosto é desta maneira uma construção cultural.

A cultura interfere assim por intermédio de códigos que determinam prescrições e interdições, definindo o que é "comestível" do que não o é, criando tabus alimentares, diferenciando o que é considerado "bom" e "mau", o que é adequado para a criança e o adulto ou mesmo para o homem ou a mulher, construindo dessa maneira uma hierarquia de gosto e ritualizando o ato de se alimentar. Em conseqüência desse processo surge um sistema de valores alimentares que impõe não somente o que é comível ou preferível, mas também como e quando o é. Para Mary Douglas, (apud Maciel, 1996: 6) 'todo indivíduo, formado pela cultura, acede a um universo sensorial que é pré-recortado e pré-avaliado à sua intenção'.

ALIMENTAÇÃO E IMIGRAÇÃO

A questão de delimitar espacialmente uma cozinha não é tão simples como pode parecer à primeira vista. Para além das fronteiras geográficas, que servem de suporte físico, existem implicações de ordem simbólica na delimitação dessas fronteiras que são dadas pela significação atribuída a certos pratos que irão caracterizá-la[4].

No Brasil, de acordo com Da Matta, o "feijão-com-arroz" se constitui como a comida básica do brasileiro e o prato que o unifica. Este prato exprime a sociedade brasileira combinando o sólido com o líquido, o negro com o branco, resultando numa combinação que gera um prato de síntese, representativo de um estilo brasileiro de comer: uma culinária relacional que, por sua vez, expressa uma sociedade relacional, isto é, um sistema onde as relações são mais que mero resultado de ações, desejos e encontros individuais, constituindo-se em verdadeiros sujeitos das situações (1986: 63).

Comida do cotidiano, o feijão-com-arroz assume outro caráter quando acompanhado por outros elementos, tranformando-se num prato que possui um sentido unificador, sendo a feijoada alçada a prato típico nacional. Para Peter Fry (1982), criada na Senzala, a feijoada sofreu um processo de transformação para ocupar este lugar de destaque, o que indica um aspecto da dinâmica da sociedade brasileira, na qual itens culturais criados por grupos dominados são apropriados e domesticados, perdendo assim a capacidade de simbolizar o grupo em questão.

Entretanto, se do ponto de vista culinário estas práticas alimentares unificariam o país, existem também as cozinhas regionais, que apresentam uma grande diversificação devido às variadas condições históricas, culturais e de meio natural existentes no país. Alguns pratos em particular sobressaem-se, ficando associados mais intimamente em suas regiões de origem e a seus habitantes tais como o acarajé e o vatapá à Bahia, baião de dois ao Ceará, arroz com pequi a Goiás, tutu com lingüiça e o queijo à Minas, tucupi e tacacá ao Norte e churrasco ao gaúcho. Esta diversificação é tão significativa que, se alguns pratos regionais são famosos em todo o país, outros são praticamente desconhecidos pelas demais regiões, muitas vezes pelo simples fato de que os ingredientes necessários são exclusivos do lugar de origem (por exemplo, seria um tanto difícil fazer-se uma Caldeirada de Manaus, à base de tucunaré - peixe amazônico - fora de sua região de origem), mas também por razões de ordem cultural que determinam certos hábitos alimentares (Maciel, 1996: 36).

A diversificação também pode operar ainda de um ponto de vista étnico, resultando em uma "cozinha étnica" que pode recortar simbolicamente uma mesma região. Na região em estudo, grupos de etnias diversas elaboram suas fronteiras étnicas utilizando a culinária como um dos itens emblemáticos para construir suas identidades. Ainda que possamos pensar no "café colonial" (refeição que reúne os produtos das colônias), como um item da culinária que unifica as diversas etnias de origem européia em torno de um elemento comum (e que vem sendo utilizado como um recurso turístico), cada um daqueles grupos reivindica para si uma cozinha "típica", marcada tanto por pratos "típicos", como por festas e rituais de comensalidade específicos.

Good (apud Maciel, 1996: 35) chama a atenção para o que ocorreu no processo de colonização da América. Enquanto um conjunto de espécies, gostos e padrões alimentares foi imposto à população colonizada, produtos alimentares próprios do continente americano - antes desconhecidos dos europeus (tais como o milho, a batata, a abóbora, os feijões etc.) - foram introduzidos na Europa e em outros continentes, promovendo importantes transformações alimentares. A expansão européia e a dominação colonial, no que se refere a comidas, apresentou também outros aspectos relacionados com a dominação. Um deles se refere ao caso em que a cozinha do colonizador é adotada pela população local em detrimento das práticas tradicionais ocasionando uma transformação radical em seus hábitos alimentares. Em outros casos, a cozinha do colonizador passa a ser apropriada por certas camadas sociais que a utilizam como um meio de diferenciação social e de manutenção de uma dada hierarquia.

Na constituição de uma cozinha por parte de uma população que emigra, pode-se dizer que ela segue, à semelhança daquela ocorrida num país colonizado, caminhos diversos. As populações que se deslocam (ou foram deslocadas) trazem com elas seus hábitos, costumes e necessidades alimentares, enfim, todo um conjunto de práticas, ligadas àquilo que Bourdieu denomina de *habitus*. Para satisfazê-las, trazem em sua bagagem mudas de plantas, animais e temperos, mas também preferências, interdições e prescrições, associações e exclusões. Mesclando ou acrescentando possibilidades e práticas alimentares existentes na nova terra, criam "cozinhas" com características particulares.

Uma outra possibilidade de alteração no "*habitus*" alimentar acontece no processo de adaptação de um grupo de imigrantes que se desloca de um país para outro, como é o caso da população objeto deste estudo. Ao imigrar, o camponês italiano trouxe consigo mudas de plantas que costumavam ser cultivadas nas suas regiões de origem - situadas no norte italiano – e até mesmo espécies animais, como o bicho-da-seda. Ainda assim, essa população foi obrigada, dado a situação do novo contexto físico, social e geográfico, a substituir o cultivo das espécies originais por outras mais adequadas à produção local, incorporando também práticas e processos das populações locais, como veremos a seguir.

A ALIMENTAÇÃO DOS IMIGRANTES:
DAS REGIÕES DE ORIGEM AO VALE DO ITAJAÍ

O contexto das origens da imigração italiana

De acordo com o relato dos informantes, na região de origem, os imigrantes plantavam o milho, as videiras, criavam animais para a subsistência e cultivavam o bicho da seda. Um dos entrevistados relatou que o avô paterno não queria sair da Itália para vir morar no Brasil. Ele foi obrigado a emigrar, pelo fracasso experimentado na cultura do bicho-da-seda, à qual se dedicava, à semelhança da grande maioria da população camponesa, da região trentina, de onde saiu a maior parte dos imigrantes italianos do Vale. Essa cultura vinha sendo dizimada pela epidemia da *pebrina*[5], apontada por Grosselli (1987), como um dos fatores que acelerou a situação de miséria no campo, responsável pela expulsão dos camponeses italianos. Assim como os outros imigrantes, este senhor foi atraído pelas possibilidades de acesso à posse da terra nas regiões de colonização, reconstituindo desse modo a sua condição social de origem.

A situação descrita sobre as regiões de origem dos imigrantes, no momento anterior à emigração, evidencia que muitas famílias não dispunham de terras e as arrendava dos ricos, plantando e pagando com uma parte do milho que produziam. Outros, não conseguiam produzir o suficiente para a subsistência da família, dada a exiguidade da sua propriedade. Além disto, as terras se localizavam em regiões montanhosas e acidentadas, pouco propícias à agricultura. São também feitas referências às agruras do inverno, que dificultava o cultivo da terra por grande parte do ano. Eles cultivavam a terra por seis meses e nos outros seis, ficavam cuidando dos animais, que eram mantidos no estábulo, em razão do frio. As famílias permaneciam juntas aos animais, para que pudessem se aquecer com o calor que exalava de seus corpos. Durante este período, quase não se fazia nada, nem mesmo lavar roupa e limpar a casa. Ficava-se tecendo meias e blusas com fios de lã. No momento que começava a esquentar, retomavam-se as atividades cotidianas que haviam sido abandonadas temporariamente, sendo comum nesta ocasião, a ajuda entre as famílias e os mutirões.

Através de correspondências enviadas pelo Dr. Blumenau - diretor da Colônia onde se estabeleceram os imigrantes como colonos em sua periferia a partir de 1875 – ficava-se sabendo da existência de "terras boas e produtivas", principal atrativo para os imigrantes. A emigração em grupos, de parentes e amigos, incluía o casal, filhos, irmãos, irmãs, ou os pais.

Observou-se, a partir dos relatos transmitidos aos descendentes, que na impossibilidade de se manterem certas culturas - por não se ter como comercializar ou beneficiar o seu produto - elas se manteriam "por capricho", ou pela satisfação pessoal do seu consumo. Aqui podemos pensar na noção de *habitus*, como estando presente no condicionamento do próprio gosto trazido por estes imigrantes da região de origem. Este é o caso do vinho. Nos locais onde não foi possível a sua produção para o mercado, a sua fabricação foi mantida para consumo da família. São comuns nas lembranças dos descendentes as vinhas dos "nonos" e o cuidado que estes dedicavam às mesmas. O consumo do vinho entre estes imigrantes não deixava de ser também uma forma de amenizar as saudades do vivido, através das sensações gustativas e das emoções a ele ligadas pela lembrança, permitindo desse modo um deslocamento no tempo, para um passado cuja única possibilidade de retorno estava dada pela lembrança (Sayad: 2000). A relação entre comida e memória e as emoções despertadas por esta última mostra-se central na compreensão deste processo.

No município de Ascurra, encontramos

uma família, cujo pai de uma entrevistada, era filho de imigrantes. Ele cultivou o bicho-da-seda durante pouco tempo, apesar de não existir mercado para este tipo de produto. Devido a este fato, antes de 1940, a iniciativa havia deixado de existir.

Estes dados, sistematizados a partir do trabalho de campo, reforçam a constatação feita pelo frei Aléssio Berri, de que, nos primeiros anos após sua chegada à Colônia Blumenau, as principais ocupações dos imigrantes italianos se prenderam ao cultivo daquilo que já conheciam, porque estavam acostumados ao seu cultivo nas suas regiões de origem, tais como os cereais, as videiras e a criação do bicho-da-seda.

