

DIÁLOGOS INTERCULTURAIS

*Reflexões interdisciplinares
e intervenções psicossociais*

Sylvia Duarte Dantas (org.)



**DIÁLOGOS INTERCULTURAIS:
REFLEXÕES INTERDISCIPLINARES E
INTERVENÇÕES PSICOSSOCIAIS**

DIÁLOGOS INTERCULTURAIS: REFLEXÕES INTERDISCIPLINARES E INTERVENÇÕES PSICOSSOCIAIS

Sylvia Duarte Dantas (org.)

Copyright 2012 by Sylvia Duarte Dantas (org.)
Reprodução autorizada pelos autores

Dantas, Sylvania Duarte (org.). Diálogos Interculturais: Reflexões
Interdisciplinares e Intervenções Psicossociais, São Paulo, Instituto
de Estudos Avançados da Universidade de São Paulo, 2012.
ISBN: 978-85-63007-03-2

Direitos em língua Portuguesa reservados ao
Instituto de Estudos Avançados da Universidade de São Paulo (IEA-USP)
Endereço: Rua Praça do Relógio, 109 – Bloco K – 5º andar – Cidade Universitária
Caixa Postal 72.012 – 05508-970 – São Paulo-SP
E-mail: iea@usp.br | Telefones.: (11) 3091-3919 e 3091-3924 | Fax (11) 3031-9563

Sumário

Prefácio 11

Introdução 15

Para uma Compreensão Intercultural da Realidade

Sylvia Duarte Dantas

PARTE I – DIÁLOGOS INTERCULTURAIS

Tornando-se uma Xamã Étnica Okinawana no Brasil – A Xamanização
como um Processo Subjetivo e Criativo de Reculturalização 27

Koichi Mori

A Produção da Alteridade na Metrópole: Desigualdade, Segregação
e Diferença em São Paulo 59

Maura Pardini Bicudo Vêras

Alteridade e Identidade: “Quem Somos”, “Quem São” nas Vivências
de Processos Migratórios 85

Adriana Capuano de Oliveira

Saúde Mental e Interculturalidade: Implicações e Novas Proposições
diante dos Desafios em Tempos de Globalização 109

Sylvia Duarte Dantas

Pensando a Saúde entre Culturas: Mediações em Tempos de Incertezas, Conflitos e Mobilidades Transnacionais 133

Maria da Penha Vasconcellos

Rubens Camargo de Ferreira Adorno

De minha Língua a Outra: Migração Literária e Diálogo Intercultural na Obra Autobiográfica de Vassilis Alexakis (Atenas, 1943-) 141

Ligia Fonseca Ferreira

Os Dilemas da Relação Intercultural: Limites da Autonomia Indígena para o Estabelecimento de um Verdadeiro Diálogo 161

Rinaldo S. V. Arruda

Povos Indígenas Guarani frente à Sociedade Nacional: Um Olhar sobre a Relação Intercultural Construída 169

Maria Lucia Brant de Carvalho

PARTE II – ORIENTAÇÃO INTERCULTURAL

Orientação e Psicoterapia Intercultural 189

Sylvia Duarte Dantas

A Perspectiva Intercultural: Aspectos Filosóficos e Históricos 207

Geraldo José de Paiva

Paradigmas Interculturais Emergentes na Educação Popular 219

Nadir Esperança Azibeiro

Reinaldo Matias Fleuri

O Papel da Organização no Ajustamento do Expatriado 247

Irene Kazumi Miura

Gabriela Arantes Gonçalves

Intervenção Psicossocial com Brasileiros em Trânsito entre
Brasil e Japão 273

Laura Satoe Ueno

“Na outra Língua se Diz...”: Um Estudo de Caso sobre o Falar
Bilíngue 299

Elizabete Villibor Flory

Migração de Retorno: Psicoterapia Breve de Jovens Brasileiros.
Um Diálogo entre Psicologia Intercultural e
Construcionismo Social 315

Maria Gabriela Mantaut Leifert

PARTE III – IMIGRANTES AQUI

Imigração Coreana: Uma Comunidade e duas Culturas 339

Jung Mo Sung

Imigrantes Muçulmanas em São Paulo: Um Estudo a partir da
Psicologia Intercultural 351

Márcia Cristina Zaia

Sobre os Autores 375

Prefácio

A publicação desta coletânea é uma homenagem ao prof. César Ades e ao trabalho que ele realizou no IEA-USP no período em que foi seu diretor, com destaque para sua dedicação à busca de novas possibilidades de produção acadêmica.

O livro simboliza o empenho do pensador/cientista em realizar em sua plenitude o objetivo do IEA-USP de estimular e apoiar estudos interdisciplinares de questões das diferentes áreas do conhecimento, potencialmente aptas a combater todas as formas de servidão e sofrimento humanos, unindo o rigor científico à militância política.

Incentivar a audácia do saber e incitar o poder da criação coletiva foram as motivações de sua decisão de convidar pesquisadores de reconhecida competência da USP e de outras instituições, com pesquisas nos eixos temáticos já definidos pelo IEA ou relevantes a ponto de ampliá-los, para comporem o quadro de grupos de pesquisa deste Instituto. Tal iniciativa representava, à época, uma das ações previstas para concretizar o objetivo definido pelo IEA no Plano de Metas de 2009-2011, qual seja, o de buscar novos “mecanismos de produção acadêmica”.

“O objetivo é debater ideias, projetos e desejos”, disse César Ades quando iniciou o debate do referido plano.

Lembro-me de seu entusiasmo ao apresentar, durante a apresentação ao Conselho Deliberativo do IEA-USP, o projeto que deu origem à presente coletânea, realizada por sua organizadora, profa. Sylvia Duarte Dantas. A proposta, intitulada Grupo de Estudos Diálogos Interculturais, tinha como objetivo promover pesquisas e debates, na forma de seminários e conferências, para permitir “a exposição de pluralidade de visões sobre diferentes situações de contato entre culturas diferentes”. Uma proposta, como deixou claro a profa. Sylvia, “com preocupação científica, mas sobretudo ética e política”.

Desde então, as questões éticas e políticas decorrentes do encontro entre culturas e povos foram se revelando cada dia mais fundamentais, como demonstra dramaticamente o recente massacre da Noruega, em que um jovem, autodescrito como militante anti-islâmico de extrema direita, matou 69 jovens reunidos em acampamento promovido pelo Partido Trabalhista. O assassino culpa esses políticos por permitirem a imigração e defender o multiculturalismo, afirmando que seu ataque foi necessário para impedir que seu país fosse tomado pelos muçulmanos.

No tolerante capitalismo contemporâneo (usando expressão de Žižek) – em que o desenvolvimento das tecnologias de comunicação e as facilidades de deslocamento possibilitam um maior contato entre as diversas culturas e em que predomina a defesa do direito à diversidade, do pluralismo cultural e da tolerância –, assistimos perplexos ao recrudescimento do fundamentalismo nacionalista e identitário, da xenofobia, de campanhas contra a imigração e, ainda, testemunhamos a vitória de candidatos populistas que se elegem graças a essas ideias e à violação política descarada à liberdade de povos e culturas.

Eis por que não podemos abandonar este campo de estudos e lutas, sob o pretexto da retórica da tolerância e do compartilhamento de expressões politicamente corretas, que se apropriam dos avanços na legislação e na educação, numa lógica disjuntiva que é a base da intolerância, conforme nos alertam os textos da presente coletânea. A própria psicologia, como nos informa a profa. Sylvia, foi enredada pela dominação entre culturas.

Perplexos e horrorizados com a repetição, na história, de barbáries cometidas contra culturas e povos, continuamos buscando explicações.

A presente coletânea vem ao encontro desta necessidade. Ela supre a quase ausência de estudos brasileiros sobre o tema, apresentando os grandes “desafios teóricos e de vida” envolvidos na temática, na forma de reflexões científicas, filosóficas, relatos de pesquisa e de intervenções.

Reúne textos com capacidade de nos surpreender e emocionar.

São muitos e diversos os sujeitos: o coreano, a muçulmana, o indígena, os expatriados, os migrantes. Também variam os contextos de objetivação da interculturalidade analisados: educação popular, saúde pública, saúde mental e urbanização.

Não há como ficar indiferente. A cada capítulo, uma surpresa instigante: a migração literária que carrega diferentes tradições linguísticas, culturais e literárias, o emigrante brasileiro que era japonês no Brasil e se torna imigrante brasileiro no Japão, os dilemas do uso do véu pelas imigrantes muçulmanas, a variedade de sofrimento de caráter ético-político, como o “estresse da aculturação”.

Certamente, não escapará ao leitor a poesia contida no processo pelo qual duas donas de casa japonesas, residentes no Brasil, se tornaram xamãs. Também não lhe escapará a raiva pela sensação de impotência ante a repetição perversa, há cinco séculos, dos processos de segregação e expropriação do índio brasileiro, bem como perante o processo também sempre renovado de produção do outro na metrópole como “o morador da pobreza”, ambos indicadores da imbricação entre diferença cultural e desigualdade socioeconômica. Uma análise arguta da “contraforma” do direito à diferença que é a “cilada da diferença”.

Enfim, encontramos uma diversidade de temas e situações, sem descuido da reflexão crítica. Ao contrário, esta coletânea foi concebida como a reunião de textos filosóficos, teóricos e relatos de pesquisa e de intervenção para apresentar a teoria da interculturalidade em sua complexidade e diversidade de enfoque disciplinar. Os textos são analíticos, críticos e propositivos. Ao mesmo tempo, apontam a importância da interculturalidade, do contato das culturas e indicam as armadilhas embutidas no direito à diferença e no enaltecimento da tolerância no contexto da globalização financeira, mercadológica e imperialista, que

criou uma ambivalência no atual panorama cultural, em que o contato entre culturas mascara uma perversa desigualdade social e econômica.

Na unidade assim obtida, o leitor encontrará um amplo esboço dos fundamentos teórico-metodológicos da interculturalidade, o que qualifica a presente coletânea como uma obra de referência à reflexão e à ação e, ao mesmo tempo, de abertura de horizonte na procura coletiva de conhecimentos de referência à *criação de éticas fundadoras de políticas emancipatórias*.

Bader Burihan Sawaia

Membro do Conselho Deliberativo
do IEA-SP (2006-2009) e professora do Programa de
Pós-graduação em Psicologia Social da PUC-SP

Introdução

Para uma Compreensão Intercultural da Realidade

Sylvia Duarte Dantas

Em relatório mundial de 2009, intitulado “Investir na Diversidade Cultural e no Diálogo Intercultural”, a Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura, Unesco, aponta para o extraordinário interesse que a diversidade vem suscitando desde o começo do século XXI. Nota-se que, com a globalização, aumentaram “os pontos de interação e fricção entre as culturas, originando tensões, fraturas e reivindicações relativamente à identidade, [...] fontes potenciais de conflito” (p. 1). O relatório tem como objetivo propor uma perspectiva coerente da diversidade cultural, observando que, longe de ser ameaça, a diversidade pode ser benéfica para a ação da comunidade internacional. O diálogo intercultural é proposto a partir da superação da concepção de cultura como algo estático, de entidades encerradas em si mesmas. Aponta-se para a permeabilidade das fronteiras culturais e o potencial criativo que os indivíduos nelas exercem. A permeabilidade é indicada quando, mesmo em situação assimétrica, como no caso extremo da escravidão, a cultura dita majoritária-dominante ainda assim sofre influências da cultura subjugada. Fala-se do reconhecimento da natureza universal dos direitos humanos para que se possa pensar mesmo que teoricamente em condições de igualdade entre as culturas

mundiais. Alerta-se para o risco que os estereótipos guardam em si quando o diálogo, se limitado à diferença, pode ser gerador de intolerância.

Embora a realidade concreta nos mostre a complexidade desta temática, não raro esta é abordada de maneira banalizada. Discursos e mensagens repletos de lugares-comuns em favor da diversidade são frequentes. Assim, não basta “sermos” a favor da diversidade e promover o diálogo entre diferentes. Frequentemente, propostas de assessoria, capacitação, cursos de formação autodenominados de interculturais em prol do aprender a conviver ou trabalhar com a diferença muitas vezes velam interesses de ordem mercadológica, de amplitude local e global. Fala-se em “integração” entre culturas quando, na realidade, reproduzem-se posturas que encobrem uma crença baseada no ideário evolucionista, em que uma cultura é considerada como mais “desenvolvida” que outra justificando um sistema que explora recursos naturais e recursos humanos dos “menos civilizados” que podem ser populações nacionais, regionais ou grupos minoritários. Tais discursos ou práticas expressam o que Stuart Hall (2003), citando Fish, chamou de “celebrar a diferença sem fazer a diferença”, ao abordar o multiculturalismo “de butique”, comercializado e consumista dentre sua explanação sobre diferentes versões de multiculturalismo. Outras vezes tais discursos ou práticas emanam de concepções bem intencionadas, mas oriundas de visões de mundo lineares e historicamente não contextualizadas que acabam por manter o *status quo* ao lidar com a “diversidade”. A hierarquização de nações, povos e grupos diversos tem sido um recorrente erro humano, em geral vinculado a relações de assimetria e jogos de poder, estando muitas vezes mascarado por uma retórica e prática em prol de uma suposta diversidade.