Essas experiências não lhes trouxeram resultados satisfatórios, devido a várias dificuldades no beneficiamento e no comércio de alguns produtos, principalmente a industrialização do casulo do bicho-da-seda, que requeria vultosos investimentos em maquinário. O Estado, apesar da insistência do Dr. Blumenau, fundador e diretor da colônia do mesmo nome, onde se inseriram os imigrantes, não se interessou pelo desenvolvimento deste ramo de atividade. A solução, inicialmente encontrada pelos colonos foi, segundo Berri (apud Vicenzi, 1993: 54-55) o cultivo do milho em larga escala.

O processo de adaptação do imigrante

Neste processo de adaptação do imigrante ao novo meio físico, é imprescindível mencionar o papel fundamental desempenhado pelo caboclo. Este constituiu-se em uma figura fundamental, abrindo-lhes o caminho das futuras picadas[6] do novo território, *"ensinou-lhes qual era a melhor palmeira para dar folhas que substituíssem as telhas; os engenhos para pescar; as armadilhas para caçar; os frutos que serviam para a alimentação; todas as madeiras para as construções e as ervas medicinais"* (Silva apud Jamundá, 2001).

Foram os caboclos que, no enfrentamento dos imigrantes europeus com o ambiente desconhecido, ensinaram-lhes a construir as choupanas, a defender-se das intempéries, a conhecer os animais, as estações, as plantas, as épocas certas para as várias plantações, os seus diferentes tipos, ainda que para isso recebessem também a orientação da direção da Colônia. Devido ao conhecimento que eles detinham sobre o meio natural, foram utilizados pela própria direção da Colônia com o objetivo de orientar e adaptar os imigrantes. Este conhecimento fazia parte de um outro *habitus*, produzido na sua relação com a terra e no contato com os índios, como no caso da coivara. Houve desse modo a incorporação de processos novos não somente na maneira de plantar, como nas espécies introduzidas na agricultura, o que irá se refletir na própria cozinha do imigrante. Por se tratar de um tipo de campesinato que irá utilizar-se do trabalho familiar para produzir para si e sua família, ou seja, prioritariamente para a sua subsistência e só secundariamente para o mercado, o ato de alimentar-se estará diretamente ligado para estes imigrantes àquele de plantar, sendo que as modificações introduzidas no cultivo irão se refletir e condicionar o tipo de comida e alimento produzido, bem como a forma de prepará-la. Nesse processo irão vigorar ainda práticas e representações ligadas às suas tradições de cultivo, alimentares e culinárias enquanto camponeses, o que implica por sua vez em visões específicas da natureza, do cosmo e do mundo.

Um aspecto interessante dessas relações fica manifesto numa das práticas que foi de uso frequente entre a população italiana e seus descendentes, qual seja a de pedir aos religiosos – sem excluir os padres-leigos – a benção das plantações, dos animais e dos alimentos. (De Boni & Costa, 1984: 114) Acreditava-se que desta maneira elas se encontrariam protegidas de pragas, secas e infestações de insetos. Este fato, que remonta às práticas do catolicismo popular de cunho agrário que trouxeram consigo da Itália, é aqui recriado e fala das relações entre a natureza e o sagrado.

Festas e Rituais

Os rituais de comensalidade e de partilha[7], sempre se fizeram presente entre os imigrantes europeus e de ascendência européia no vale, tendo assumido diversas modalidades ao longo do tempo e da história do grupo. São de grande importância as festas familiares (casamentos, bodas de casamento, bodas de filhos e filhas que retornam à casa ou comunidade paterna para comemorar seus votos religiosos) para a reafirmação dos valores familiares e das relações de parentesco. As festas são momentos que se abrem pra se saborear alguns alimentos ou pratos que instituem uma brecha definitiva no mundo diário, cotidiano, engendrando ocasiões em que as relações sociais devem ser saboreadas e prazeirosamente compartilhadas e desfrutadas como as comidas que elas celebram. Isto é feito de modo tão intenso, que não se sabe ao final, como sugere Da Matta para esses contextos, se foi a comida que celebrou as relações sociais, estando a serviço delas, ou se foram os elos de parentesco e amizade que estiveram a serviço da boa mesa. Tradicionalmente, nessas comunidades rurais, as comidas são preparadas em ritmo de mutirão e a própria preparação do alimento já se constitui numa festa.

Uma situação interessante, para se analisar o valor simbólico e ritual que assume a comida entre os italianos da região pesquisada, é a da Festa da Sagra. Esta festa, com função similar ao kerb[8] dos teuto-brasileiros, acontecia no dia consagrado à Nossa Senhora das Dores. Cada pequena comunidade tinha a sua sagra. Era um dia em que se faziam comidas especiais, "de festa" como as pessoas se reportam a elas, tais como, "galinha volpeano" (um tipo de galinha recheada), "nhoque" e outras variedades. Na festa, procurava-se reunir os parentes que se haviam dispersado, em conseqüência do processo de migração ocorrido a partir da segunda geração, em decorrência da escassez e do encarecimento do preço da terra na região e da fragmentação da propriedade camponesa, no processo de partilha e herança. Por isto, ela é também referida por muitos, como a "festa dos parentes". Os festejos eram realizados nas casas das várias famílias, estabelecendo-se um rodízio de obrigações recíprocas entre o grupo de parentes. A cada ano, um grupo oferecia a festa ao outro, recebendo-os em

suas casas e festejando o reencontro. Na verdade, este era o momento em que se promovia o reencontro das pessoas das famílias que haviam se afastado das colônias-mães, constituindo-se num momento de congraçamento e reafirmação dos laços de parentesco e dos valores que os identificavam enquanto um grupo étnico, diferenciado de outros e onde se renovava os vínculos de amizade e solidariedade. Na atualidade, algumas modificações foram introduzidas, tendo havido, graças à atuação da Igreja Católica, um deslocamento do centro da festa das casas das famílias para a igreja. A festa, entretanto, continua tendo uma grande importância, tendo se tornado um dos elementos culturais emblemáticos da identidade do grupo e, enquanto tal, sendo utilizado como objeto de atração turística.

São também importantes as inúmeras festas comemorativas de santos venerados em suas regiões de origem na Itália, tendo papel importante no cotidiano das inúmeras comunidades que se formaram ao longo das linhas coloniais do Vale. Estas eram acompanhadas de comemorações de cunho popular, onde se incluía o preparo e consumo de alimentos. Inicialmente, estas festas aconteciam em torno de pequenas capelas ou oratórios, que eram construídas por particulares ou em grupos, em torno das quais giravam as devoções familiares próprias do catolicismo trazido por estes imigrantes e que vigorou nos primeiros anos da imigração destes, antes da chegada dos religiosos europeus que vêm para a região a fim de lhes fornecer assistência religiosa.

A herança européia e a influência alimentar de outras culturas

Na Europa, os camponeses tinham sido deserdados, desde o séc. XVIII, quando os nobres e o clero avançaram sobre as suas terras, tornando recorrente o problema da fome. Na França e em outros países da Europa ocidental, a espoliação dos camponeses foi tanto maior e mais rápida quanto mais rica a região, mais perto das grandes cidades e avançada do ponto de vista das técnicas agrícolas. Nas regiões de pequenas culturas - áreas de montanha, viticultura e policultura silvestre - em geral regiões menos ricas e menos populosas, cujas terras eram menos cobiçadas pelos senhores e pelas pessoas das cidades, a propriedade camponesa resistiu mais (Flandrin, 1998: 536). Além disso, a nobreza rouba-lhes também a área de caça, transformando-a em local de "caçadas" (Montanari, 1998: 295). É neste momento que a dieta alimentar dos camponeses do norte italiano, antes centrada nas carnes e caça, irá ser alterada, passando a estar centrada nos cereais, dentre os quais inclui-se o trigo, como substitutos da dieta e mitigadores da fome. É este novo *habitus* que será trazido para aqui e que irá persistir num primeiro momento da vida dos imigrantes camponeses, na relação destes com o cultivo, as espécies plantadas e a culinária desenvolvida.

É assim que a cultura do trigo e da vinha, culturas "emblemáticas" para os italianos nas regiões de origem, serão aqui desenvolvidas, ainda que o solo e o clima do Médio Vale não sejam favoráveis ao seu cultivo, diferente da situação encontrada no Rio Grande do Sul por colonos da mesma origem. Lembremo-nos ainda, que havia uma preferência dos italianos para emigrarem para a Argentina, devido à presença lá do trigo e do vinho, embora a Argentina na época da vinda dos imigrantes para o sul, já não oferecesse essa possibilidade, por ter iniciado antes a sua política de colonização e por uma predominância do latifúndio (Scarano, 1987: 379).

Resta considerar ainda que, se o pão e o vinho voltam à moda na Europa medieval, isso se deve também, à afirmação do cristianismo como a religião oficial do império. É evidente que, no plano dos valores alimentares, o cristianismo é o verdadeiro herdeiro do mundo romano e de suas tradições. O pão, o vinho e o óleo - que, de certo modo simbolizam o mundo mediterrânico - tornaram-se sagrados pela liturgia cristã. São instrumentos indispensáveis para o trabalho dos pregadores da nova fé (Montanari, 1998: 280).

O hábito do vinho trazido da Itália, onde seu uso era intenso pelos camponeses permanece, portanto, aqui entre as famílias de origem italiana. Aliás, é muito interessante que o seu uso se mantenha como um elemento central nos rituais de comensalidade, presente entre os imigrantes de origem italiana e os seus descendentes, sendo consumido por ocasião das festas religiosas e profanas. Mesmo na atualidade, a Festa da Sagra de origem italiana está associada emblematicamente ao vinho, diferente da Octoberfest, de origem alemã, onde a cerveja é a bebida emblemática. Assim, o vinho e o pão irão permanecer como parte importante da dieta italiana. A dificuldade inicial de se produzir e ter acesso ao trigo fará com que o pão seja feito frequentemente com o milho e outros cereais, ou mesmo com a mistura de legumes e tubérculos produzidos no lote colonial.

A polenta, central na dieta dos italianos do Vale, constitui-se em seu alimento emblemático, do mesmo modo que a batata o é para o de ascendência alemã. Nesse processo de adaptação do italiano, também ocorreu a introdução de novas técnicas no plantio, como a cultura do arroz irrigado, que vai substituir com sucesso o cultivo do arroz plantado em locais secos, que à semelhança dos caboclos, era até então praticado pelos imigrantes de origem alemã que os precederam no processo de colonização do Vale.

Para os camponeses italianos do Vale, o milho será um elemento de fundamental importância na sua dieta. Sendo um produto oriundo da América já era conhecido pelos camponeses europeus, e constituía a base da sua alimentação, no momento anterior à sua saída da Itália. Seu uso foi responsável pela epidemia de pelagra, doença provocada pela falta de vitamina PP, que se alastrou entre a população camponesa do campo italiano, no período anterior à sua imigração para o Brasil. A doença se devia ao fato da dieta do italiano desta época estar quase restrita aos produtos do milho e seus derivados como a polenta, tendo sido esta a principal refeição do casal camponês colono, durante muito tempo. São frequentes as referências feitas pelos depoentes a uma panela que foi trazida e utilizada especificamente para o seu preparo durante os primeiros anos, sendo mantida dependurada por correntes ao teto da

cozinha.

A inexistência de produtos da dieta italiana de origem ou de ingredientes da culinária fez com que se tornasse uma prática frequente a sua substituição por produtos e ingredientes produzidos pela agricultura brasileira, graças à iniciativa das mulheres, que são as responsáveis pela alimentação da família e vão realizar o aproveitamento destes produtos, ou incorporar maneiras no seu preparo e uso. Também na conservação das carnes e alimentos, quando ainda não se dispunha de geladeiras.

Depois de conhecerem e aprenderem as técnicas e espécies locais através da ajuda de brasileiros e caboclos, os imigrantes começaram o plantio do milho, arroz, café, aipim, batata-doce, amendoim, taiá[9] e verduras para o consumo doméstico. O milho para alimentação da família, para alimentar os animais e para o mercado; o leite cuja ordenha da manhã era reservada para a família e somente a restante era vendida aos laticínios, normalmente em mãos dos alemães. Posteriormente, o fumo substitui o milho na venda para o mercado. As arrozeiras, introduzidas pelos italianos, vindos da Lombardia, onde se cultivava o arroz irrigado, vão ser ainda preferidas ao fumo.

Usados para a subsistência da família, os animais cuidados eram algumas vacas, um máximo de quatro, alguns porcos e algumas galinhas. Pelo menos uma das vacas era trazida pela esposa por ocasião do casamento e formação do grupo doméstico, ocasião em que a filha a recebia como parte do "dote" do pai, ou herança. A criação de porcos já era uma prática recorrente entre os camponeses italianos europeus, sendo muito importante para a subsistência das famílias e o toucinho era a gordura mais usada tanto nas regiões da Europa central e setentrional quanto nos campos mediterrâneos (Cortonesi, 1998: 419).

Entretanto, esta não foi a situação dos primeiros anos. Os hábitos alimentares dos colonos alemães, os primeiros a chegarem na Colônia Blumenau de então, diferiam daqueles a que eles estavam acostumados na velha Europa. O pão de trigo ou de centeio, a batata inglesa e os legumes diversos constituíam na Europa, a base normal de alimentação do camponês ou do citadino. Em Blumenau, o trigo e o centeio foram substituídos pela farinha de milho ou de mandioca; a batata inglesa, pelo aipim ou pelo palmito; os legumes, só quando as roças não eram prejudicadas pelas enchentes ou pelas geadas é que apareciam na mesa. Leite, ovos, queijo, linguiça e carne fresca foram luxo, que só após alguns anos de trabalhos incessantes e com o desenvolvimento da lavoura e da pecuária passaram a integrar o cardápio do colono (Ferraz, 1950: 148).

Uma publicação intitulada "Contos de um velho colono blumenauense", no almanaque 'Volkbote' (Mensageiro da paz) para o ano de 1903, informa que: 'Quase não havia cereais, a não ser o feijão, plantas bulbosas, das quais agora há tanta abundância, foram importadas aos poucos, com dificuldades e muitas despesas das colônias mais antigas, de outras Províncias e até da Europa. Verificou-se o mesmo fato, com as mudas e sementes de legumes e flores. Açúcar, farinha de trigo e arroz, eram contados entre os artigos de luxo.' (Ferraz, 1950: 150)

Distribuição do alimento na família

Um outro aspecto a considerar sobre o sistema alimentar desenvolvido pelos imigrantes italianos diz respeito à distribuição dos alimentos na família. Esta ocorre de forma diferenciada entre os sexos, sendo destinados os melhores pedaços das carnes e aves para o marido, em detrimento da esposa e dos filhos. Klaas Woortman (1986: 109-110) interpreta esse fato como sendo decorrente da relação entre alimento e trabalho que é mantida pelo grupo. É esta relação que constrói ideologicamente a figura do "pai de família". No plano ideológico é o pai que trabalha, os outros "ajudam". É, portanto, em função do trabalho que se organiza a alimentação da família: a organização alimentar refletiria a organização social da família. Crianças e mulheres, se bem que devam comer, não necessitam tanto dela como os adultos, havendo carência na alimentação são estes que ficam prejudicados.

Entretanto, isto não significa uma ausência ou um menor dispêndio de energia no trabalho realizado pelas mulheres. Ele é descrito como sendo muito duro para os dois sexos. Arlene Renk (1990) chama atenção para o fato de que, as mulheres, nos primeiros tempos da imigração realizavam trabalhos considerados como de homem, dessa maneira alterando temporariamente as fronteiras que delimitavam os papéis de gênero. Entretanto, a recíproca não é verdadeira, não havendo um trânsito do homem de maneira tão marcante no espaço doméstico, ainda que alguns homens ajudassem no serviço da casa, quando eram crianças, antes de começarem a trabalhar na roça com o pai.

CONCLUSÕES

Ao comer, o homem constrói regras e sistemas alimentares em que a escolha do que vai ser ingerido não responde apenas às necessidades de ordem biológica (à nutrição), mas é impregnada pela cultura. Além de sua dimensão biológica, a alimentação humana é um ato social e cultural, na qual a escolha e a consumação do alimento coloca em jogo um conjunto de fatores de ordem ecológica, histórica, cultural, social e econômica ligado a uma rede de representações, simbolismos e rituais (Maciel, 1996: 6). Neste artigo buscamos saber o que acontece quando uma população camponesa emigra, com o seu sistema alimentar, as suas práticas e representações ligadas a esse sistema, quando em contato com um novo meio físico e social.

Os imigrantes italianos trouxeram consigo um *habitus* alimentar que incluía toda uma tradição ligada à sua inserção no campo enquanto camponeses, o cultivo de uma comensalidade e de relações de gênero, bem como de um gosto, que irá se manter e refletir na dieta dessa população, ainda que uma vez aqui ela seja parcialmente transformada, tendo em conta a necessidade de sua adaptação ao novo meio e recursos disponíveis. Isto acontece nas práticas de cultivo de certos itens da dieta, no consumo e na maneira de preparar os alimentos, assim como nos hábitos e normas para consumi-los, formando um

sistema alimentar que os diferencia de outros grupos e irá ser por eles manipulado como forma de marcar a sua diferença frente aos outros grupos presentes na região. Evidenciou-se também, como tem observado alguns autores, que a alimentação é um dos últimos itens da cultura de um grupo de imigrantes a se apagar dos seus hábitos e memória.

**** Marilda Checcucci Gonçalves da Silva é Antropóloga, Professora da FURB e Pesquisadora do Instituto de Pesquisas Sociais da FURB e do Centro de Memória da UNICAMP.***

NOTAS

1) Tal pesquisa insere-se num projeto mais amplo que tem por objetivo geral o estudo das características histórico-culturais imprimidas à alimentação e à culinária que se desenvolveu na região do Vale do Itajaí - situada a nordeste do Estado de Santa Catarina - com o processo de colonização que se iniciou através da imigração de grupos familiares camponeses de origem européia. Inicialmente, a região que era ocupada por populações originárias, recebeu camponeses de origem alemã na Colônia Blumenau, que foi fundada em 1850. Posteriormente (1875), um número significativo de famílias de origem italiana é nela instalado. A estes dois grupos majoritários, vêm se somar grupos de outras origens, incluindo-se os poloneses, que também estão sendo estudados.

2) Bourdieu (1972) propõe o conceito de *habitus* como o elemento de intermediação entre a estrutura social e a prática dos agentes. Definido como um sistema socialmente constituído de disposições, tendências e matrizes de percepções, ele é concebido como o produto da interiorização das estruturas objetivas. Ao mesmo tempo, enquanto princípio que produz e confere sentido às práticas características de um grupo de agentes, o habitus tenderá a reproduzir as estruturas externas das quais é, em última instância, o produto.

3) Utilizou-se também fontes da cultura material, tais como artefatos ligados à culinária e alimentação, bem como registros sobre a culinária e dados de arquivos. Recorreu-se ainda ao uso da fotografia como ativadora da memória e uma das fontes de dados. Foram realizadas 12 entrevistas em profundidade, com pessoas de descendência italiana, moradoras das localidades de Ascurra, Ribeirão São Paulo, Rodeio e Blumenau. A pesquisa contou com a colaboração da aluna Leonilda Weslling, que dispôs de uma bolsa PIBIC/CNPq.

4) O alimento não delimita apenas territórios físico-geográficos, mas também territórios sociais e do imaginário: conhecer ou não um universo culinário específico significa pertencer ou não a certas categorias sociais.

5) Doença surgida no Trentino, no ano de 1859, que matava o bicho-da-seda e em poucos anos dizimou a produção de casulos.

6) O termo picada, ou linha, designa uma vizinhança rural, com sua igreja, escola e casa comercial. Originalmente, era uma picada aberta na mata, ao longo da qual se dispunham os lotes de cada colono. A picada tornou-se o padrão tradicional de organização espacial e social dos colonos (Woortmann, 1995).