Ao tratarmos de interculturalidade nos referimos ao contato entre pessoas de culturas distintas, de universos simbólicos compartilhados, cujo termo assinala uma dimensão de interação, como aponta Demorgon (1999). Contudo, conforme a disciplina, país ou época, o termo contém diferentes nuances. Em psicologia, o termo *interculturation* ou *intercultural* na literatura francesa tem um sentido próximo ao de aculturação¹

1. E cabe lembrar que o termo aculturação na psicologia intercultural tem um sentido distinto do termo clássico em antropologia, como apontamos em capítulo neste livro.

da psicologia *cross-cultural* na literatura de língua inglesa, conforme indicam Sam e Berry (2006). A psicologia *cross-cultural* foi, no Brasil, traduzida por Paiva (1979) nos anos 1970 como psicologia intercultural, termo em português que mais se aproximava daquele. Contudo, Denoux (*apud* Sam e Berry, 2006) define a psicologia intercultural como a psicologia que estuda processos de construção de culturas de mediação, o campo volta-se para os encontros interculturais, tendo como objetivo o estudo das distinções culturais e um mecanismo específico, a formação de uma nova cultura baseada nesses encontros. Sam e Berry apontam que há semelhanças entre *interculturalization* e aculturação, mas uma característica que os diferencia é que os estudos sobre aculturação dão menor ênfase ao estudo da formação de novas culturas. Já na educação, conforme explicam Azibeiro e Fleuri em capítulo neste livro, a educação intercultural foi inicialmente formulada pela Unesco (1978), propondo uma “educação para a paz” e “prevenção ao racismo”. Nesta linha, Dibbits (2010), na Colômbia, indica o conceito de interculturalidade como a dinâmica estabelecida entre comunidades culturais com identidades diferenciadas que coexistem em uma mesma sociedade. Ainda no âmbito da educação, a definição vai mais além quando coloca que a interculturalidade só se produz quando um grupo começa a entender e a assumir o significado que as coisas e os objetos têm para os outros. Segundo Panikkar (*apud* Dibbits, 2010) nossa abertura para a interculturalidade depende da renúncia a um ideal de uma realidade totalmente compreensível, posto que a interculturalidade não deve apartar-se da lógica, mas não pode reduzir-se a um problema lógico. A maioria dos pesquisadores ocidentais ou ocidentalizados projeta um pensamento causal e “lógico” sobre as manifestações de outras culturas que não corresponde à autocompreensão da população local. O pensamento científico é único e, ainda que possa ser considerado de excelência em seu próprio campo quando o ultrapassa, pode destruir o universo simbólico de outras culturas. Nesse sentido, o diálogo intercultural tem um caráter de projeto ético guiado pelo valor de aceitação do outro. Vários autores segundo Dibbits indicam que a interculturalidade enfoca a necessidade de privilegiar o diálogo, a vontade da interrelação e não da dominação.

Expomos aqui o “problema da definição do termo intercultural” conforme referido por Fornet-Betancourt (2001), que nos parece ser mais uma manifestação daquilo de que tratamos no encontro entre culturas, ou seja, o encontro de diferentes sentidos a um mesmo código conforme o lugar de que se fala. Assim, mesmo quando aparentemente nos referimos a uma mesma ideia, esta pode guardar distintas concepções advindas de diferentes culturas disciplinares, nacionais, regionais, geracionais e assim por diante.

Os estudos interculturais mostram que o contato entre culturas é antes fator de conflito do que de sinergia (Hofstede, 1997). Como lembra Dibbitts (2010), todos os processos de interação social que envolvem diferentes sistemas de crenças estão sujeitos a fricções. Esse processo se intensifica e se torna mais complexo com os deslocamentos cada vez mais rápidos em tempos de globalização capitalista industrial. Podemos dizer, como mencionamos em capítulo posterior, que mesmo a concepção de cultura se “desloca”. Como lembra Cuche (1999), as pesquisas sobre o processo de aculturação renovaram profundamente a concepção que os pesquisadores tinham de cultura. Agora é a partir da aculturação que temos uma compreensão da cultura. Afinal, toda cultura é um processo permanente de construção, desconstrução e reconstrução que, em tempos de rápidos deslocamentos e constante contato intercultural, torna-se extremamente dinâmico. Corroborando com o relatório da Unesco e indicado por Cuche, cultura não é um dado, uma herança que se transmite imutável de geração para geração, e sim uma produção histórica, isto é, uma construção que se inscreve na história e mais precisamente na história das relações dos grupos sociais entre si. Na análise de um sistema cultural, faz-se necessário analisar a situação sócio-histórica que o produz, pois as culturas nascem de relações sociais que são sempre relações desiguais. Se considerarmos a cultura em sentido amplo, a ideia intercultural também se amplia abarcando a diversidade em suas várias dimensões. Da mesma forma que apontado por Pederson no que se refere à psicoterapia e à orientação intercultural, “se considerarmos o valor da perspectiva de idade, papel sexual, estilo de vida, *status* socio-econômico e outras afiliações culturais, aí podemos concluir que toda terapia é até certo ponto intercultural” (Marsellae Pederson, 1986, p. 30),

propomos aqui uma compreensão ampla da realidade circundante a fim de nos aproximarmos de sua complexidade que, por fim, nos unifica como seres humanos.

No Brasil, a diversidade cultural tem, neste momento, sua importância reconhecida. Cabe nos apropriarmos dessa realidade de forma profunda e efetiva de maneira a problematizar e a superar formulações baseadas em relações assimétricas e de dominação. O crescente questionamento de formulações etnocêntricas permeia toda releitura e construção da produção de conhecimento e campos de atuação. Em tempos de crescentes demonstrações sutis ou extremas de xenofobia, intolerância, discriminação étnica/racial, religiosa, conflitos culturais tanto no âmbito político quanto no da vida particular, tais fatos, concretos, apontam para a complexidade envolvida no encontro entre culturas. Suas decorrências têm sido um desafio que pede urgentemente novas estratégias para que respostas desgastadas e perversas possam preventivamente ser contornadas a partir de novas concepções, ideias e políticas públicas nas várias esferas da vida humana.

Nesse sentido, os artigos que apresentamos neste livro são fruto de dois seminários. O seminário *Diálogos Interculturais: O que Somos e o que Revelamos* foi o primeiro seminário promovido pelo grupo “Diálogos Interculturais” do Instituto de Estudos Avançados da USP. De caráter interdisciplinar e interinstitucional, o grupo, por meio de enfoques teóricos específicos e metodologias próprias às suas áreas, investiga o contato entre culturas e suas repercussões para o indivíduo, o grupo e a sociedade. O objetivo do seminário e agora de sua publicação é trazer a público debates atuais acerca do contato entre culturas, possibilitando a reflexão sobre novas formas e estratégias de enfrentamento que a interculturalidade concretamente demanda.

Esse grupo foi criado em final de 2009 a convite de nosso estimado professor Cesar Ades, então diretor do IEA-USP. Um estudioso do comportamento animal que se mostrava aberto ao novo, ao instigante e, nesse sentido, foi sempre um entusiasta dos diálogos interculturais e para quem este livro é dedicado. O grupo reuniu-se mensalmente durante um ano antes do referido seminário. A proposta era a de estabelecer reais interlocuções, que levasse em consideração cada trajetória profissional e

disciplinar específica dos membros do grupo, além de suas histórias de vida e cruzamentos de fronteiras nacionais ou regionais. Pretendia-se, assim, vivenciar no grupo aquilo a que nos propunhamos estudar através de nossa interlocução interdisciplinar. Como era de se esperar, isto não se mostrou uma tarefa fácil, e sim de construção e desafio constante.

Desta forma, a primeira parte deste livro, denominada “Diálogos Interculturais”, aborda realidades transnacionais entre Brasil e Japão decorrentes da migração entre os dois países. O antropólogo Koichi Mori apresenta o processo pelo qual duas donas de casa descendentes de okinawanos e residentes no Brasil se tornaram xamãs étnicas okinawanas (*yuta*) tomando como base um sistema cultural de possessão específico – a umbanda – e o xamanismo okinawano. Já trabalhando a questão da alteridade na metrópole, a socióloga Maura Vêras resgata uma trajetória de pesquisa da questão urbana e metropolitana, a produção do “outro” na cidade de São Paulo, aglomeração capitalista, onde, a par de inúmeras potencialidades por seu cosmopolitismo, dinamismo econômico e cultural, entregue aos frios mecanismos do mercado, acabou por alijar vastos segmentos populacionais das áreas mais bem equipadas e urbanizadas. A alteridade se manifesta de diversas formas, pois, dirigindo-se ao “estrangeiro”, ao outro, ao “não nós”, inclui o morador da pobreza, ao (i)migrante, ao negro, ao residente na periferia, ao “caipira”. Conforme refere a autora, “a cidade concentra, assim, questões emblemáticas no estudo das cartografias sociais, na identificação dos problemas da interculturalidade, do reconhecimento da diferença e da cidadania territorial, pois deve ser vista como lugar de escolha e não apenas como destino inevitável”. Alteridade elucidada pela socióloga Adriana Capuano de Oliveira constitutiva na compreensão de quem somos na condição de processo dinâmico, contínuo, e por meio do qual a posição do “outro” é um fator decisivo. Dinâmica que, quando inserida em processos migratórios, revela a diferença em todas as suas potencialidades.

São abordadas na sequência as repercussões para a saúde das relações interculturais. A psicóloga Sylvia Duarte Dantas adentra o âmbito da saúde mental e interculturalidade, colocando as implicações e os desafios que os encontros culturais representam para as sociedades globais. Propõe, a partir de intervenções psicossociais, um enfoque intercultural

psicodinâmico no sentido de abarcar a complexidade e amplitude de um fenômeno que tem consequências concretas para a vida de muitos.

Maria da Penha Vasconcellos e Rubens Camargo Adorno tecem algumas considerações sobre questões presentes na migração contemporânea e saúde pública com reflexos importantes nas práticas locais de assistência médica e nas ações de proteção à saúde em contextos interculturais.

No campo da literatura, fértil em diálogos interculturais, Ligia Fonseca Ferreira, a partir de um fenômeno cada vez mais presente no cenário internacional, o da “migração literária”, mostra que está em jogo outra figura, a do escritor estrangeiro migrante que se desloca por territórios geográficos e simbólicos, aborda os possíveis impactos dessa passagem, da relação intrínseca entre língua e literatura.

A interculturalidade e as questões indígenas, constitutivas de nossa sociedade plural, são tratadas por Rinaldo S. V. Arruda, que problematiza o estabelecimento de um “diálogo intercultural” com os povos indígenas no Brasil. Maria Lucia Brant de Carvalho tece uma elucidativa descrição das características dos povos indígenas guarani e os vínculos históricos com a sociedade dita “branca” no estabelecimento as relações interculturais no Brasil marcadas por assimetrias de poder.

Já o seminário *Orientação Intercultural: Novas Reflexões e Campos de Intervenção* teve como objetivo trazer a público o trabalho realizado no Serviço de Orientação Intercultural, voltado para orientação e o atendimento individual, grupal ou familiar de imigrantes no Brasil, brasileiros descendentes de imigrantes, brasileiros retornados e preparo de quem vai para o exterior. O Serviço de Orientação constituiu parte do projeto PRO-DOC de pesquisa “Intervenção Psicossocial no Processo de Inserção Cultural”, idealizado e desenvolvido pela professora Sylvia Duarte Dantas² e professor Geraldo José de Paiva. Os artigos apresentam, nesta segunda parte, denominada “Orientação Intercultural”, por meio do enfoque intercultural, novas formas de trabalhar com a diversidade cultural nacional e internacional, no âmbito da saúde mental, em sentido preventivo e secundário, estendendo-se para o âmbito da educação, das organizações e da cultura. Nesse sentido, Sylvia Duarte Dantas aborda em seu artigo

2. Na época, Sylvia Dantas DeBiaggi.

as razões que levam a uma proposta de intervenção psicossocial, como a orientação e a psicoterapia intercultural quando do deslocamento de pessoas, as dimensões envolvidas e uma perspectiva que abarca a complexidade deste fenômeno. Já Geraldo José de Paiva tece considerações sobre os aspectos filosóficos e históricos da perspectiva intercultural e as novas incursões no Brasil. No âmbito da educação intercultural, Nadir Azibeiro e Reinaldo Matias Fleuri discutem os significados, possibilidades e impasses do que vem se denominando educação intercultural. No campo das organizações a internacionalização das empresas traz o desafio do ajustamento do expatriado, sendo por Irene Kazumi Miura e Gabriela Arantes Gonçalves identificadas práticas que facilitam esta mudança. Dentre o âmbito da intervenção desenvolvido no projeto de orientação intercultural, Laura Ueno apresenta trabalho de intervenção realizado com migrantes retornados do Japão, apontando para a importância deste espaço de acolhimento para aqueles que vivem entre dois mundos. Elizabete Villibor Flory problematiza a mudança de código, o uso alternado de duas línguas em uma mesma enunciação, relacionando a hipótese Sapir-Whorf e o processo de aculturação psicológica a partir de um estudo de caso. A migração de retorno é também abordada por Maria Gabriela Mantaut Leifert, que, com grupos de jovens retornados de diversos países, indica as principais dificuldades enfrentadas relativas à questão do pertencimento e sua relação com a família de origem. O ajuste a uma nova cultura, no caso a brasileira, é tratado, no texto de Jung Mo Sung, com grande delicadeza e profundidade, já na terceira parte deste livro, “Imigrantes Aqui”. Em seu depoimento ele trata dos contrastes vividos entre a cultura coreana e a local brasileira, contraste que também é abordado no texto de Márcia Zaia sobre mulheres imigrantes mulçumanas na cidade de São Paulo, mulheres com uma marcada identidade religiosa em contato com uma cultura que se apresenta diversa da de origem.

Esperamos com esta publicação compartilhar as reflexões até então realizadas e que, por tratarmos de cultura, podem, no momento em que este texto é lido, ter já outros desdobramentos. Assim é o contato intercultural: dinâmico. Cabe nos aproximarmos desse dinamismo, a fim de que possamos estar alertas para o risco e as possibilidades que guardam no intuito de construirmos relações mais genuínas e abertas ao desafio.