7) Os rituais de comensalidade e partilha caracterizam-se por um tipo de fazer que obedece a normas e comportamentos previstos, aceitos e reconhecidos por todos, situação que permite a observação de aspectos diversos que implicam em relações sociais e expressam valores e julgamentos (Maciel, 1996: 36).

8) Festa em homenagem ao santo padroeiro da comunidade, no caso dos católicos, ou como celebração da data de fundação da igreja local,no caso dos evangélicos (Woortmann,1995:160).

9) Planta também denominada taioba, originária da América tropical e muito cultivada como alimento, comendo-se tanto a folha picada e cozida à maneira do couve, quanto o rizoma, amiláceo e mucilaginoso, depois de cozido.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BERRI, Aléssio
(1993) *Imigrantes italianos criadores de riqueza* - Blumenau, Fundação Casa Doutor Blumenau.

BOURDIEU, Pierre
(1972) *Esquisse d'une théorie de la pratique.* Genève, Ed. Droz.

CORTONESI, Alfio
(1998) «Cultura de subsistência e mercado: a alimentação rural e urbana na baixa Idade Média». In: FLANDRIN, Jean-Louis e MONTANARI, Massimo (orgs.). *História da Alimentação.* São Paulo, Estação Liberdade.

DA MATTA, Roberto
(1986) *O que faz o brasil, Brasil?* Rio de Janeiro, Rocco.

DE BONI, Luís & COSTA, Rovílio
(1984) *Os Italianos do Rio Grande do Sul.* Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes/ Caxias do Sul: Universidade de Caxias/ Porto Alegre: Correio Riograndense.

FERRAZ, Paulo Malta
(1950) "Como viveram os primeiros colonos". In: *Centenário de Blumenau.* Blumenau, Comissão de Festejos.

FLANDRIN, Jean-Louis
(1998) "Os tempos modernos". In FLANDRIN, Jean-Louis e MONTANARI, Massimo (orgs.). *História da Alimentação.* São Paulo, Estação Liberdade.

FRY, Peter
(1982) *Para inglês ver.* São Paulo, Zahar.

GROSSELLI, Renzo Maria
(1987) *Vencer ou morrer: camponeses trentinos (vênetos e lombardos) nas florestas brasileiras.* Florianópolis, Editora da UFSC.

LEACH, Edmond R.
(1964) *Political Systems of Highland Burma: a Study of Kachin Social Structure.* Boston, Beacon Press.

LÉVI-STRAUSS, Claude
(1985) "Le Triangle Culinaire". In: *ARC,* nº 26.

MACIEL, Maria Eunice e TEIXEIRA, Sérgio Alves (orgs.)
(1996) *Horizontes Antropológicos: Comida.* Porto Alegre, Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Ano 2, nº 4.

MONTANARI, Massimo
(1998) "Os camponeses, os guerreiros e os sacerdotes: imagem da sociedade e estilos de alimentação". In: FLANDRIN, Jean-Louis e MONTANARI, Massimo (orgs.). *História da Alimentação.* São Paulo, Estação Liberdade.

MONTANARI, Massimo
(1998) Romanos, bárbaros, cristãos: na aurora da cultura alimentar européia". In: FLANDRIN, Jean-Louis e MONTANARI, Massimo (orgs.). *História da Alimentação.* São Paulo, Estação Liberdade.

RENK, Arlene
(1990) *A luta da erva: um ofício étnico da nação brasileira no Oeste Catarinense.* Rio de Janeiro, UFRJ, dissertação de mestrado, (mimeo).

SAYAD, Abdelmalek
(2000) "O retorno: elemento constitutivo da condição do imigrante". In: *Travessia - revista do migrante.* Publicação do CEM, Ano XII, número especial, jan-abr.

SCARANO, Julita
(1987) "A família e a mulher na imigração italiana em São Paulo". In: *Emigrazione europee e popolo brasiliano.* Centro Studi Emigrazione, Roma.

SILVA, Marilda Checcucci G. da
(2001) *Imigração Italiana e Vocações Religiosas no Vale do Itajaí.* Coleção Tempo e Memória, nº16. Campinas, Editora da UNICAMP, CMU / Blumenau, Editora da FURB.

WOORTMAN, K.
(1986) "A comida, a família e a construção do gênero feminino". In: *Dados - Revista de Ciências Sociais.* Rio de Janeiro, Vol. 29, nº 1.

WOORTMANN, Ellen.
(1995) *Herdeiros, parentes e compadres.* São Paulo: Hucitec/Brasília, Edunb.

UMA ESCOLA ALEMÃ EM MATO GROSSO

Mariza Santos Miranda *

A travessia de um oceano implica singrar novos e desconhecidos mares. À frente, o estranho, o que ainda vai se revelar, o novo, a liberdade do vento marítimo e da imensidão do mar. Por outro lado, o medo, o desconhecido, as tempestades, as dificuldades, a diversidade a se enfrentar: novos costumes, outra luminosidade na paisagem, outro clima, outra visão de mundo, uma nova linguagem de vida.

Para trás fica o velho, conhecido e vivido, ficam os costumes e a cultura incorporados ao longo de uma existência sem se dar conta de sua atuação. Fica a certeza do sentir-se parte integrante da terra, do ar, das fragrâncias, daquela gente enfim. Mas carrega-se no peito o entusiasmo e a ousadia próprios das travessias. Carrega-se, sobretudo, a vontade da mudança ao longo deste trajeto distinto.

A ação do 'migrar' está repleta de mudanças; implica mudar de *habitat*, de idioma, de cultura, sobretudo de *status* social. Todas essas alterações inferem na perda dos papéis sociais conhecidos e desempenhados até aquele momento. Talvez seja essa a maior e mais dolorosa perda. Na nova terra há que se elaborar, construir novos papéis sócio-culturais em busca de espaço em todas as áreas, em todos os outros campos sociais, de políticos a religiosos. O que observamos é que tal processo quase sempre se inicia pela elaboração do *status* econômico, através do trabalho.

Por outro lado, o que se desconhece é o fato de que por trás de cada uma dessas ações e vontades se esconde o aprendizado, que vai se desvelando, às vezes lentamente, outras de forma abrupta. Deve-se levar em consideração, portanto, todo o processo social de produção de conhecimento ao se pensar a própria existência e suas travessias.

À realidade de um processo de aprendizado formal e, sobretudo informal, ficaram expostas as famílias alemãs vindas para o Mato Grosso em 1924. Entretanto, não devemos deixar de considerar certas verdades inerentes a todo processo educacional: ele nunca se dá desvinculado do grupo social e dos interesses políticos, já que a prática política se apóia na verdade do poder e a prática educativa, no poder da verdade, segundo Saviani (1989).

Justamente esses dois elementos, os interesses políticos e a 'verdade' do real, possibilitaram às famílias moverem-se até Terenos, hoje MS. Lá, expostas a uma realidade que além de desconhecida era agreste, viram-se diante da necessidade de aprender a todo custo. O aprendizado vitalício nem sempre lhes trouxe a grande satisfação prevista por Drucker (1993: 156), que apregoa a exigência do aprendizado ser atraente, carregando consigo uma grande satisfação, mas certamente lhes impôs novo ritmo ao aprender vitalício.

À LUZ DA LITERATURA

Para melhor elucidar nossa perspectiva, buscamos referências nas literaturas alemã e brasileira, que pudessem fundamentar o valor e eficácia do aprendizado laico, já que as famílias em questão estiveram expostas a tal realidade.

O herói desenhado por J.W.Goethe em *Os Anos de Aprendizado de Wilhelm Meister* pergunta-se, ao decidir-se entrar para o teatro, de que lhe serve fabricar um bom ferro, se seu interior está cheio de escórias. E de que lhe serviria colocar em ordem uma propriedade rural, se ele se desentende consigo mesmo. Nas condições sociais existentes à época, o teatro, na perspectiva do personagem, poderia proporcionar o pleno desenvolvimento de suas capacidades humanas. O teatro, aqui, é um mero ponto de transição, uma ponte até, para a aquisição dos meios que o levariam ao livre e pleno desenvolvimento.

É verdade que Goethe retrata os anseios e problemas da época – final do século XVIII: a relação entre a formação humanista da personalidade total e o mundo da sociedade burguesa, ponto central de toda a literatura do Iluminismo. Entretanto, o que é digno de destaque e se relaciona com nossas reflexões, é o fato de o autor delinear personagens que acabam tendo traços de suas personalidades atrofiados pela divisão do trabalho capitalista. Por outro lado, ele entrelaça suas vidas umas às outras, fazendo com que esse exercício dialético, sintetizado no personagem Wilhelm, vá despertando-os para o aprendizado. O ponto de-

cisivo para a educação de Wilhelm Meister consiste na renúncia à sua atitude interior, puramente subjetiva, para com a realidade, chegando assim à compreensão da realidade objetiva, tal como ela é. Wilhelm Meister é sem dúvida alguma um romance de formação, cujo conteúdo privilegia a educação dos seres humanos para a compreensão prática da realidade.

A educação é igualmente abordada por Robert Musil, impressionista austríaco, em sua obra *O Jovem Törless*, escrita em 1906. Quase um estudo psicológico sobre um jovem sensível que se vê longe de casa, trancafiado em um internato com colegas que carregam traços perversos e brutos em suas personalidades. Tais confrontos desencadeiam a dualidade – ensino formal de um lado, o Internato, e o laico, a realidade do aprendizado com os colegas. Novamente uma forte crítica aos falsos valores da sociedade burguesa e a luta para tornar a existência livre e diferenciada em um mundo dominado por contradições.

O personagem desenvolvido por Machado de Assis em *Conto de Escola* percebe-se um "bobo" ao ir para a escola, pois sentia-se preso, enquanto observava através da janela, com muita inveja, a liberdade de um papagaio dançando no céu. Ou seja, de que adiantavam livros de leitura e gramática sobre os joelhos, se a verdadeira vida e o verdadeiro aprendizado estavam lá fora, livres, no contato com a natureza e o outro?

Ainda dentro do Realismo podemos citar Raul Pompéia com *O Ateneu*, no qual aponta, basicamente, os vínculos que prendem a escola à sociedade *"fazendo refluir desta para aquela a lei da selva, a seleção dos mais fortes: 'Não é o internato que faz a sociedade, o internato a reflete. A corrupção que ali viceja vai de fora' "(Bosi, 1974: 208).*

Dos modernistas, podemos enunciar Mário de Andrade: em *Macunaíma* o personagem principal vê-se dividido entre um ensino gramatical lusíada e a práxis lingüística afetada por elementos indígenas e africanos. Em *Amar, Verbo Intransitivo,* o pai de Carlos, buscando-lhe uma educação elitista, contrata uma preceptora alemã denominada apenas de 'Fräulein', com quem Carlos tem seu aprendizado de vida. Tais buscas dão-se fora das paredes escolares.

Ancorado numa linguagem de forte e poética oralidade, José Lins do Rêgo passeia pelas recordações de sua infância na fazenda de seu avô com o personagem de sua obra *Menino do Engenho*. Ali a 'formação' de seu herói vai se burilando, laicamente, com as histórias contadas pelas escravas, à noite, pela vivência de suas angústias sexuais da puberdade, dividida com seu amigo, filho da fazenda, e pela luta do aprender a desaprender, *"o mal-estar que o desfazer-se de todo um estilo de vida iria gerar [...]" (Bosi, 1974: 448).*

São algumas pontuações dentro da Literatura comprovando a existência de um processo social denominado educação que atua, entre os seres humanos, embutido no contato social estabelecido e do qual nem sempre nos apercebemos. Uma ação que sem dúvida alguma se amplia na socialização, mas que é singular na medida em que envolve um ser, suas descobertas e aprendizados. Engloba o universal como observado nas referências à Literatura, pelo fato de ser comum a qualquer ser humano, independente de sua condição social.

Sob essa ótica, o homem é, portanto, um ser social, rico e sensível ao mesmo tempo. Ao se constituírem como membros e atores de um grupo social os seres humanos partilham, por um lado, de um patrimônio cultural comum a todos. Por outro lado, cada um traz consigo diferentes visões, sensações e concepções de mundo, que lhes conferem divergências derivadas de suas próprias existências. Essa alteridade traz à tona a diversidade e a riqueza de formas técnicas e culturais que perpassam o discurso cotidiano do ser humano. Interessante acentuar que mesmo tendo sua alteridade, sua leitura singular do que o envolve, o indivíduo é, sobretudo e ainda, expressão do social.

FORMAÇÃO NA DIVERSIDADE CULTURAL

Reflitamos um pouco sobre o termo *cultura*, no sentido de formação. Na língua portuguesa deriva-se, etimologicamente, do verbo *colere* do latim medieval, significando cultivo e cuidado a tudo que se relaciona à terra, a plantas, animais e à agricultura.

No idioma alemão, *Bildung* relaciona-se à 'educação, conhecimento, saber, uma postura espiritual e intelectual', segundo Duden (1970: 130). No entendimento de Wahrig (1975: 702) reporta-se *'a uma formação, organização, interior e espiritual do ser humano'*; origina-se da palavra *Schöpfung* = criação, em primeira instância.

Cultura, então, é um conjunto de regras, um produto social, toda uma atitude corporal e intelectual em que a história e a estrutura social de um dado grupo imprime suas digitais. São códigos comuns a um grupo que podem ser interpretados e apreendidos por qualquer pessoa desse mesmo grupo. Mas é também a possibilidade de formar-se, de obter-se uma *Bildung*, com o intuito de um melhor viver.

Gramsci elucida em seu trabalho que a filosofia da *praxis* não intenciona manter os 'simplórios' na filosofia primitiva do senso comum, *"mas busca, ao contrário, conduzi-los a uma concepção de vida superior"* (Gramsci,1991: 20). Entende a cultura como processo social global, transformando-o em ferramenta angular para se obter o alavancamento de transformação social, à medida que ele forma a visão do mundo dos grupos sociais. Entende-se com facilidade, então, sua perspectiva sobre a cultura como força social transformadora para a liberdade humana.

Essa concepção valoriza a história e a realidade dos seres humanos, admitindo a universalidade na medida em que é impossível entendermos educação sem levarmos em consideração a sociedade, o fio histórico condutor e o espaço físico que a produz.

Consideramos que o conhecimento é gerado por meio da vivência de situações-problemas. Os atores de Terenos, expostos a uma natureza diversa e a uma nova cultura, foram obrigados a equacionar rapidamente tais realidades. Depararam-se com adversidades concretas e com a perspectiva da diversidade cultural, tendo sabido, em uma percentagem alta, lidar bem com elas. Então, foram produzindo inter-

pretações, significados e símbolos face à nova realidade, referendando a constatação de Lévi-Strauss: " *As culturas não desaparecem nunca, elas se misturam com outras e dão origem a uma outra cultura" (Folha de SP,1999: 7).*

Na avaliação dos teóricos a educação transmitida pelos pais na família, no convívio com os amigos e colegas, através da televisão, do rádio, nos clubes, cinemas, nas ruas, etc. é objeto e tema da educação informal.

> *"O que diferencia a educação não-formal da informal é que na primeira existe a intencionalidade de dados sujeitos em criar ou buscar determinadas qualidades e/ou objetivos. A educação informal decorre de processos espontâneos ou naturais, ainda que seja carregada de valores e representações, como é o caso da educação familiar"* (Gohn, 1999: 100).

Os personagens que escreveram o texto são, ou foram, pessoas reais, determinadas, apresentando-se como *"unidades concretas, integradas de uma infinidade de predicados, dos quais somente alguns podem ser 'colhidos' e 'retirados'(...)"* (Rosenfeld,1963: 26).

Mas se considerarmos a visão que temos da aparência que cremos realidade, algo em geral fragmentado e limitado, a dificuldade de lidar com tal situação já aflora nitidamente. O registro é feito através de uma perspectiva *pessoal e unilateral*, já que não somos dotados de uma capacidade de registro global e impessoal, até mesmo pelo fato de a memória humana não ser tão abrangente e elástica. Sempre temos *uma visão* daquilo que *nos pareceu realidade*. Sendo assim,

> *"enquanto reflexões verbalizadas de verdade pessoais e realidade sociais, as reminiscências de imigrantes, narradas a partir de experiências específicas na intersecção de culturas, constituem reelaborações do passado no contexto de realidades do presente. Em suma, um passado ainda ativo(e reinventado) no presente"*(Feldamn-Bianco & Huse, In: Brandão, [s.d], p.31).

Como numa peça teatral, o ser humano, aqui, é o centro da ação e, portanto, de todo o universo descrito. Entretanto, o reino do possível que nos restitui uma liberdade fantasiosa, da qual a vida real nos priva, vê-se envolvido a todo instante pela atmosfera sagrada que circunda o narrador, conforme atesta Ecléa Bosi(1987). Tal narrador, *personagem* central das entrevistas, lida com suas memórias, que certamente vêm à tona não de forma impetuosa e linear, mas como águas que também se misturam às lembranças do passado recente e do presente. Vêm cumprir sua função social, fazendo ressurgir em desalinho e em movimentos circulares o passado que se cristalizou.

> *"O caráter livre, espontâneo, quase onírico da memória é, segundo Halbwachs, excepcional. Na maior parte das vezes, lembrar não é reviver, mas refazer, reconstruir, repensar, com imagens e idéias de hoje, as experiências do passado. A memória não é um sonho, é trabalho. Se assim é, deve-se duvidar da sobrevivência do passado, 'tal como foi', e que se daria no inconsciente de cada sujeito"* (Bosi, 1987: 17).

Esse *reconstruir*, enfatizamos, nunca é isento: passa necessariamente pelos canais da afetividade e emoção. Haja vista que se relaciona, nesse caso, diretamente com *recordar,* que tem sua origem etimológica no verbo latino *recordare*, significando *ter presente no espírito, no coração. Re-* prefixo que indica para trás, *cor* que significa coração e *dare*, dar, doar, portanto podemos entender o verbo *recordar* como dar de novo ao coração, ou um *reconstruir colocado novamente no coração.*

TERENOS: UM NÚCLEO DE COLONIZAÇÃO MISTA

Com esses dados lidaram as quarenta e três famílias de cultura alemã, vindas das mais distintas regiões da Alemanha e que se lançaram ao mar no Porto de Hamburgo em direção ao Rio de Janeiro, onde foram imediatamente alojadas na Hospedaria dos Imigrantes da Ilha das Flores. Ali, ficaram aguardando sua destinação, como era habitual, enquanto recebiam noções básicas do país que as hospedava. Estiveram sujeitas, nessa Hospedaria, a todo um processo denominado de 'quarentena', momento em que recebiam vacinas e ficavam sob observação médica por um período. Quarenta e três famílias de origem e profissões urbanas, na sua maioria praticantes da fé católica, que vieram para o sul de Mato Grosso sacolejando a bordo dos trens da Noroeste do Brasil, numa viagem longa, interminável, se considerarmos as distâncias européias.

Pernoitando em Bauru e Três Lagoas, chegaram a Campo Grande, onde foram registradas nos livros da Intendência da Cidade, recebendo do Estado sementes, implementos agrícolas, material para levantarem suas casas, além de algo comparável a uma cesta básica. Essa ajuda se prolongou por cerca de dois anos, segundo o Relatório do Intendente Geral de Campo Grande, Arnaldo E. de Figueiredo, de 1º de dezembro de 1926:

> *"Infelizmente foi supprimido este anno o auxilio que o Estado vinha dispensando à colonia o que permittia incrementar o serviço de assistencia aos colonos com o fornecimento de machinas agricolas e outros elementos de trabalho"* (Figueiredo, 1926).

A bem da verdade, a discussão política sobre a possibilidade de contratar serviço de empresas ou particulares que se propusessem a criar núcleos coloniais, objetivando a ocupação das 'áreas vazias' do sul do Estado de Mato Grosso, remonta ao início do Século XX. A partir dessa discussão procurou-se atrair mão-de-obra estrangeira através de folhetos de propaganda que deveriam ser distribuídos pelos consulados existentes no país e nas capitais dos países estrangeiros objetivados (Marques,1912).