Referências Bibliográficas

- DEMORGON. “Um modèle global dynamique des cultures et de l’interculturel”. In: DEMORGON, J. e LIPIANSKY, E. M. *Guide de l’interculturel en formation*, 1999, pp. 81-87.
- DIBBITS, I. “A Interculturalidade Deve Apontar para a Atitude de Assumir Positivamente a Situação de Diversidade Cultural”. *Revista RETS*, n. 6, pp. 2-4, 2010.
- FORNET-BETANCOURT. *Lo Intercultural: El Problema de su Definición*. Barcelona, 2001.
- HALL, Stuart. *Da Diáspora: Identidades e Mediações Culturais*. Belo Horizonte, Editora UFMG, 2003
- HOFSTED, G. *Cultures and Organizations*. New York, MacGraw-Hill, 1997.
- LULKO, L. “Brazil to Become another Center of World Immigration”. <http://english.pravda.ru/world/americas/28-11-2011/119761-brazil-02011>. Site acessado em 26.3.2012.
- SAM, D. L. e BERRY, J. *The Cambridge Handbook of Acculturation Psychology*. Cambridge, Cambridge University Press, 2006.
- MARSELLA, A. e PEDERSON, P. *Cross-cultural Counseling and Psychotherapy*. New York, Pergamon Press, 1986.
- PAIVA, G. J. *Introdução à Psicologia Intercultural*. São Paulo, Pioneira Editora, 1979.

Parte I
DIÁLOGOS INTERCULTURAIS

Tornando-se uma Xamã Étnica Okinawana no Brasil – A Xamanização como um Processo Subjetivo e Criativo de Reculturalização

Koichi Mori

O presente texto tem como objetivo traçar uma visão geral do processo pelo qual duas donas de casa descendentes de okinawanos se tornaram xamãs okinawanas (*yuta*) por meio da prática de atividades mágicas de salvação e do culto aos antepassados. Esse é um processo criativo de reculturalização que ocorre tendo como base dois sistemas culturais de possessão específicos, a umbanda e o xamanismo okinawano, fazendo com que elas adquiram uma nova identidade. Se formos mais além, podemos entender esse fenômeno como um processo criativo de readaptação, em que elas se tornam “xamãs okinawanas do Brasil” a partir do momento em que, sendo operadoras de suas culturas de referência, aprendem o idioma de possessão que sua cultura oferece, seus símbolos e suas técnicas, criando uma forma cultural e um ambiente de vida subjetivo e individual. Apesar de as duas informantes serem descendentes de okinawanos, o processo para a transformação em xamã étnica varia conforme a situação da época em que cada uma viveu e, por isso, tanto em um caso como em outro, ele ocorre tendo como base diferentes sistemas culturais de possessão como cultura de referência.

No presente trabalho apresento os casos de Maria Nobuko, uma *issei* okinawana que passou pelo processo de xamanização logo após a Segunda

Guerra Mundial, e de Maria Hiroko, uma *nissei* okinawana que se tornou xamã na década de 1970. Ambos os casos ocorreram na cidade de São Paulo. Sobre o primeiro caso, na época em que Maria Nobuko sofreu o processo de xamanização, a comunidade étnica okinawana de São Paulo ainda estava em seu processo de formação e não havia um sistema cultural segmentado de possessão na comunidade como um mecanismo de tratamento comunitário. Ou seja, não havia xamãs anteriores a ela que tivessem participado dessa reculturalização no processo de transformação em *yutas*/xamãs okinawanas. Devido a isso, o estado de possessão por meio de visões, alucinações e perdas de consciência (a chamada Loucura Sagrada ou Doença Xamanística) com a qual ela sofria, teve de ser interpretada através de outro sistema cultural, no caso a umbanda, religião popular brasileira de possessão. Diferentemente de Maria Nobuko, na época (década de 1970) em que Maria Hiroko foi acometida pelo sofrimento da Loucura Sagrada, a comunidade étnica okinawana já estava em seu período de amadurecimento e o mecanismo do método de tratamento comunitário já estava estabelecido. Ou seja, dentro da comunidade já havia algumas xamãs okinawanas em atuação. Assim, Maria Hiroko passou pelo processo de xamanização por meio do contato direto com essas xamãs preexistentes¹.

Nos dois casos, o sistema cultural de referência da reculturalização é a umbanda e o xamanismo okinawano e, em ambos, as mulheres agem como operadoras de seus sistemas culturais, cada uma tomando como base seus sentimentos e seu histórico religioso. Além disso, elas foram alterando esse sistema de referência por meio da negociação de sua própria etnicidade² para, no final, criar um modelo cultural subjetivo e individual e um mundo de salvação.

Para a análise do caso de Maria Nobuko empregarei a ideia do processo de “amarelamento da umbanda”, ideia essa baseada nos conceitos

1. Sobre a prática do culto aos antepassados e as transformações sofridas pelas *yutas* na comunidade okinawana do Brasil, consultar K. Mori, “Culto aos Antepassados, *Yuta* e Comunidade. A Prática do Culto aos Antepassados pelos Descendentes de Okinawanos no Brasil”, *Estudos Japoneses*, n. 29, Centro de Estudos Japoneses da Universidade de São Paulo, São Paulo, pp. 81-97.
2. Sobre a mudança da identidade étnica entre os descendentes de okinawanos no Brasil, consultar K. Mori, “Identity Transformations among the Okinawans and their Descendants in Brazil”, em J. Lesser (org.), *Searching for Home Abroad: Japanese-Brazilians and the Transnationalism*, Duke University Press, 2001, pp. 47-65.

de “abranqueamento da macumba” e “empretecimento do kardecismo”³ (que deu origem à umbanda) propostos por Renato Ortiz⁴, utilizados para analisar a umbanda como uma religião folclórica nacional. Para o caso de Maria Hiroko, utilizarei a ideia do processo de “abrasileiramento do xamanismo okinawano”. De qualquer maneira, podemos dizer que ambos os casos têm em comum o fato de as informantes estarem sofrendo a “etnização” de seus sistemas culturais de referência. Assim, na primeira parte deste trabalho, apresentarei uma visão geral da história de vida das duas informantes dividindo-a em três diferentes fases com base no processo de xamanização como reculturalização. Feita esta apresentação geral, gostaria de refletir sobre parte do modelo cultural subjetivo e individual do mundo de salvação criados por cada uma delas.

Visão Resumida do Processo de Reculturalização das Duas Marias

História de Vida

O texto que segue é um resumo simplificado da história da vida das duas xamãs okinawanas, Maria Nobuko e Maria Hiroko.

3. O kardecismo é uma doutrina religiosa espiritualista trazida da França para o Brasil nos meados do século XIX. Essa doutrina foi sistematizada por Leon Hippolyte Denizard Rivail (mais conhecido como Allan Kardec) e teve grande aceitação pela classe média da sociedade brasileira. A existência de um deus absoluto, a existência do espírito criado por deus, a comunicação com os espíritos e a possibilidade de evolução no plano espiritual são algumas das ideias que sustentam o kardecismo.
4. Segundo Ortiz (1978), é necessário pensar no surgimento da umbanda por dois aspectos, o do “abranqueamento” dos cultos afros e do “empretecimento” do kardecismo. Ou seja, no primeiro caso, ocorre a penetração do kardecismo nos cultos afros e, como resultado, surge o candomblé, sendo uma oportunidade para o aparecimento de um novo movimento religioso. Já no segundo caso, fatores de origem não kardecista também interferem no kardecismo, fazendo surgir um novo movimento religioso. Ortiz acredita, então, que é necessário se pensar na umbanda a partir da intersecção desses dois aspectos. Não é que no início eles estivessem convergidos em uma conceituação apenas, mas com a criação da Federação Espírita de Umbanda do Brasil em 1939 na cidade do Rio de Janeiro (primeira associação que deu unidade) e os movimentos em 1941 para a padronização da doutrina, as atividades para a unificação da doutrina e das cerimônias se tornaram intensas, dando origem a uma religião de possessão, a umbanda. Consultar: Renato Ortiz, *A Morte Branca do Feiticeiro Negro*, Petrópolis, Vozes, 1978.

*História de vida de Maria Nobuko*⁵

Nobuko nasceu em 1926 na aldeia de Sedaka, na cidade de Nago, Província de Okinawa. Aos dois anos de idade (1928) imigrou para o Brasil juntamente com seus pais, após estes serem chamados por seu tio Kôkichi, irmão de seu pai (posteriormente ele se torna o espírito protetor de Nobuko), para trabalharem numa fazenda de café no Brasil.

Em apenas um ano depois de sua chegada ao Brasil, a família passou por diversos locais, como a colônia Alexson, um local de concentração de imigrantes okinawanos localizado ao longo de linha ferroviária Santos-Juquiá e a colônia Cedro, trabalhando na colheita de bananas, em plantações de arroz e na produção de carvão. Porém, em todos os lugares eles se depararam com infortúnios como pobreza, doença ou morte de membros da família, como da mãe e das irmãs mais novas.

Quando criança, Nobuko havia sido batizada e recebeu seu nome de batismo, Maria. Ela completou o crisma e se tornou uma cristã fervorosa, ajudando o padre da igreja da colônia. Por outro lado, sua mãe tinha uma espiritualidade forte de nascença (*saadaka-umari*) e ela lhe passava os ensinamentos sobre o culto aos antepassados e sobre a crença no *hinukan* (deus de fogo). Ou seja, desde sua infância até a adolescência, Nobuko teve uma vida religiosa “dupla”. Ainda quando criança, Nobuko passou por muitas experiências místicas, como ver ou conversar com divindades.

Entre o final da Segunda Guerra Mundial e 1947, Nobuko muda-se para São Paulo e experiencia o *kamidaari*, perturbações emocionais e físicas sem causa exata. Nessa ocasião, uma divindade apareceu ordenando que ela abrisse seu caminho para os deuses (*kamimichi*). Em São Paulo, Nobuko e sua família sustentavam a casa trabalhando como quitandeiros, mas as perturbações continuavam e a medicina moderna era totalmente ineficaz.

Diante dessa situação, alguns começaram a desconfiar se ela não estaria no estado de *kamidaari* e Nobuko foi levada a um centro (a líder do centro era a esposa de um imigrante okinawano e não possuía

5. Sobre a história de vida de Nobuko e sobre seu mundo religioso, consultar K. Mori, “The Process of Yellowing of Traditional Brazilian Religions of Possession. The Religious World of an Okinawan Woman”, em T. Maeyama (org.), *Latin American Studies. Special Issue*, n.16, Tokyo, pp. 177-201.

Quadro 1. Visão geral sobre as duas informantes

| NOME | ANO DE NASCIMENTO E VINDA PARA O BRASIL | HISTÓRICO RELIGIOSO | ÉPOCA EM QUE INICIOU A TRANSFORMAÇÃO EM XAMÃ | CULTURA DE REFERÊNCIA | ESPIRITO DE PROTEÇÃO | ETNIZAÇÃO DA CULTURA DE REFERÊNCIA | CONDIÇÕES HISTÓRICAS |
|--------------|---|--|---|-----------------------|--|---|--|
| Maria Nobuko | Nasceu em 1926 em Okinawa. Em 1928, aos dois anos, imigrou para o Brasil junto com seus pais. | Culto aos antepassados Catolicismo Umbanda Catolicismo popular Xamanismo okinawano | A partir de meados dos anos 1940, logo após a mudança para São Paulo. | Umbanda (Espiritismo) | Preto-velho Caboclo Espíritos de antepassados okinawanos Etc. | Etnização da estrutura do mundo dos deuses da umbanda. Atividades realizadas a partir da mistura cultural e a dualidade da teoria do infortúnio | Inexistência de <i>yutas</i> anteriores Mudança de estratégia de vida de <i>dekassegui</i> para permanência definitiva Período de criação da comunidade okinawana Forte identidade <i>nihonjin</i> |
| Maria Hiroko | Nasceu em 1946 em São Paulo. É descendente de okinawanos da segunda geração. | Culto aos antepassados Catolicismo Seicho-no-îe Xamanismo okinawano | Início dos anos 1980, logo após o seu casamento. | Xamanismo okinawano | Espírito de antepassados de sete gerações anteriores Nossa Senhora de Aparecida | “Abrasileiramento” do xamanismo okinawano Introdução de elementos brasileiros por inclusão Utilização de elementos da Seicho-no-îe e do catolicismo | Existência de <i>yutas</i> anteriores O processo de globalização possibilitou a ida a Okinawa para “treinamentos” com finalidade de desenvolver as práticas religiosas (quatro vezes) Amadurecimento da comunidade okinawana e surgimento de uma identidade okinawana positiva |

ascendência japonesa) muito frequentado por imigrantes okinawanos na época. Lá, Nobuko recebeu uma consulta com a líder, que havia incorporado o espírito do Preto-Velho (Pai João de Angola), espírito morto de um ex-escravo negro. Nessa consulta foi diagnosticado que Nobuko estava se aproximando da época em que sua espiritualidade iria florescer e foi orientada a participar das sessões espíritas para abrir seu caminho.

Então, após o trabalho, Nobuko frequentava o centro espírita e, alguns meses depois, recebeu dois espíritos que se identificaram como Pai João de Angola e Tio Kôkichi (espírito morto de seu tio, irmão de seu pai) abrindo, dessa forma, seu caminho. Nobuko continuou as atividades no centro espírita como uma médium desenvolvida, mas “o Pai João passou a não gostar de trabalhar mais nesse centro” e ela decidiu se desligar de lá iniciando atividades assistenciais sem reconhecimento oficial. Desde então, a grande maioria dos pacientes (clientes) que procurava sua ajuda passou a ser composta por imigrantes okinawanos e seus descendentes. Como essa mudança de público, Nobuko, que antes recebia basicamente apenas o espírito de Pai João (para atender os clientes brasileiros não nikkeis), teve que desenvolver um sistema de divisão de trabalho entre os espíritos Pai João e Tio Kôkichi conforme o paciente (cliente) e o conteúdo da consulta.

Além disso, logo após dar a luz à sua filha mais velha, Nobuko perdeu a visão e, mesmo recebendo tratamento da medicina moderna, não se recuperou. Foi então que, seguindo o conselho de familiares, foi à “igreja do Padre Donizetti que, na época, era conhecido como um padre milagreiro”. Após ter sido benzida pelo padre, Nobuko recuperou a visão imediatamente, ou seja, ela já havia passado por esse tipo de experiência mística.

Muitas pessoas buscavam sua ajuda, mas Nobuko passou a ficar temerosa em atendê-las, já que ela “havia iniciado as atividades assistenciais sem o reconhecimento oficial de uma entidade religiosa”. Assim, Nobuko foi consultar a Federação Espírita do Estado de São Paulo. Lá ela recebeu orientações do senhor Da Silva, que sugeriu a ela a formação de encontros de família, elemento central da Federação Espírita. Então, ao mesmo tempo em que participava dos cultos, ela passou a receber orientações para atender esses encontros de família. Porém, as atividades assistenciais, que eram o carro-chefe da Federação Espírita, não eram

exatamente aquilo que Nobuko estava buscando. Por essa razão, ela decide sair da Federação para criar seus próprios seguidores e formar seu centro, denominado Centro Espírita Amor a Jesus. Paralelamente, Nobuko criou, em sua própria casa, o ambiente de *yutan'ya* (casa especializada para consulta) oferecendo atividades de *hanji/akashi* (consulta) para os okinawanos e seus descendentes. Dessa forma, Nobuko deu início à prática “dupla” de atividades assistenciais. No centro espírita, Pai João e Caboclos (espíritos de índios mortos) eram os principais espíritos recebidos, nas atividades em sua casa, Nobuko incorporava o espírito de Tio Kôkichi e realizava a atividade para salvação.

História de vida de Maria Hiroko

Maria Hiroko é *nissei* e nasceu em 1946 na cidade de Santa Maria, interior de Estado de São Paulo. Seus pais eram da aldeia de Oroku, em Okinawa, e ela é a terceira filha do casal. Desde sua infância Hiroko passou por experiências místicas, como ver e conversar com divindades ou ver bolas de fogo. Aos catorze anos, foi batizada por um brasileiro na igreja católica, fez o crisma e se tornou uma católica fervorosa. Por meio dos contatos que tinham com okinawanos vindos da mesma cidade, aos dezesseis anos Hiroko e sua família se deslocaram para o bairro de Santa Maria, na cidade de São Paulo, trabalhando na área de costura (de 1961 a 1968). Para se tornar uma “excelente cidadã japonesa”, em 1961, ano em que se mudou para São Paulo, Hiroko entrou na Seicho-no-iê e deu início às atividades na Associação Pomba Branca. Ao mesmo tempo, começou a participar das atividades da Associação de Jovens formada por descendentes de okinawanos no bairro de Santa Maria como vice-diretora e secretária. Durante as atividades nessa associação, Hiroko conheceu seu marido, Mario, também descendente de okinawano nissei, tendo se casado com ele em 1970. Hiroko passou a morar junto com seus cunhados e cunhadas e, como a família de seu marido administrava um supermercado, ela começou a ajudar no trabalho.

Porém, morando junto com a família do marido, Hiroko passou a sofrer grande estresse por conta dos infortúnios que começaram a ocorrer em cadeia, especialmente a complicação no relacionamento com sua cunhada (esposa do irmão mais velho, o adoecimento de seu marido e

seus filhos, o suicídio de sua cunhada, aborto e doenças de vista). Para tentar minimizar esses estresses, Hiroko passou a frequentar constantemente a Seicho-no-iê (1971).

Então, em 1974, durante uma cerimônia na Seicho-no-Ie em Ibiúna, Hiroko ouve a voz de *Amaterasu Omi Kami* (deusa fundadora de clã imperial no Japão, mas Hiroko me explicou que se trata de deusa da seita Seicho-no-Ie), divindade da Seicho-no-iê. Tal divindade orientou Hiroko para que ela praticasse seriamente os rituais que diziam respeito aos antepassados e às crianças vítimas de aborto. Em 1978, seu marido abriu uma pequena loja de peças de automóveis e eles saíram da casa da família em que estavam morando. Com essa oportunidade, Hiroko deu início à prática dos rituais em memórias às crianças mortas em decorrência de abortos, como havia sido indicado por *Amaterasu Omi Kami*, e ela os praticava conforme os ensinamentos da Seicho-no-iê. Porém, ao iniciar essas atividades, Hiroko passou a sofrer perturbações emocionais e físicas sem causa exata e dizia que era vista como uma “louca”, não conseguindo nem ajudar os negócios da família nem realizar as atividades domésticas.

Hiroko buscou ajuda procurando médicos, mas eles não souberam identificar a causa e ela não pôde receber um tratamento. Seu marido e sua mãe começaram a desconfiar, então, se esse estado de Hiroko não seria o *kamidaari* (manifestação de alguma mensagem divina através de doença) e eles a levaram para uma consulta (*hanji*) com uma *munushiri* (outra denominação para *yuta*, xamã okinawana) que atuava no bairro de Santa Maria. Na consulta, a *munushiri* esclareceu o estado de Hiroko por meio do idioma do xamanismo okinawano dizendo que isso era um aviso (*shirashi*) dos espíritos de antepassados, pois o ritual em memória às crianças abortadas estava sendo praticado de forma errada por ela⁶. Então, Hiroko e seu marido começaram a praticar os mesmos rituais conforme os moldes okinawanos e, inacreditavelmente, ela se recuperou do estado de perturbação em que estava.

6. Na Seicho-no-Ie esse ritual é praticado pelo culto aos antepassados tanto da linha materna como da paterna. Porém, a *munushiri* interpretou isso como um erro, já que na sociedade folclórica okinawana “antepassado” quer dizer “antepassado da linha paterna” e não ambos.

Entretanto, Hiroko caiu novamente no estado de desarmonia física e emocional, tendo uma piora quando não permitiu que seu segundo filho fosse adotado pela família do irmão mais velho de seu marido⁷ e também pelo fato de os negócios da família não estarem indo bem, o que lhe causou um estresse extremo. Hiroko chorava e tomava atitudes estranhas constantemente.

Seu marido e sua mãe decidiram levá-la para mais uma consulta com a *munushiri*. Segundo ela, os deuses estavam ordenando Hiroko para que ela se tornasse uma *yuta*, uma vez que ela havia nascido com uma espiritualidade muito forte e, caso não cumprisse seu destino, o mal-estar físico e emocional não passaria. Diante disso, Hiroko decide se tornar uma *yuta*. Para tanto, é necessário passar por diversos treinamentos. Hiroko fez daquela *munushiri* sua *yuta* mestre (*oya-yuta*) e deu início ao processo de transformação. Porém, constatou-se que o treinamento apenas no Brasil não seria o suficiente e Hiroko foi orientada a ir para Okinawa realizar *oshijitadashi* e *takiukushi* (os quais serão mencionados posteriormente). Assim, Hiroko foi para Okinawa quatro vezes para poder se tornar uma *yuta*.

Em Okinawa, juntamente com as *yutas* okinawanas, Hiroko rezou nos lugares sagrados ligados a seus antepassados e, através da relação íntima com sua *yuta* mestre, compreendeu a mensagem enviada por eles, de que estavam angustiados pela falta de culto a eles (*uganbusuku*) e por algum erro na forma com que os rituais estavam sendo realizando (*machiguae*). Hiroko praticou, então, rituais mágicos para livrá-los dessa angústia.

Em sua terceira ida a Okinawa, Hiroko sonhou com um dos sete deuses do Japão, que lhe disse para pegar um caderno, um lápis e anotar: ela deveria começar a ajudar as pessoas. Segundo Hiroko, ela vê essa revelação como uma autorização para dar início às atividades de salvação mágica como uma *munushiri*.

7. No sistema de adoção da sociedade folclórica okinawana há uma regra que diz que se em uma família não nascer um homem para dar continuidade à linhagem, é possível essa família adotar algum parente da linha paterna. Isso acontece especialmente quando não nasce um homem na família de primogênito, que é quem herda a casa. Nesse caso, o ideal seria a família adotar o segundo filho do irmão mais novo do marido. Porém, Hiroko sentiu grande tristeza em dar seu filho para adoção, considerando essa regra como um “erro” e não o entregou. Pode-se dizer que essa foi uma tentativa de transformar parte da lógica do xamanismo okinawano a partir de suas próprias emoções.

Em 1986, ela retornou ao Brasil e deu início às consultas e a um tipo de atividade de salvação, o *Oshôgatsu Ogami* (Reza do Ano Novo). Porém, o fato de ter se tornado uma *yuta* não livrou Hiroko das perturbações que vinha tendo. A desarmonia emocional e física seguida de alteração de consciência continuaram mesmo no Brasil. Então ela foi consultar uma *munushiri* do Brasil. Segundo esta *munushiri*, os deuses brasileiros estavam angustiados com a falta de culto e seria necessário que Hiroko recebesse o treinamento para realizar o *takiukushi*, ou seja, procurar esses deuses para salvá-los. Além disso, Hiroko continuou apresentando anormalidades devido a mensagens de deuses okinawanos.

Na quarta viagem de treinamento em Okinawa, *Amaterasu Omi Kami* apareceu em um sonho dando-lhe 108 terços (*juzu*) pretos e brancos e revelando a Hiroko que ela deveria, junto com sua divindade protetora *Kannon* (divindade de origem budista), ajudar as pessoas.

Após essa viagem, Hiroko retornou ao Brasil e deu continuidade às atividades de salvação dos deuses brasileiros. Certo dia, Nossa Senhora da Aparecida surgiu em seu sonho dizendo que ela seria a divindade protetora de Hiroko no Brasil e que elas trabalhariam juntas para ajudar as pessoas aqui (Brasil). Dessa forma, Hiroko realmente deu início às atividades assistenciais, tendo como divindades protetoras *Kannon* e Nossa Senhora da Aparecida.

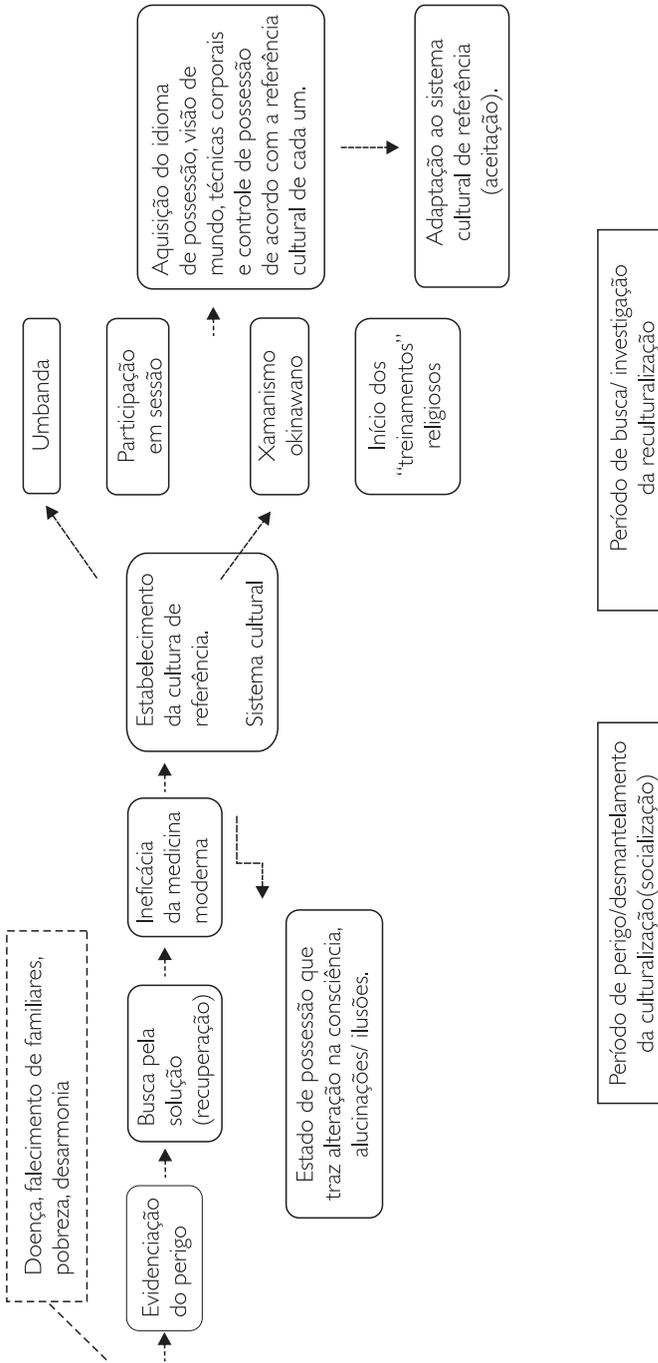
Visão Panorâmica do Processo de Reculturalização

No esquema a seguir está representado o processo de reculturalização sofrido pelas duas xamãs, a partir do ponto de vista sociopsicológico.