Esse processo se efetivou no governo de Pedro Celestino, em 1924, com a chegada das referidas famílias a Terenos para a constituição daquele que é considerado o primeiro núcleo de colonização no Estado com caráter definitivo (Corrêa, 1921), embora tenha sido uma constituição tardia em relação ao resto do país. Vieram atraídos pela propaganda distribuída e através de uma firma, a Companhia H. Hacker. À Hacker fora concedida uma extensão enor-

me de terra devoluta para que fossem assentados ali, no que seria mais tarde Terenos, colonos estrangeiros.

Tratava-se de uma colônia multiracial, que albergava búlgaros, polacos, portugueses, austríacos e um grande número de alemães. Nada havia à disposição deles, a não ser a vontade de vencer na nova terra. Tiveram que levantar suas próprias casas, cavar seus poços, enterrar seus mortos no fundo das chácaras, criar 'escolas' para seus filhos. Terenos, um núcleo que se limitava à Estação da Estrada de Ferro, passou a se desenvolver muito com a implantação da colônia. Não podemos deixar de considerar que isso se deu, também, devido à qualidade das terras e ao interesse real dos colonos. Haja vista que ao vencer o prazo estipulado pelo Governo Estadual, em 1926, a Colônia Velha apresentava uma população de 454 pessoas, sendo 97 famílias e 17 agregados, numa área de vários hectares cultivados.

A área foi dividida em lotes que foram cedidos aos colonos recebendo deles o nome de "chácaras". Em menos de dois anos esses estrangeiros viram-se obrigados a aprender o português e os costumes da nova terra, através do convívio com os poucos moradores da região, que por sua vez eram atraídos até ali pela possibilidade de comércio.

Os colonos estrangeiros, colocados a freqüentar o mesmo espaço físico e social, defrontaram-se com a obrigatoriedade do aprender 'códigos' para poder estabelecer uma comunicação e uma certa identidade com o meio e as pessoas que os acolheram. Um aprendizado forçado pela necessidade, que não se deu dentro de um caráter formal e/ou normativo, mesmo porque não havia nenhum tipo de orientação educacional / cultural em Terenos ou mesmo na Ilha das Flores.

FORJANDO SUA PRÓPRIA FORMAÇÃO

Os alemães, homens e mulheres, que sabiam ler e escrever, preocuparam-se com a formação escolar de suas crianças e promoveram a criação de salas de aulas multiseriadas, contratando por conta e riscos próprios, professores aposentados ou pessoas que pudessem ajudá-los nessa tarefa. O Governo Estadual, nesse primeiro momento, não se fez representar, portanto, não havia em Terenos escola à espera dos colonos, fossem estrangeiros ou brasileiros[1]. Essa alternativa encontrada - contratação de professores - deixa explícito o cuidado com a valorização da educação, também num contexto de vivência humana em geral, já que a escola congregava qualquer aluno, desde que estivesse imbuído do espírito do aprender.

Aplicaram o método de Lancaster e Bell, tão a gosto da época, que consistia na monitoria ou ensino mútuo, suprindo a precariedade de professores. Ou seja, além dos professores contratados, os alunos mais capazes ou mais hábeis, podiam transmitir conhecimentos que usualmente eram repassados por um profissional da área.

Detectamos pelo menos cinco salas de aulas multiseriadas, que funcionaram nos lotes dos próprios colonos, num prédio levantado em sistema de mutirão por eles mesmos. Faziam as mesas, cadeiras e quadros. Os alunos eram responsáveis pela limpeza e, os pais, pela manutenção da escola e do professor contratado. Ao professor cabia a criatividade para montar um texto de leitura que estivesse intimamente ligado à realidade de seus alunos. As matérias ensinadas se limitavam à necessidade do cotidiano deles: o aprendizado da língua portuguesa, leitura, noções de história e geografia, os fundamentos de matemática aplicados às necessidades que enfrentavam no dia-a-dia e muita tabuada:

"Olha, era tanta Kopfrechnungen (cálculos de cabeça) e tabuada que até hoje sei fazer contas sem problemas" (depoente Maria Wehner).

É interessante a constatação da criação espontânea de salas de aulas ou escolas, justamente num momento político em que se debatia a possibilidade da escola ser um dos instrumentos que poderia levar à interiorização da idéia de que os conhecimentos que fossem tratados de uma maneira mais genérica ou generalizante seriam superiores aos conhecimentos, aos saberes particulares e/ou regionais (Kreutz, 2000).

Ao que tudo indica, essas salas de aulas multiseriadas eram implantadas onde se faziam necessárias. Na medida em que havia crianças em idade escolar, formava-se uma classe aqui, outra ali, também levando em consideração a extensão da colônia, que era muito grande, bem como a distância enorme entre uma 'chácara' e outra, difícil para ser coberta por pernas tão pequenas. Isso explica a existência de tantas salas/escolas, todas dentro da área da Colônia.

Observamos que o esforço para a manutenção da cultura teuta, da identidade étnica, deu-se no âmbito da família, quando se reuniam à noite, depois da lida no campo, para ler o Missal, contar histórias, ler e escrever cartas. Apesar do hábito de se corresponder não houve em Terenos uma atividade de imprensa ou algo similar, o que, do ponto de vista lingüístico, poderia ter contribuído para a manutenção do idioma alemão.

Provavelmente, para tais imigrantes, a fixação em Mato Grosso, o lidar com uma natureza agreste, mas exuberante, imprimia-lhes uma luta muito maior pela sobrevivência. Não sobrava tempo para outras atividades além daquelas para a manutenção das necessidades básicas e vitais. A despeito do espaço físico amplo faltavam-lhes 'espaço' para a conservação dos lazeres e dos hábitos adquiridos no país de origem.

Entretanto, registramos a existência de escolas étnicas, como a *Deutsche Schule* (Escola Alemã), criada por volta de 1930 e freqüentada somente pelos filhos de alemães: um esforço para a conservação da identidade étnica. O professor, Herr Baasch, era alemão e transmitia os conhecimentos básicos da língua e cultura alemãs, em alemão.

Pelos idos de 1933, monitores vindos da Alemanha formaram o *Jugendring* (Círculo da Juventude) com adesão total dos jovens e crianças filhos dos colonos alemães. Todo o material - revistas, livros, jogos e adereços – eram enviados da Alemanha. Esse grupo apresentava fortes semelhanças com a Juventude Hitlerista Alemã. Tinham uniforme, cânticos e estandarte próprios, reunindo-se ao ar livre, debaixo de mangueiras na chácara dos colonos, nos

fins de semana.

Apesar da dificuldade da falta de uma escola formal, identificamos, nas diferentes atividades voltadas para a educação e desenvolvidas pela população da Colônia, três modalidades de aprendizado:

a) Educação no âmbito da família – O aprendizado repassado pelos irmãos mais velhos, bem como a leitura do Missal em língua alemã, o cântico de hinos, a realização de festas, nas quais, através das músicas alemãs os costumes estavam sendo preservados e repassados para as novas gerações em formação;

b) As classes multiseriadas – Tentativas explícitas de busca de educação formal ao se organizarem para contratar professores que pudessem ajudá-los na sustentação de classes multiseriadas;

c) "Jugendring" (Círculo da Juventude) – Novamente uma educação não formal no âmbito dos grupos da Juventude Teuto-Brasileira, onde as crianças liam revistas e livros em língua alemã, brincavam e jogavam, fazendo uso de jogos ensinados pelos monitores, alemães, e onde aprendiam a ler e escrever no idioma dos pais *(Lesen und Rechtschreibung)*.

Esse primeiro levantamento da vida dos habitantes da Colônia Agrícola de Terenos teve sua pedra angular na história oral, na memória factual, narrativa e afetiva daqueles que a viveram.

Tentamos colocar tal momento histórico sob um processo de análise possível, sem nos esquecermos dos traços do universal, em que sempre estão inseridas as especificidades regionais. O pano de fundo foi desenhado por interesses e necessidades impostas pelo capital, nesse seu constante movimento de mutação. Mas detalhes certamente se perderam no tempo ou no silêncio dos entrevistados, bem como na falta de documentação.

Terenos se fez município graças ao trabalho anônimo de tantos colonos- estrangeiros pioneiros que tiveram seu imaginário povoado pelo espírito de conquista e aventura, na tentativa de vencer no Centro-Oeste brasileiro. No entanto, fauna e flora que conheciam eram tão diversas da natureza bruta, agreste e selvagem que os desafiaram aqui.

Apesar da produção farta e de qualidade, atestada por todos os entrevistados, a economia de produção da agricultura desenvolvida pela Colônia não lhe deu destaque especial no cenário regional. Tratava-se de uma economia policultural voltada para a sobrevivência com venda de seu excedente em mercados locais.

A educação informal adquirida no observar, copiar e reproduzir, ampliou as possibilidades de interlocução dos colonos estrangeiros. Assim aprenderam a língua do país que os recebia, e assim, ao interagir com os nativos - os brasileiros - tiveram condições de crítica e avaliação de mundo ampliadas pela leitura comparativa feita através desse exercício imposto pelas circunstâncias.

Apesar do *entusiasmo pela educação*, parafraseando o professor J. Nagle (1974), ela até então não era atendida por profissionais especializados. Qualquer pessoa que soubesse ler, escrever e fazer contas, como já aventado, estaria apta a assumir uma sala de aula em uma escola rural e até mesmo em uma vila ou cidade. Aqueles pertencentes à burguesia pecuária, portanto à elite sócio-econômica local, tinham a possibilidade de freqüentar os colégios no Rio ou em São Paulo, as duas grandes e desenvolvidas cidades da época. Depois retornavam para assumir os negócios da família, dando continuidade a tal círculo de poder.

Como, então, se preocuparem com seus conterrâneos menos favorecidos? O que dizer em relação a um grupo de agricultores estrangeiros 'esquecidos' numa vila pequena do Estado de Mato Grosso?

Os anos 20 do século XX marcam igualmente o crescimento social do setor médio da população. Tal fato chega rápido a Mato Grosso com o desenvolvimento da pequena burguesia citadina, constituída por funcionários públicos federais, militares, a classe bancária, as classes liberais (advogados e médicos, principlamente) e, sem dúvida alguma, os empregados do comércio, que floresceu muito graças às facilidades oferecidas pela ferrovia (a partir dos idos de 1914). Esses setores fazem reivindicações e exigem, indiretamente, uma nova postura frente à educação.

A 1ª Escola Estadual de Terenos é resultado desse movimento pedagógico. Nesse momento dava-se às crianças noções rudimentares de história da pátria e de literatura, além do exercitar a observação e o raciocínio através da matemática. Havia, ainda, o desenvolver de atividades manuais. Ao professor cabia o esforço de adaptar o ensino às particularidades regionais e ambientais: criando textos, jogos, novas atividades e propondo-lhes problemas ligados à realidade local, por exemplo.

O ensino formal não melhorou o desempenho dos estrangeiros naquele momento histórico. A bem da verdade, eles já haviam buscado, por conta e riscos próprios, uma solução educacional para seus filhos. Buscaram o aprendizado da língua portuguesa e o repasse dos conhecimentos básicos de história, aritmética e geografia. Nesse contexto se evidenciava todo o aprendizado já adquirido informalmente e que fundamentava um dos preceitos básicos da educação não-formal: a aprendizagem se dá por meio da prática social. A experiência dos pais e dos brasileiros envolvidos e a exposição a situações-problemas levou-os à aquisição de novos saberes.

Os traços do desenho dessa identidade tão peculiar e o texto educacional escrito pela complexidade e especificidade do sul de Mato Grosso nos anos 20/ 30 do século XX, destacam-se quando se atenta para a incorporação cultural de 'mão-dupla' que mesclou alemães a tantos outros grupos étnicos, e dão o tom harmonioso à leitura que se faz por trás do texto em questão.

Analisando cuidadosamente as fonte, poucas e primárias, e ainda não estudadas pela Historiografia e Educação no Mato Grosso do Sul, atentando para cada afirmação e cada pausa de nossos depoentes, pudemos perceber e registrar um movimento imigratório digno de destaque.

Questionamo-nos quanto ao fato de não se ter estabelecido em Terenos um sistema de ensino semelhante ao construído em outras colônias alemãs, do Espírito Santo ao Rio Grande do Sul, vigorando até a II Guerra Mundial com muito sucesso. Acreditamos que as considerações elencadas a seguir possam responder, ao menos em

parte, a tal preocupação.

No caso de Terenos, constatamos colônias mistas, multiraciais, tanto a Velha como a Nova. Essa disposição contemplava o processo de revisão da política colonial do governo brasileiro para evitar a formação de enquistamentos étnicos. Criou-se uma colônia multiétnica ou multicultural. Essa característica dificultou a criação de uma escola só para alemães, uma *Deutsche Schule*, fazendo com que ela surgisse mais tarde e não imediatamente.

Um outro dado explicador: a maioria das famílias era de origem urbana e não rural, o que traumatiza ainda mais qualquer processo de instalação num espaço desconhecido. Os colonos alemães estiveram expostos a uma realidade completamente diversa da que conheciam, como também se viram obrigados a abandonar suas profissões urbanas e a aprender uma nova profissão: ser camponês, agricultor. Isso num espaço físico exuberante, novo, mas agreste; tendo que aprender a lidar com um solo que fugia a tudo que eles pudessem conhecer. Novo clima, nova geografia, nova profissão, nova cultura, levando-os a uma situação de vida social igualmente nova.

Outro item dificultador foi o fato da maioria das famílias ser de formação católica. Se atentarmos para o detalhe de que o sistema educacional alemão organizado no Brasil teve sua estruturação e sua subvenção apoiadas pela cultura luterana alemã, entenderemos melhor essa lacuna em Terenos. As escolas luteranas contavam com apoio de Fundações e Organizações germânicas ligadas à Igreja Luterana Alemã, que apoiavam e davam sustentação à constituição das *Deutschen Schulen* nas inúmeras colônias teuto-brasileiras em todo o Brasil.

Os colonos alemães da Colônia Agrícola de Terenos, consequentemente, não puderam contar com o apoio dessas Organizações da Prússia, que enviavam professores, que ajudavam com material didático, que proporcionavam toda uma infra-estrutura para o bom funcionamento da escola alemã no Brasil. Por outro lado, a importação de professores teuto-brasileiros formados no sul do Brasil, era dificultada, já que a maioria era luterana, crença religiosa diversa da dos colonos de Terenos. Isso talvez os tenha constrangido, pois não partilhavam da intimidade ou da proximidade com alemães católicos. Não podemos esquecer que a diferença religiosa dentro do grupo alemão é algo muito forte e respeitado, evitando-se, inclusive, contatos e intercasamentos

Reportamo-nos, como última consideração sobre essas diferenças, à duração relativamente limitada e curta da colônia, gerando a migração de grande parte das famílias para outros locais ao longo da década de 30 e início da de 40 do século XX. Isso não concedeu tempo suficiente para que o processo educacional, de caráter étnico, pudesse ser estabelecido a contento.

Elencamos esses dados anteriores à guisa de conclusão, já que um processo histórico e educacional nunca se conclui: está em constante mutação. Dependendo das luzes que incidem sobre o fato, dependendo do viés escolhido, dependendo do momento histórico, teremos sempre uma leitura diferente e prazerosa. Traçamos, neste artigo, as primeiras linhas de um texto anunciado, que não se conclui em si mesmo, requerendo novas e continuadas versões. Encontramos talvez o fio inicial de um novelo de lã de muitos e muitos metros. Através de entrevistas não-diretivas resgatamos uma parte do passado vivido por esses atores sociais, enquanto eles mesmos puderam narrar, e sobre o qual a memória coletiva do Estado certamente poderá se apoiar.

**** Mariza Santos Miranda é Mestre pela UFMS / Campo Grande.***

NOTA

1. Somente em 1930 foram instituídas Escola e Igreja em Terenos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BOSI, Alfredo
(1974) *História concisa da Literatura Brasileira*. 2ª ed. São Paulo, Cultrix.

BOSI, Ecléa
(1987) *Lembranças de Velhos*. 2ª ed. São Paulo, T.A.Queiroz/EDUSP

BRANDÃO, Carlos Rodrigues (Org.)
[s.d.] *As Faces da Memória*. Campinas, CMU, Coleção Seminários 2.

CORRÊA, D. Francisco de Aquino
(1921) Mensagem dirigida à Assemblea Legislativa na installação da 1ª Sessão Ordinária da 12ª Legislatura, em 7 de setembro de 1921. Assemblea Legislativa, Cuyabá.

DRUCKER, Peter
(1993) *Sociedade Pós-Capitalista*. São Paulo, Pioneira.

DUDEN
(1970) *Bedeutungswörterbuch Band 10*. Mannheim, Duden Verlag.

FIGUEIREDO, Arnaldo Estevão
(1926) Relatório apresentado à Câmara Municipal pelo Intendente Geral de Campo Grande, A.E. de Figueiredo, referente ao exercício de 1926. São Paulo, Companhia Melhoramenteos de São Paulo.

GOHN, Maria da Glória
(1999) *Educação Não-Formal e Cultura Política*. São Paulo, Cortez.

GRAMSCI, Antônio
(1991) *Concepção Dialética da História*. 9ª ed. Rio de Janeiro, Instituto Nacional do Livro.

KREUTZ, Lúcio
(2000) "A Educação de Imigrantes no Brasil". *500 Anos de Educação no Brasil*. LOPES, Eliane Marta Teixeira (org.). Belo Horizonte, Autêntica.

NAGLE, Jorge
(1974) *Educação e Sociedade na 1ª República*.São Paulo, Ed. Pedagógica e Universitária.

MARQUES, Joaquim Augusto da Costa
(1921) Mensagem de Abertura ao installar-se a 1ª Sessão da 9ª Legislatura em 13 de Maio de 1921. Assemblea Legislativa, Cuyabá.

ROSENFELD, Anatol
(1963) "A personagem de ficção". *Boletim nº 284, Teoria Literária e Literatura Comparada nº 2*. São Paulo, EDUSP.

WAHRIG, Gerhard
(1975) *Deutsches Wörterbuch*. Gütersloh, Bertels Mann Lexikon-Verlag.

SAVIANI, Dermeval
(1989) *Escola e Democracia*. São Paulo, Cortez.

Festejando a VIRGEM / MÃE / TERRA numa pátria estrangeira - Devoções marianas num contexto de permanências e mudanças culturais entre os imigrantes bolivianos em São Paulo

Sidney Antonio da Silva

Tese/Dpto.de Antropologia FFLCH/USP, S. Paulo, 2002, 326pp.

Analisa a processo de recriação cultural dos imigrantes bolivianos em São Paulo, a partir de suas festas devotas realizadas no espaço da Pastoral dos Migrantes, bem como fora dele. Dentre as festas destacam-se as de caráter mariano, em honra à Virgem de Copacabana e Urkupiña. Nelas, práticas do sistema de crença católico se expressam juntamente com práticas vinculadas ao antigo sistema andino de crenças, como o culto à *Pachamama* (Mãe Terra). As festas acionam uma multiplicidade de relações de trocas materiais e simbólicas, bem como relações sociais de aliança e de disputa por prestígio e poder, engendrando uma dinâmica particular ao processo de recriação cultural desses imigrantes. Este estudo mosta o que permanece e o que muda em tal processo, buscando entender quais os significados que as práticas festivas têm para os envolvidos, através das quais procuram recriar suas identidades num contexto de diferenciação e/ou estigmatização, bem como para a Pastoral da qual eles tomam parte.

COMUNIDADE OPERÁRIA, MIGRAÇÃO NORDESTINA E LUTAS SOCIAIS: São Miguel Paulista (1945-1966)

Paulo Roberto Ribeiro Fontes

IFCH/UNICAMP, Campinas, 2002, 386 pp.

Esta tese analisa o impacto das migrações internas, em particular a nordestina, e da urbanização no processo de formação da classe trabalhadora brasileira entre os anos 40 e 60. Analisando o caso do bairro paulistano de São Miguel Paulista, considerado um dos primeiros distritos 'nordestinos' da cidade e um típico exemplo de expansão urbana periférica, o estudo procura destacar a importância das redes sociais e das relações comunitárias para a formação da classe. Aspectos da vida cotidiana operária, tais como moradia, lazer e religião também são abordados. São Miguel Paulista constitui um importante campo de estudo para questionar e problematizar as explicações acadêmicas que privilegiam a origem rural do proletariado brasileiro como determinante para entender a sua suposta apatia e ausência de consciência de classe e, ao mesmo tempo, compreender, no âmbito deste caso, as relações entre especificidades regionais, migração e cultura operária.