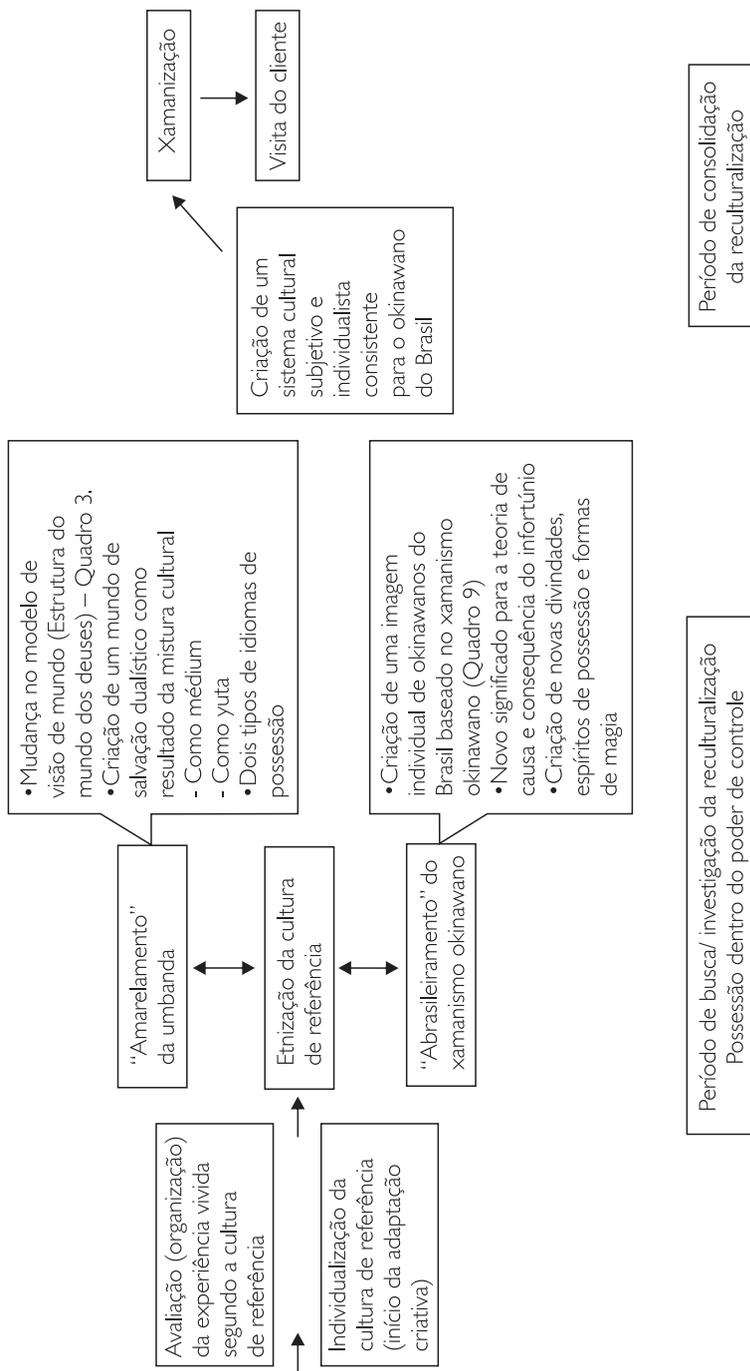
Observando o esquema, é possível dividir esse processo em três grandes fases: 1) período de perigo/desmantelamento da culturalização (socialização); 2) período de busca/investigação da reculturalização (res-socialização); 3) período de estabelecimento da reculturalização.

No primeiro período, elas experienciam conflito familiar, morte ou doença de membros da família, pobreza, desarmonia física e psicológica, ficando em um estado de extremo estresse. Isso acaba causando alucinações, paranoia e mudança de consciência e elas se deparam com uma situação perigosa, em que fica difícil até mesmo levar uma vida normal. Parentes e familiares começaram a buscar algum meio para solucionar esse perigo e,

Quadro 2-1. Visão panorâmica do processo de reculturalização



Quadro 2-2. Visão panorâmica do processo de reculturalização



percebendo a ineficácia do tratamento oferecido pela medicina moderna, acabaram chegando ao sistema cultural de possessão como uma solução alternativa. No caso de Maria Nobuko, como ainda não havia um sistema de tratamento comunitário na comunidade étnica okinawana, a ajuda foi encontrada no sistema segmentado cultural de possessão da umbanda. Já no caso de Maria Hiroko, a solução foi encontrada no sistema cultural segmentado de possessão do xamanismo/*yuta* okinawano estabelecido dentro da comunidade étnica okinawana no Brasil.

No segundo período, a desordem emocional e física que havia se deparado com a ineficácia da medicina moderna ganha significado através do idioma de possessão de cada sistema cultural de referência e até mesmo as experiências que tiveram em suas vidas passam a ser articuladas de forma a serem unificadas pelo idioma de possessão. Maria Nobuko, que havia sido articulada por meio do idioma do xamanismo/*yuta* okinawano como sendo aquela pessoa que nasceu com forte mediunidade (*saadakaumari*) recebeu uma nova articulação, agora com base no idioma de possessão espírita da umbanda, que interpretou sua situação como uma manifestação mediúnica, anunciando que ela estava no período de florescimento de sua espiritualidade e que, assim, deveria abrir seu caminho. Já Maria Hiroko foi articulada como uma pessoa com forte mediunidade, recebendo a manifestação de mensagens divinas em forma de doença, que afetou seu próprio corpo, bem como o chamado de divindades para que se tornasse uma *yuta*, sendo conduzida para o mundo da cultura xamanística/*yuta* okinawana.

Nobuko, por meio das sessões (mediúnicas), e Hiroko, pelo contato íntimo com *yutas* preexistentes, foram aprendendo e internalizando o idioma de cada sistema cultural de possessão, seu código cultural, sua visão do mundo, as técnicas corporais, as oferendas e rezas empregadas nos rituais e o método de controle da possessão.

A terceira e última fase é onde ocorre a reculturalização final. Cada uma aprende a controlar a alteração de consciência que culmina no estado de perturbação emocional e física por meio da “teoria” oferecida pelos sistemas culturais de possessão. Assim, ressystematizam seu ambiente de vida e seu mundo, se recuperam do estado da “loucura sagrada” e dão início às suas atividades como xamãs okinawanas.

Após ter participado do centro espírita de umbanda, Nobuko se tornou uma médium desenvolvida, recebendo o espírito do Pai João de Angola e de seu tio por parte de pai, incorporando posteriormente diversos espíritos de possessão. Do ponto de vista da teoria xamanística, é possível dizer que esse tenha sido um processo de reestruturação, reorganização do mundo/ambiente de vida através de interpretação de seu próprio estado de anormalidade como sendo uma possessão espírita e identificando isso como um espírito de possessão pertencente a uma categoria étnica.

Hiroko deu significado a seu mal-estar emocional e físico por meio da lógica do xamanismo okinawano, que considerou esse estado como um “aviso” dos espíritos de antepassados da linhagem paterna e de divindades existentes em diversos lugares. Assim, Hiroko conseguiu reorganizar seu ambiente de vida.

Esse processo, por sua vez, não é de aceitação passiva, pelo contrário. É um processo criativo e ativo de aceitação em que elas manipulam diferentemente suas referências culturais reconstruindo, de forma integrada, sua própria natureza. Esse processo criativo de reculturalização, no caso de Nobuko, tornou-se concreto a partir do momento em que ela decidiu sair tanto do centro em que abriu o caminho como da Federação Espírita do Estado de São Paulo. Já no caso de Hiroko, esse processo ficou mais claro após retornar de sua primeira viagem para Okinawa. No Brasil, ela deu início ao *takiukushi* (reza da salvação perante a divindade que pediu salvação por forma de aviso) com a técnica do *tiriwakashî*⁸.

Nessa fase ocorre a etnização subjetiva e intencional da cultura de referência a que chamo de “amarelamento” da umbanda e “abrasileiramento” do xamanismo/*yuta* okinawano. É nessa fase que acontece a criação do modelo cultural de possessão próprio e do mundo de salvação mágica, surgindo um novo sujeito religioso, a saber, a *yuta* étnica.

8. Trata-se de uma técnica de identificação das mensagens das divindades e espíritos de antepassados por meio de um trabalho conjunto com a *yuta* mestre. Através desse trabalho ocorre a internalização do idioma do xamanismo/*yuta* okinawano.

Criação de um Modelo Cultural Individual/Subjetivo e de um Ambiente de Vida por meio da Reculturalização (Duas Direções de Etnização)

Aqui vamos analisar como Nobuko e Hiroko foram alterando seus sistemas culturais de referência e como foram construindo seus modelos culturais subjetivos e individuais durante seus respectivos processos de transformação em *yuta*.

Segundo Bourguignon (1973), a situação de alteração na consciência (ASC) que foi padronizada e sistematizada culturalmente tem a possibilidade de provocar mudanças sociológicas, as quais ela distingue como *microchange* e *macrochange*⁹.

A *microchange* não ocasiona uma mudança no sistema social em si, ela ocorre quando a solução para o problema individual não é, de forma alguma, algo estereotipado. Trata-se de uma alteração que surge como reflexo da vida particular de cada um e das experiências pessoais. Já a *macrochange* traz mudanças na estrutura social em si.

Os dois casos relatados aqui são exemplos da alteração *microchange*. No caso de Nobuko, analisarei como o espírito de possessão/o modelo estrutural de mundo das divindades da umbanda, ou seja, o modelo de visão do mundo, foi alterado por ela, uma mulher okinawana que imigrou para o Brasil com dois anos de idade. Além disso, veremos quais são as características dos espíritos de possessão de Nobuko e como é o mundo da salvação (teoria de causa/consequência do infortúnio) dessa visão do mundo que sofreu alterações. Já no caso de Hiroko, veremos como ela tentou construir a “pessoa”-Hiroko-brasileira descendente de okinawanos através da cultura xamanística okinawana/da cultura de *yuta*, assim como de que maneira a teoria do infortúnio apresentada pelo xamanismo *yuta* foi modificada.

9. E. Bourguignon, *Religion, Altered States of Consciousness and Social Change*, Columbus, Ohio University Press, 1973.

O “Amarelamento” da Umbanda

As alterações nos espíritos de possessão/modelo de visão do mundo das divindades/espíritos.

A umbanda é uma religião de possessão que ganhou força entre as décadas de 1920-1930 no Rio de Janeiro, tendo surgido a partir do sincretismo do culto de origem africana, do kardecismo e do catolicismo popular. Os principais espíritos de possessão são o Preto Velho, os espíritos de ex-escravos negros mortos e o Caboclo, espíritos de índios mortos, sendo sua doutrina central a ideologia da evolução espiritual, doutrina essa “emprestada” do kardecismo. Muitos dos pesquisadores que trabalham com o tema da umbanda a definem como uma religião folclórica nacional brasileira e isso se deve a três razões: primeiro porque ocorre a afirmação da “brasilidade” pelo fato de os deuses (divindades) africanos não realizarem possessão, ou seja, eles são apenas cultuados, enquanto os principais espíritos de possessão foram transformados em espíritos mortos de brasileiros¹⁰; segundo porque os espíritos de possessão da umbanda representam a personalidade simbólica do povo brasileiro¹¹; e, por último, porque os seguidores da umbanda não são mais apenas os descendentes de africanos, mas a camada média dos centros urbanos que estava se destacando dentro da sociedade urbano-industrial¹².

Agora vamos ver, de forma geral, como a estrutura de mundo dos deuses (divindades)/mundo dos espíritos de possessão da umbanda definida como uma religião folclórica nacional sofreu o processo de “etnização” através de Nobuko.

Resumindo o mundo dos espíritos de possessão da umbanda/a estrutura de mundo dos espíritos/deuses (divindades), eles podem pertencer

10. Essa afirmação pode ser vista em R. Ortiz, *A Morte Branca do Feiticeiro Negro*, Petrópolis, Vozes, 1978.

11. Essa afirmação pode ser vista em P. Birman, *O que é Umbanda?* São Paulo, Abril/Brasiliense, 1980 (Coleção Primeiros Passos) e J. Parke Renshaw, *Sociological Analysis of Spiritism in Brazil*, The University of Florida (dissertation).

12. Segundo Ortiz (1978, pp. 28-45), a aceitação da umbanda pela camada média da população que estava se destacando dentro da sociedade industrial em seu período inicial de formação estava integrada intimamente à ideologia que destacava a camada média da população da estrutura social tradicional dual (minoria elite/maioria povo) para tentar mudar para uma nova estrutura social que possibilitasse a ascensão por meio do esforço individual.

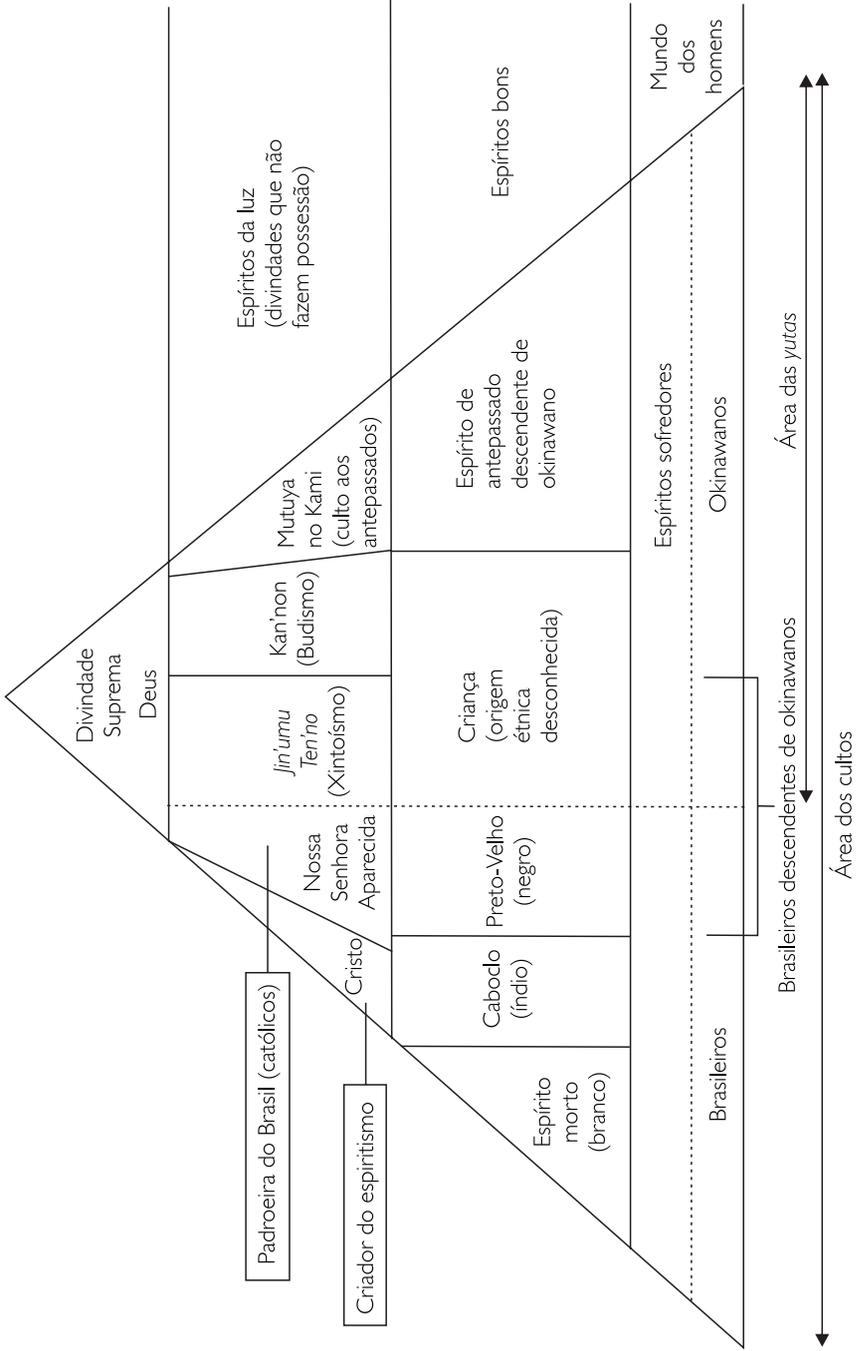
a uma das seguintes categorias: Orixá, Caboclo, Preto-Velho, Criança ou Exu. Tais categorias são integradas por uma instituição nivelada em forma de uma pirâmide na qual, no topo, está a divindade máxima (Deus = Divindade Suprema). Essa instituição em níveis foi construída com base nos sete níveis do exército, como a linha, a região e a falange, sendo que para cada nível é designado um líder. Esse líder é o Orixá e, assim como o deus superior, ele não faz possessão. O Orixá envia para o mundo dos homens o Preto-Velho e o Caboclo como seus substitutos para fazer a possessão. Essa estrutura do mundo dos deuses é modificada por meio da etnicidade e há algumas condições básicas que possibilitam essa alteração. Em primeiro lugar, o fato de que, na umbanda, a categoria dos espíritos de possessão é configurada racialmente. Em segundo, existe a categoria dos espíritos de possessão, mas eles não recebem nomes designatórios. Em terceiro, há um caráter sincrético extremamente forte.

No caso de Nobuko, foi possível observar as seguintes mudanças.

1. Mantendo a estrutura de nível de quatro fases: divindade máxima da Umbanda (Deus = Divindade Suprema)/Espíritos que não fazem possessão/Espíritos de possessão/seres humanos, Nobuko chama de mundo dos *kami* (espíritos de luz) o mundo dos espíritos que não fazem possessão. Segundo ela, esses *kami* representam a religião católica, o espiritismo, o xintoísmo, o budismo, o culto aos antepassados de Okinawa. Eles não descem para o mundo dos humanos, mas enviam substitutos em seu lugar.

2. Abaixo do mundo dos *kami* (espíritos de luz), Nobuko coloca o mundo dos espíritos de possessão ao qual pertencem os Espíritos Bons (espíritos que já alcançaram a evolução). Aqui ela se utiliza especialmente das categorias raciais para integrar esse mundo ao mundo dos *Kami*, em que se empregam categorias religiosas. Nesse mundo dos espíritos de possessão Nobuko cria cinco categorias para os “substitutos das divindades superiores”: o espírito de brasileiro branco morto (espíritos de médico mortos, enfermeira ou espírita mortas), brasileiro negro (espíritos de ex-escravos mortos, a exemplo do Preto-Velho), o espírito de índios brasileiros mortos (Caboclo), os espíritos de crianças mortas “filhas de brasileiros” (elas não estão configuradas conforme a etnia) e os espíritos de “amarelos” mortos, especialmente okinawanos. Os espíritos

Quadro 3. Modelo do mundo das divindades e espíritos de possessão de Nobuko



que pertencem à categoria de Exu são considerados “espíritos pouco evoluídos” pela visão kardecista e, então, ela os descartou da sessão, pois, se eles descerem, poderiam causar influências espíritas negativas.

3. Tomando como base a estrutura quadrifásica da divindade máxima (Deus) no topo, seguida pelo mundo do *kami* (espírito de luz), mundo dos espíritos de possessão (espíritos bons) e o mundo dos seres humanos (mundo da incorporação de espíritos), Nobuko estabelece uma linha de correspondência entre deuses (divindades) específicos e aqueles espíritos que fazem a possessão (por exemplo, Jesus Cristo, uma divindade espírita e seu substituto, um espírito de brasileiro branco morto, como Da Silva; Nossa Senhora da Aparecida, divindade católica, e seus substitutos; Preto-Velho, Caboclo, Padre Donizetti etc., *Jinmu Tem'nô*, divindade xintoísta, *Kan'non*, divindade budista, *Muto-ya no Kami*, divindade de culto aos antepassados de Okinawa).

4. Criação de uma estrutura de divisão de trabalho entre os espíritos de possessão durante os cultos (sessão mediúnica/sessão de desenvolvimento mediúnico, *Kami no Ko no Gakkô*) (ver Quadro 4).

Como é então esse mundo dos espíritos de possessão da umbanda que passaram por essas alterações?¹³ Em primeiro lugar, tomando como base a interpretação de Birman (1980)¹⁴, penso que esse mundo seja a expressão da visão de mundo de Nobuko (e também dos médiuns e seguidores que participam de seu centro, o Centro Espírita Amor a Jesus, principalmente imigrantes okinawanos e seus descendentes) necessária para descrever um Brasil em que eles próprios estão incluídos. Aqui não se vê mais a ideia de “um povo brasileiro criado através da mestiçagem”, pelo contrário. O que se vê é a ideia de que cada um mantém sua posição específica para, assim, ser integrado à nação brasileira. Porém, como Nobuko é capaz de incorporar os espíritos de diversas etnias, talvez seja possível entender isso como uma manifestação simbólica da mestiçagem.

13. Sobre a estrutura e o significado do universo espírita de Nobuko e as características de todos os espíritos que descem em Nobuko consultar: K. Mori, “The Structure and Significance of the Spiritual Universe of the Okinawan Cult Center”, *Revista de Estudos Orientais da USP*, n. 6, DLO/FFLCH-USP, São Paulo, 2008, pp. 175-203.

14. P. Birman, *op. cit.*

Em segundo lugar, essa imagem de mundo pode ser interpretada como uma descrição religiosa característica de pessoas como Nobuko e os okinawanos. Ambos são descritos como sujeitos que têm como “religião” o budismo, o xintoísmo e o culto aos antepassados.

Quadro 4. Papéis dos espíritos de possessão durante a sessão e seu relacionamento com a diversidade superior (espírito de luz)

| PAPÉIS | DESCRIÇÃO | ESPÍRITO/ORIGEM | NÍVEIS DE DIVINDADE |
|---|---|--|--|
| Consulta (durante a sessão) | Escuta os pedidos e sugere uma solução através da experiência de vida. | Preto-Velho (Umbanda) | Nossa Senhora de Aparecida |
| Consulta (durante a sessão) | Escuta o que o consultante diz e elimina as causas através de mágica. Indica ervas como medidas preventivas. | Caboclo (Umbanda) | Nossa Senhora de Aparecida |
| Hanji/Akashi (fora da sessão) | Escuta o que o consultante diz, busca a causa e indica uma solução. | Espírito de Kokichi (Xamanismo okinawano) | Kami de <i>Mutouya</i> (Família de Tronco) de Okinawa |
| Mensagem moral na sessão | Uma mensagem moral é dada quando o espírito desce. Reza-se à respectiva divindade superior por proteção espiritual. | Espírito de possessão de origem Okinawana (Xamanismo okinawano), Preto-Velho (Umbanda), espírito branco (Kardecismo) | Nossa Senhora de Aparecida, Kami de <i>Mutouya</i> (Família de Tronco) de Okinawa |
| Prece final | No fim da sessão, reza-se por proteção espiritual. | Pai Donizetti (Catolicismo popular), Criança (Umbanda + Okinawa), Espírito enfermeiro (Kardecismo) | Kami de <i>Mutouya</i> (Família de Tronco) de Okinawa, Nossa Senhora Aparecida |
| Passagem da mão | Limpeza espiritual. Proteção espiritual. Influência de um espírito com nível maior de evolução. | Caboclo (Umbanda), Espíritos de ancestrais Okinawanos (Xamanismo okinawano) | Nossa Senhora de Aparecida, Kami de <i>Mutouya</i> de Okinawa |
| Pedido de ajuda espiritual para o grupo ou tratamento espiritual relacionado à mediação tradicional | O grupo de tratamento espiritual pede por sucesso na operação ou tratamento por médiuns, suas famílias, parentes e amigos. Isso é feito durante a primeira prece. | Espíritos enfermeiros femininos (Kardecismo) | Estes não são kami. O grupo de tratamento é formado por cinco médicos e enfermeiros. |

Em terceiro lugar, o que essa visão de mundo descreve é que os imigrantes okinawanos ou seus descendentes *nisseis* residentes no Brasil não são sujeitos que recebem apenas a influência espírita do Japão ou de Okinawa, mas também da religião católica e de espíritos kardecistas, o que os torna sujeitos híbridos. Tratarei dessa questão em outro item.

O duplo caráter das atividades e da teoria de causa/consequência do infortúnio

Na época em que Nobuko criou seu próprio modelo cultural de posseção, sua clientela mudou de brasileiros para okinawanos, uma vez que esses imigrantes havia passado da condição de *dekassegui* para a de residentes definitivos no Brasil e, com isso, começaram a surgir diversas preocupações em relação ao culto aos antepassados e à aquisição de imóveis (na sociedade folclórica okinawana a *yuta* atua como agente para resolver problemas nestas áreas). Além disso, uma comunidade okinawana havia se estabelecido nas áreas urbanas. Com todas essas questões como pano de fundo, Nobuko abriu seu centro de caridade ao mesmo tempo em que criou um ambiente próprio para praticar as atividades como *yuta* em sua residência. Assim, ela deu início às atividades de salvação mágica (espírita) como médium (*cult reader*) e como *yuta*. O Quadro 5 mostra resumidamente essa questão.

Considerando a área de contato dos significados da tradição cultural com a manifestação mediúnica com a zona de contato de dois sistemas culturais de posseção, o movimento religioso de Nobuko que coloca em contato esses dois sistemas (e possui uma estrutura que permite a aproximação por ambas as tradições culturais) é caracterizado pelo fato de que, conforme o sujeito, a área empregada pode variar. Nobuko atua como líder de culto¹⁵ e suas principais atividades são as sessões públicas realizadas quatro vezes por semana, além da chamada sessão de desenvolvimento mediúnico, também conhecida como “escola de filho de deus” (*kamino ko no gakkô*), praticada nas noites da primeira segunda-feira do mês antes da sessão pública. A

15. Nobuko havia sido batizada com o nome de Maria e, no centro, todos a chamavam por seu nome de batismo.

sessão pública segue o esquema abertura-prece-consulta-manifestação mediúnica-passe-prece final e, na sessão de desenvolvimento mediúnico, médiuns desenvolvidos treinam aqueles que ainda não abriram seu caminho para que possam aprender a controlar a possessão e identificar o espírito de possessão (protetor).

Quadro 5. Visão panorâmica dos dois sistemas culturais de possessão

| ÁREA | LÍDER DE CULTO | XAMÃ OKINAWANA = YUTA |
|--|---|--|
| Nome | Centro espírita Amor a Jesus | <i>Yuta</i> |
| Sistema de cultura de referência | Umbanda | Principalmente o idioma de possessão do xamanismo okinawano |
| Forma de investigação da causa do problema | Consulta | Hanji Akashi |
| Espírito protetor da consulta | Pai João de Angola | Espírito do tio Kôkichi |
| Idioma da teoria de causa e consequência do infortúnio | Teoria espiritual de causa e consequência do infortúnio | Teoria de causa e consequência do infortúnio do xamanismo okinawano (especialmente o culto aos antepassados) |
| Atividade principal | Dois tipos de sessões | Hanji Akashi e magia Solicitação de serviços <i>in memoriam</i> e participação em rituais oferecidos aos antepassados |
| Ambiente principal | Rua | Casa |
| Área do problema | Relacionada à questão de ser brasileiro | Relacionamento à questão de ser okinawano |

Nas sessões públicas Nobuko incorpora os espíritos de Pai João de Angola e Caboclo e realiza consultas solucionando os problemas trazidos. Nessa ocasião, a existência de espíritos de possessão okinawanos se limita às manifestação mediúnicas por meio da fala. O idioma de possessão nesse tipo de sessão é o da umbanda (espiritismo) e é possível identificá-lo claramente através das interpretações feitas sobre a causa dos infortúnios relatados na consulta¹⁶.

16. Pressel (1973) explica a teoria de causa/consequência do infortúnio dividindo-a em seis categorias:

- 1) devido ao não cumprimento das obrigações ou papéis religiosos, 2) devido às “coisas feitas”, causadas por magia negra, 3) devido à influência de espíritos pouco evoluídos, 4) devido ao karma, 5) para avisar sobre a época em que irá aflorar a mediunidade, 6) devido ao *evil eye* causado por

Por outro lado, a atividade como xamã okinawana (*yuta*) pode ser dividida em duas grandes partes: nas consultas (*hanji/akashi*) Nobuko incorpora o espírito de Tio Kôkichi, que dialoga com o cliente para descobrir a causa de seus problemas e dar-lhe a solução. Como resultado disso, ela realiza diversas atividades mágicas e periodicamente pratica rituais de culto aos antepassados a pedido de clientes¹⁷.

O principal espírito de possessão de Nobuko em seu trabalho como *yuta* é o de Tio Kôkichi, que carrega o idioma de possessão do xamanismo okinawano. A grande maioria dos problemas está no espírito de antepassados okinawanos, na própria alma (espírito) do indivíduo (*mabuya*), no ano de nascimento (*umari doshi*) e na construção da casa.