SOCIOLOGIA DAS MIGRAÇÕES

Maria Beatriz Rocha-Trindade (org.)

Lisboa, Universidade Aberta, 1995, 410pp.

Trata-se da primeira obra didática que em Portugal é consagrada à Sociologia das Migrações. Por isso, tende cobrir a maioria das questões relevantes, tanto as conceitualmente estabilizadas como aquelas que apareceram mais recentemente. Pedagogicamente, procura tanto atender aos agentes sociais que lidam diretamente com a questão migratória, como também os estudantes que se iniciam nesta problemática. Assim, entre outros temas, perpassa os fundamentos teóricos e as questões metodológicas; a migração portuguesa no atual quadro das relações internacionais; a imigração para Portugal; as novas perspectivas da sociologia das migrações; o quadro jurídico e institucional com respeito às migrações, entre outros. Acompanham esta publicação uma fita de vídeo (com dez videogramas) e três fitas K7 com os seguintes conteúdos:

- Apresentação da disciplina
- Políticas das Imigrações e Emigrações
- O Multiculturalismo e a Cidade
- Associações de Imigrantes
- A Diáspora Cabo Verdiana
- O Racismo.

ADOLESCENTES PERUANOS EM SÃO PAULO: A construção da identidade e as estratégias de adaptação no processo de aculturação.

Gladys Llajaruna Huayhua

PUC/SP, São Paulo, 2001, 164 p.

Esta dissertação trata da identidade e aculturação de adolescentes peruanos que chegaram ainda crianças ao Brasil. Para isso foram analisados os relatos de vida de dois jovens que imigraram a partir dos oito anos de idade, além de informações coletadas junto a outros quatro jovens peruanos.

HEALTH EFFECTS OF UNEMPLOYMENT

R. L. I. Leeflang, D. J. Klein-Hesselink and I. P. Spruit

In: Society Science Medicine, nº 4, vol.34, pp341-363.

Pergamon Press, Londes, 1992, 23p.

Trata-se de dois artigos que versam sobre os resultados de uma pesquisa realizada entre 1983 e 1987 em áreas rurais e urbanas da Holanda com homens e mulheres, empregados e desempregados há muito tempo. Os principais tópicos abordados recaem sobre os efeitos do desemprego na saúde dos entrevistados, os fatores relacionados a esses efeitos e as diferenças sócio-culturais. Um dos artigos traça uma comparação entre homens desempregados nos meios rural e urbano e o outro entre homens e mulheres.

SEJA UM COLABORADOR

Travessia está aberta à publicação de artigos de pesquisadores e estudiosos que analisam a realidade em que o migrante está envolvido, a partir dos diferentes ramos do conhecimento: social, político, cultural, econômico, antropológico, educacional, etc.

A revista destina-se, fundamentalmente, a um público intermediário; quer ser uma ponte entre a produção acadêmica e a produção popular. Se for do seu interesse, envie artigos para a redação, seguindo as orientações abaixo elencadas:

* Você irá escrever para uma revista e não para uma banca da academia, por isso, aproveite os conteúdos de suas pesquisas, mas seja criativo(a) na forma de apresentá-los. No título, por exemplo, não resuma sua tese, desperte a curiosidade do leitor.
* De preferência, artigos que se enquadrem dentro dos temas previamente anunciados, conforme consta ao lado;
* Tamanho: aproximadamente 350 linhas, fonte Times New Roman, corpo 12;
* Intercalar o texto com alguns intertítulos;
* Clareza de linguagem e simplificação dos conceitos;
* Na medida do possível, enviar algumas fotos com os respectivos créditos, as quais serão posteriormente devolvidas;
* Os artigos devem ser inéditos;
* Fazer constar breve identificação do autor, endereço postal, e-mail e telefone;
* Notas: utilizar apenas nos casos em que o texto requer alguma explicação relevante; não utilize nota no título e no nome do autor; referência bibliográfica não é nota;
* Referências: devem constar no interior do texto, entre parênteses, com o nome, ano e quando específicas, a página. Ex.: (Silva, 1996: .3);
* Bibliografia - Ater-se à referida no texto, seguindo o padrão abaixo:

  a) Livros: nome do autor; ano entre parênteses; título do artigo em itálico; local da publicação; nome da editora. Exemplo: FERNANDES, Florestan (1977) *A Sociologia no Brasil*. Petrópolis, Vozes.

  b) Artigos: nome do autor; ano entre parênteses; título do artigo entre aspas; nome do periódico em itálico; volume (se houver) e nº; mês(es); nº da página. Exemplo: SARTI, Cynthia Andersen (1995) "São os Migrantes Tradicionais?". *Travessia-Revista do Migrante*, nº 23, setembro-dezembro, p.11.

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

O autor de artigo publicado receberá dez exemplares do nº.

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

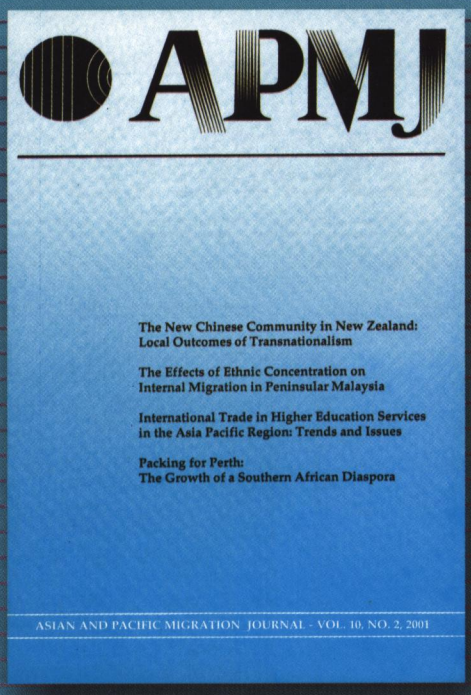
PRÓXIMOS LANÇAMENTOS

TRAVESSIA
Nº 43
OS MIGRANTES NA IMPRENSA E NA LITERATURA
(Mai-Ago/02)
Prazo para envio dos artigos
(-.-.-.-.-)

TRAVESSIA
Nº 44
ETNIAS
(Set-Dez/02)
Prazo para envio dos artigos
(15/10/02)

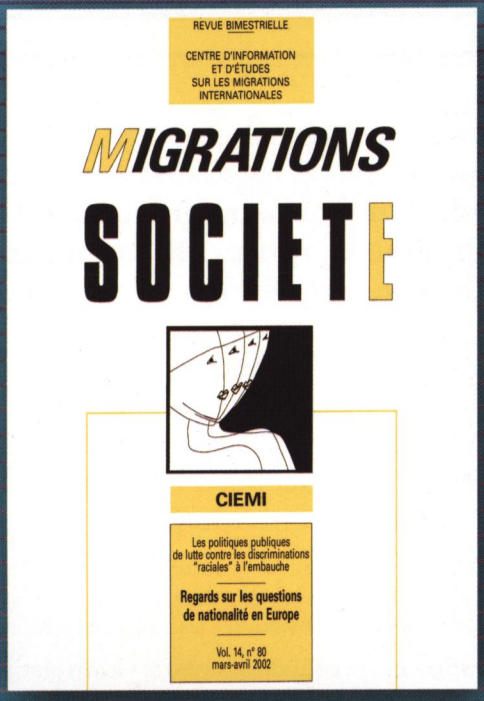
TRAVESSIA
Nº 45
"FLEXIBILIDADE / MOBILIDADE"
(Jan-Abr/03)
Prazo para envio dos artigos
(13/11/02)

Nº 46 - SAGRADO

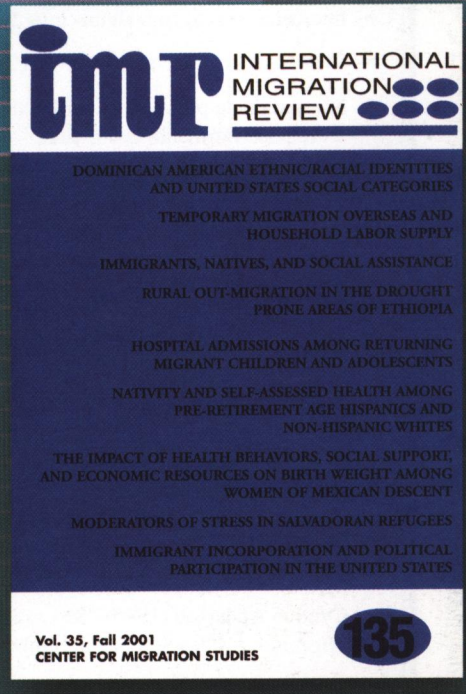


www.skynet.net/~smc

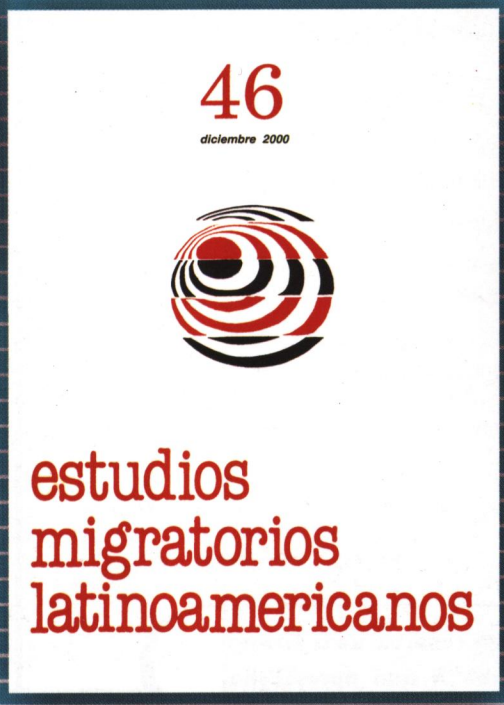
www.perso.wanadoo.fr/ciemi.org/



www.cser.it



www.cmsny.org



www.scalabrini.org/~cemla