Quadro 6. Causas dos problemas e a lógica solução nas duas culturas de possessão

| ÁREA | CAUSA DOS PROBLEMAS | LÓGICA DA SOLUÇÃO DO PROBLEMA |
|-----------------------|---|---|
| Umbanda (Espiritismo) | Espírito vivo ou morto de terceiros Própria forma de pensamento | Corte no relacionamento, prevenção da criação do relacionamento |
| <i>Yuta</i> | Espírito de antepassados, a própria alma, ano de nascimento, localização ou estrutura da casa | |

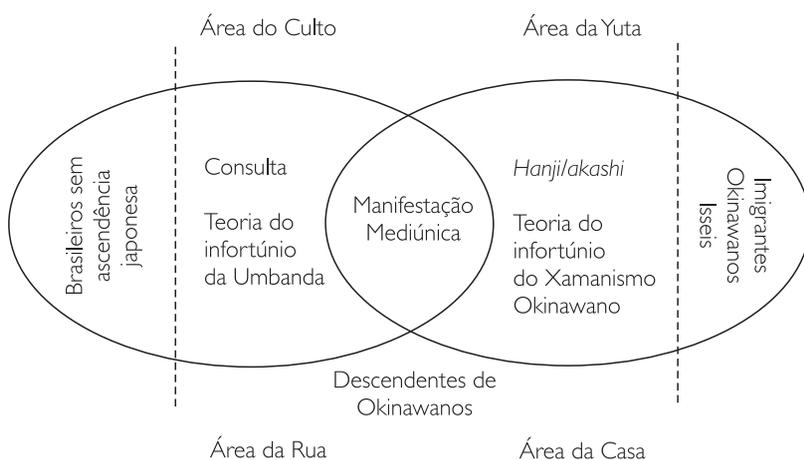
A peculiaridade da teoria de causa/infortúnio de cada uma dessas religiões de possessão é que, no caso da umbanda, há uma influência espírita negativa trazida pela existência de espíritos vivos ou mortos de terceiros. Já no xamanismo okinawano há uma influência espírita dos

sentimentos, como o ciúmes. J. Ester Pressel, “Umbanda in São Paulo: Religious Innovation in a Developing Society”, em E. Bourguignon (ed.), *Religion, Altered States of Consciousness and Social Change*, Columbus, Ohio State University Press, pp. 265-318.

17. Observando as atividades de Nobuko como *yuta*, as seguintes práticas podem ser observadas: *akemadoshi no onegai*, realizado no mês de janeiro para pedir saúde para o ano inteiro; *agradecimento no ugan*, mês de dezembro, agradecendo pela saúde recebida ao longo do ano; cerimônias dedicadas aos mortos realizadas ocasionalmente (desde a missa de 49 dias [*mabuyawakashi*] até o ciclo de 33 anos de morte); *oharai* ou *yashichiugan* para purificar a casa; *mabuyagumi* para trazer de volta o espírito que saiu do corpo devido a algum acidente ou a um grande susto; *hoshinu ugan* para fortalecer a alma (espírito), que é realizado no “ano de nascimento” (*umari doshi*) a cada treze anos; *yashichimi* para descobrir as causas dos problemas que envolvem a casa.

antepassados ou mesmo do próprio espírito do indivíduo. O que elas têm em comum é a manifestação mediúnica por meio da influência de espíritos/divindades e essa influência (a perturbação emocional e física) é o ponto de interseção dessas duas tradições religiosas de possessão.

Quadro 7. Área de atuação de Nobuko na religião de possessão: a intersecção da Umbanda com o Xamanismo



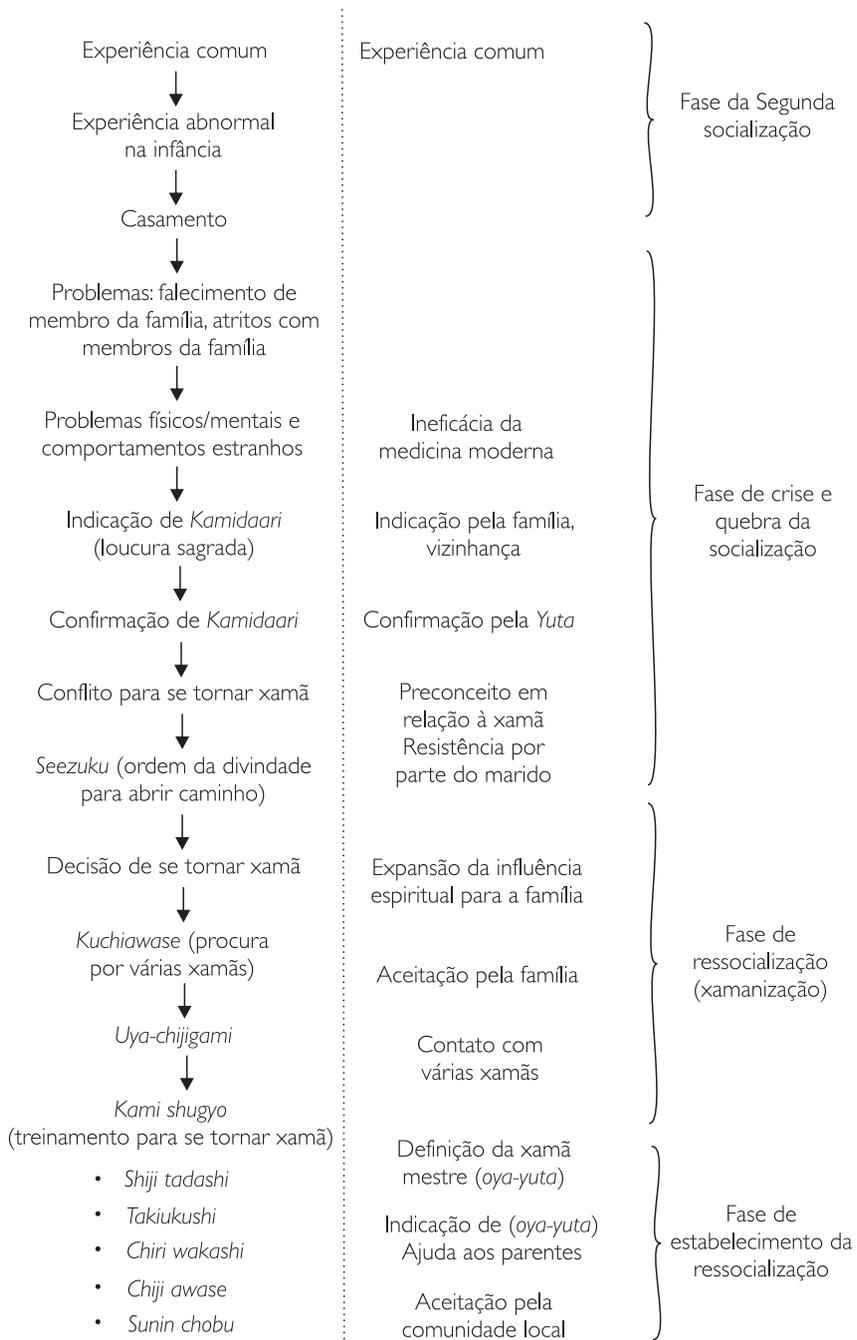
Em outras palavras, é possível dizer que essas teorias do infortúnio ocorrem, conforme apresenta Roberto DaMatta¹⁸, na área da rua, no caso da umbanda, e na área da casa, no caso do xamanismo okinawano. Na primeira área a causa do infortúnio é o fato de ser brasileiro ou estar morando no Brasil e, na segunda, o fato de ser okinawano (ou descendente de okinawanos).

O “Abrasileiramento” da Cultura Xamanística Okinawana

A segunda informante, Hiroko, deu início a seu processo de reculturação tomando como sistema cultural de referência o xamanismo okinawano. O Quadro 8 é o modelo sociopsicológico desse processo

18. Roberto DaMatta, *Carnavais, Malandros e Heróis: Um Dilema Brasileiro*, Rio de Janeiro, Zahar, 1986.

Quadro 8. Modelo do processo de xamanização de Yuta



de transformação em xamã (*yuta*), desenvolvido por Hideshi Ôhashi (1998)¹⁹.

Construção de “pessoa hifunizada” como brasileiro descendente de okinawano

No processo para se tornar *yuta* (e especialmente após já ter se tornado), o agente que exerce forte influência no processo de reculturalização é a *yuta* mestre (ou *yutas* preexistentes).

Hiroko deu início a essa transformação juntamente com os xamãs/*yutas* preexistentes no Brasil. Posteriormente, por meio das viagens entre o Brasil e Okinawa, ela realizou o *shijitadashi*, *takiukushi*, *chiriwakashi* e *chijiawase*, recebendo mútua influência das *yutas* de Okinawa e da comunidade brasileira okinawana. Para melhor compreender esse processo, apresentarei agora uma visão panorâmica das duas práticas centrais para o processo de transformação em xamã: o *shijitadashi* e o *takiukushi*.

Tanto o *shijitadashi* como o *takiukushi* são técnicas de controle da experiência paranormal interna considerada como influência de espíritos antepassados ou divindades (chamado de *shirashi*). No caso do *shijitadashi*, isso ocorre através da projeção desse estado paranormal na genealogia patrilinear e, no caso do *takiukushi*, em lugares, construções ou “coisas”. Essas técnicas nada mais são do que uma forma de simbolização e articulação para ressystematizar o próprio “eu” e o ambiente de vida.

O aprendizado dessas técnicas ocorre por meio de uma relação muito próxima com a *yuta* mestre. A aprendiz conta à *yuta* mestre sua experiência paranormal e ela explica o significado disso utilizando o idioma de possessão do xamanismo okinawano. Esse é o processo no qual elas aprendem a técnica de controle de possessão e internalizam o idioma, a visão de mundo e a teoria de causa/consequência do infortúnio presentes no xamanismo okinawano.

Se explicarmos o *shijitadashi* e o *takiukushi* conforme o idioma de possessão okinawana, ficaria como segue.

19. H. Ohashi, *Okinawa Shamanizumu no Shakai Shinri Gaku teki Kenkyû* (Estudos Sociopsicológicos sobre o Xamanismo Okinawano), Kôbun-dô, Tokyo, 1998.

O *shijitadashi* é um aviso de pedido de salvação (*shirashi*) dos antepassados paternos que estão sofrendo devido à falta de oração (*uganbusuku*) ou algum erro na forma dessa oração. Esse erro deve ser corrigido da geração mais nova para as gerações mais velhas e, como resultado final, chega-se até os deuses criadores de Okinawa. Já o *takiukushi* é realizado quando a divindade com a qual se tem uma relação ou antepassados próximos estão sofrendo pela falta de culto nos locais em que costumavam viver. Escolhe-se, então, um lugar específico e rezam para o antepassado e para tal divindade.

O Quadro 9 representa o modelo de mundo e a imagem de pessoa, ambos subjetivos, criado por Hiroko através da prática do *shijitadashi* e do *takiukushi* entre 1983 e 1992, quando realizou quatro visitas a Okinawa.

Para Hiroko, o *shijitadashi* é uma atividade a ser realizada apenas em conjunto com a *yuta* mestre (*oya-yuta*) de Okinawa, no qual se retrocede à linearidade do mais próximo para o mais distante, chegando, ao final, até os criadores de Okinawa (deuses irmãos casais). Finalizando esse processo de retrospectiva da linearidade, *Amaterasu Omi Kami*, “a divindade protetora de Okinawa”, acreditada assim por Hiroko, entrega-lhe terços e livretos, ordenando a salvação da pessoa.

Em contrapartida, o *takiukushi* é realizado apenas no Brasil. Segundo Hiroko, isso é resultado da revelação de que “os deuses brasileiros os abandonaram e que, por conta disso, estão sofrendo e pedem salvação porque não estão sendo cultuados”. Diferentemente do *shijitadashi*, no *takiukushi* é possível ver que a experiência paranormal é projetada em lugares e ambientes, ocorrendo, assim, sua simbolização e articulação.

Tanto o *shijitadashi* como o *takiukushi* são atividades de reconstrução de um sujeito híbrido que recebe influência de um cosmos okinawano baseado na patrilinearidade e na existência espiritual de entidades brasileiras. No caso de Hiroko, os locais e ambientes do *takiukushi* no Brasil eram lugares em que ela havia morado, que representavam simbolicamente sua peregrinação religiosa. Ou seja, o mundo que aparece aqui é um mundo subjetivo e individual da “Hiroko como pessoa hifunizada”.

Nova interpretação do xamanismo okinawano com base na teoria de causa/consequência do infortúnio

A visão da teoria de causa/consequência do infortúnio de Hiroko é diferente da visão de Nobuko. A visão de Hiroko baseia-se na teoria apresentada pelo sistema cultural do xamanismo okinawano e ela distingue o infortúnio em dois tipos: um seria causado devido à sua brasilidade, ao fato de ser brasileira e por morar no Brasil e o outro tipo seria causado pelo fato de ser descendente de okinawanos.

Quadro 10. Quadro-modelo do mundo de salvação mágica de Hiroko



Como pode ser visto no Quadro 11, o primeiro tipo é a desgraça causada por espíritos de brasileiros mortos/vivos e o segundo tipo é a desgraça causada pelo distanciamento em relação às regras okinawanas e aos espíritos de antepassados.

A solução para tais infortúnios ocorre por meio da prática de magias. Os espíritos e entidades que irão participar desses rituais e as oferendas e a língua empregada são claramente diferenciados. Na desgraça do tipo brasileiro, em especial, houve a criação de novas formas de magia, como aquela para tirar a macumba e tirar o índio, bem como a criação

de uma nova entidade, a divindade do Cruzeiro (*Jujika no Kami*). Aqui, Hiroko incorpora Nossa Senhora da Aparecida para realizar as magias e rituais. Nesse caso, a lógica da solução do problema é o corte total do relacionamento com a entidade que está causando as perturbações.

Quadro II. Os infortúnios brasileiros apresentados por Hiroko

| ÁREA REFERENTE À CASA | ÁREA REFERENTE AO ESPÍRITO DE TERCEIROS |
|---|--|
| Moradores anteriores: influência negativa de espíritos de índios e brasileiros que não receberam salvação | Macumba |
| Tipo de magia denominada Untike | Macumba realizada por espíritos vivos de terceiros devido à inveja |
| A criação do deus do Cruzeiro (deus do cemitério) para se deslocar para o local em que originariamente deveria ser cultuado | Tipo de magia para tirar a macumba |
| Essas magias são realizadas em português e eles empregam o Pai Nosso, velas, rosas e vinhos | |

Por outro lado, as desgraças trazidas pelo fato de ser okinawano são causadas por espíritos de antepassados mortos okinawanos, pela violação, tanto das influências das divindades como das regras okinawanas, pela prática errada do culto aos antepassados e pelo ano de nascimento, segundo a conceitualização de Hiroko. E, assim como ocorre com Nobuko, a lógica da solução para os infortúnios não está no corte total da relação com os espíritos, e sim na manutenção desse relacionamento através da correção daquilo que está sendo feito de forma errada. Nesse caso, as oferendas (incensos, saquê e arroz), a língua e as orações (em língua okinawana) são completamente diferentes daquelas utilizadas para a desgraça brasileira e a divindade que atua juntamente com seu espírito protetor (espírito de antepassado) nas magias e rituais é *Kannon*.

No caso de Hiroko, ela emprega dentro de seu movimento religioso os elementos do catolicismo e da Seicho-no-iê que foi apreendendo durante sua formação religiosa. Por exemplo, a novenas que Hiroko realiza após o ritual do *Oshogatsu ogami* (Reza do Ano Novo) que tem a duração de uma semana, começando no dia primeiro de agosto, é uma apropriação alterada de um ritual católico. Os rituais em memória às crianças vítimas de aborto, que têm íntima relação com as experiências

vividas por Hiroko, não existem no xamanismo okinawano e igualmente é uma apropriação alterada da crença da Seicho-no-iê. Nesse sentido, essas atividades religiosas são um modelo cultural subjetivo e individual que refletem a “Hiroko como pessoa hifunizada”.

Consideração Final

É importante lembrar, então, que o sujeito que passa por esse processo de reculturalização é uma pessoa construída por uma personalidade, por intenções e emoções e esse sujeito, baseando-se em uma cultura de referência específica, opera esses elementos reorganizando criativamente seu espaço de vida e um novo modelo cultural. Este nada mais é do que o processo individual criativo de construção de novas identidades. Que tipo de cultura cada um vai escolher como sendo sua referência e como irá participar dessa cultura, sem dúvida, é fortemente influenciado pelos diversos fatores históricos de sua época.

Referências Bibliográficas

- BIRMAN, P. *O que é Umbanda?* São Paulo, Abril/Brasiliense, 1980. (Coleção Primeiros Passos)
- CAMARGO, C. P. *Kardecismo e Umbanda*. São Paulo, Pioneira, 1961.
- CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de C. *O Mundo Invisível – Cosmologia, Sistema Ritual e Noção de Pessoa no Espiritismo*. Rio de Janeiro, Zahar, 1983.
- DAMATTA, R. *Carnavais, Malandros e Heróis: Um Dilema Brasileiro*. Rio de Janeiro, Zahar, 1986.
- MORI, K. “Culto aos Antepassados, Yuta e Comunidade. A Prática do Culto aos Antepassados pelos Descendentes de Okinawanos no Brasil”. *Estudos Japoneses*, n. 29, Centro de Estudos Japoneses da Universidade de São Paulo, São Paulo, pp. 81-97.
- _____. “Identity Transformations among the Okinawans and their Descendants in Brazil”. In: LESSER, J. (org.). *Searching for Home Abroad; Japanese-Brazilians and the Transnationalism*. Duke University Press, 2001, pp. 47-65.

- _____. “The Structure and Significance of the Spiritual Universe of the Okinawan Cult Center”. *Revista de Estudos Orientais da USP*, n. 6, DLO/FFLCH-USP, São Paulo, 2008, pp. 175-203.
- _____. “The Process of *Yellowing* of Traditional Brazilian Religions of Possession. The Religious World of an Okinawan Woman”. In: MAEYAMA, T. (org.). *Latin American Studies, Special Issue*, n. 16, Tokyo, pp. 177-201.
- OHASHI, H. *Okinawa Shamanizumu no Shakai Shinri Gaku teki Kenkyû* (Estudos Sociopsicológico sobre o Xamanismo Okinawano). Kôbun-dô, Tokyo, 1998.
- ORTIZ, Renato. *A Morte Branca do Feiticeiro Negro*. Petrópolis, Vozes, 1978.
- PRESSEL, J. Ester. “Umbanda in São Paulo: Religious Innovation in a Developing Society”. In: BOURGUIGNON E. (ed.). *Religion, Altered States of Consciousness and Social Change*. Columbus, Ohio State Univ. Press, pp. 265-318, 1973.
- RENSHAW, J. Parke. *Sociological Analysis of Spiritism in Brazil* (dissertation). The University of Florida, 1980.

A Produção da Alteridade na Metrópole: Desigualdade, Segregação e Diferença em São Paulo

Maura Pardini Bicudo Vêras

A cidade é um lugar onde as pessoas ficam sozinhas juntas.

AUTOR DESCONHECIDO.

[as pessoas] ...sorriem cada vez mais, mas nunca
para os outros e sempre para si próprias.

BAUDRILLARD, *America*.

[...] a pessoa de quem vou falar é tão tola que às vezes sorri para os outros.
Na rua Ninguém lhe responde ao sorriso porque nem ao menos a olham.

CLARICE LISPECTOR, *A Hora da Estrela*.

Introdução

É inegável que o mundo todo passa por vertiginosa urbanização. As estatísticas atuais apontam que cerca de 80% da população do Brasil vive em cidades e essa proporção alcança quase 50% para o planeta. Regulada basicamente pelos mecanismos do mercado, a ocupação do solo urbano leva à tendência de que, na intensa urbanização, exista extensa periferização na maioria das cidades que crescem por meio da ampliação de seus

limites, abrigando pessoas empobrecidas, (i)migrantes recém-chegados, em um cinturão de precariedade. Ademais, zonas centrais dos núcleos urbanos acabam por ser remodeladas na voragem de uma elitização dos espaços, novamente expulsando moradores mais pobres. Este é um dos lados do quadro de desigualdades sociais e de custos urbanos.

Aspectos não menos importantes, provocados pela aglomeração humana e pela desigualdade em torno do ambiente construído são os processos sociais de enfrentamento do “outro”, discriminação, banimento, preconceito, da convivência entre os “iguais e os diferentes”.

O objetivo do presente texto é resgatar a produção do “outro” em diversas situações de vivência na cidade de São Paulo, onde se visualizam, a par de inúmeras potencialidades, dinamismo econômico e cultural, acentuadas dificuldades de acesso, desigualdade, discriminação e segregação. Além dos dramas sociais e pessoais envolvidos na figura do (i)migrante/“estrangeiro”, é preciso desvendar as atitudes dirigidas à pobreza, também vista como “outro” e suas repercussões espaciais. A cidade concentra, pois, questões emblemáticas no estudo das cartografias sociais, em uma topografia da alteridade e da interculturalidade, do reconhecimento da diferença e da cidadania territorial, pois esta deve ser vista como o direito ao lugar de escolha e não como destino inevitável.

Ao longo de nossa trajetória como pesquisadora da questão urbana¹, buscamos alcançar trilhas que desvendassem os diversos processos de constituição do “outro” na cidade. É o percurso que nos propomos a realizar neste trabalho.

Alteridade na Cidade Desigual

É importante dizer que as cidades de hoje trazem a marca da urbanização capitalista, em seu estágio globalizado, informacional e tecnológico, traços esses que não eliminam as velhas questões da desigualdade social na configuração urbana.

1. Referimo-nos às dissertação de mestrado (1980), teses de doutorado (1991), livre-docência (2001), titularidade (1999) e pesquisas efetuadas sobre habitações da pobreza e suas políticas, junto à municipalidade de São Paulo (1973-1995) e projetos Territorialidade, Segregação e Alteridade, com Bolsa Produtividade – CNPq desde 1993.

Uma das abordagens atuais, inclusive carregada de considerável polêmica, é a das *global cities*, segundo a qual algumas cidades do mundo desempenham funções ligadas aos fluxos econômicos mais importantes do planeta, servindo de base para o capital financeiro ou polo de indústrias de ponta, consolidando a conectividade potencializada pelos meios de comunicação tecnológicos. Concentram, pois, muitas polaridades, reunindo tanto o lado perverso e atrasado quanto o avançado dos primeiro e terceiro mundos, conflitos em torno do acesso à cidade e ao trabalho, embates étnicos, toda sorte de processos ligados à desigualdade (Sassen, 1991; Preteceille, 1994; Vêras, 1997, 2004). A expansão global avança, subordinando tudo na direção da mercantilização universal, sobretudo atingindo “as linhas *Maginot* de nossas subjetividades” (Hall, 1998, p. 20). No caso de São Paulo, a expansão global vem exercendo papéis competitivos no que se refere à gestão do capital financeiro. A cidade vê alterarem-se suas funções de polo industrial, de estruturação urbana e hierarquia social e tem figurado nas listas de especialistas como cidade mundial de país semiperiférico (Levy, 1995). Muitas características globais estão presentes na capital paulista, ao lado das singularidades nacionais e regionais e seus reflexos espaciais: na crise de moradias, (favelas, cortiços, loteamentos irregulares), *homeless*, e, de outro lado, *shopping centers* de luxo, centros de convenção, terciário sofisticado, pontos de renovação urbana, e com as marcas dessa heterogeneidade, a distribuição diferencial de chacinas, de risco à violência, a discriminação, a vulnerabilidade socioambiental (Vêras, 1995).

Há quem afirme que a globalização da economia torna cada vez mais visível o terceiomundismo dos centros urbanos, revelando uma massa de excluídos, a polarização de classes, gênero e raça, com crescente número de sem-terra, sem habitação, carentes de serviços urbanos básicos [...] (Ianni *apud* Vêras, 1995, pp. 12 e 13).

O tema da diversidade se impõe. É válido reunir fragmentos observados, reconstruindo-os, delineando uma linha interpretativa que sintetize a totalidade, que supere o olhar do cotidiano. “[...] A cidade pode ser um caleidoscópio de padrões e valores culturais, línguas e dialetos, religiões e seitas, modo de vestir e alimentar, etnias e raças, problemas

e dilemas, ideologias e utopias. Algumas sintetizam o mundo, diferentes características da sociedade global, tornando-se principalmente cosmópoles, mais que cidades nacionais” (Ianni, 1994, p. 28). Convergindo a atenção para os vastos contingentes que trabalham e vivem em São Paulo, observam-se suas marcas significativas no espaço urbano, nos estilos de vida, diferentes formas de sociabilidade e cultura.

São Paulo tornou-se uma das cidades mais cosmopolitas do mundo: ítalo-franco-lusitano-nipo-germânico-saxã. Mas não nos enganemos, não é a Europa ou a América do Norte com alguns detalhes exóticos. Tomar São Paulo por um pedaço da Europa ou uma réplica de Nova York é nada compreender [...] Por toda parte a civilização mistura-se ao primitivismo indígena e àquilo que deixaram os herdeiros dos escravos africanos, cujos atabaques ressoam desde as oito horas da noite em milhares de terreiros [...] (Laplantine, 1993, p. 25).

Essa diversidade, assim como a desigualdade no território, evocam uma discussão sobre a cidadania, pois muito há a falar na história brasileira do não reconhecimento da igualdade dos direitos à maioria, para os excluídos do campo, da floresta e da cidade. Tema de fundamental importância para a efetiva e plena participação na gestão e fruição da cidade, vale dizer, do respeito à raiz e ao território como direito à cidade.

Sendo das referências mais significativas, limitemos o conceito de território a seu sentido mais amplo e voltado a seres humanos, à ocupação de determinado espaço por determinado grupo, constituído por critério social: origem e nacionalidade (área de poder e jurisdição de um Estado), condição cultural, etnia, raça, cor, condição socioeconômica, local de moradia e outros. Estabelece-se, pois, intensa relação entre territorialidade e segregação socioespacial. Não debateremos aqui as noções de “espaço vital” ou outros argumentos racistas e que serviram de base à opressão nazista. No caso da territorialidade burguesa, ditada pelo mercado imobiliário, e como efeito também das políticas públicas e estatais que facilitam as condições para o capital, resultam áreas residenciais sujeitas à discriminação e à segregação socioeconômica, eventualmente étnicas, evidenciando que relações de poder são associadas ao consumo do espaço na compra, na locação e na fruição.

[...] Mercado e espaço, forças modeladoras da sociedade como um todo, são conjuntos de pontos que asseguram e enquadram diferenciações desigualadoras, na medida em que são, ambos, criadores de raridade (Santos, 1997, p. 60).

Mais que espaço físico, o território é espaço da memória, identitário, um “lugar” impregnado de cultura, forma de comunicação dos residentes com seu entorno, com seu grupo, permitindo a consciência da pertinência. Contemporaneamente, a par de certa homogeneização trazida pela globalização, paradoxalmente acompanharam-na um “espetáculo de diferenças”, a “afirmação das etnicidades” (Queiroz e Schwarcz, 1996, p. 13). Como nos diz Santos (2005), há glocalismos e localismos. Laços locais muito fortes convivendo com a unificação econômica, ou seja, novas nacionalidades, certa tribalização e, ainda, o lado obscuro do racismo que ainda não se apagou, mesmo após a forte lição do impacto da Segunda Guerra Mundial (Wieviorka, 2006).

Enlaçando-se, pois, a vida urbana aos temas do território e da desigualdade, devem-se ainda agregar a eles a questão do “outro” e de suas representações. Segundo Augé (1994, p. 84) é sempre a reflexão acerca da alteridade que precede e permite toda “definição identitária”. Imbricadas no universo simbólico e no imaginário, as noções de alteridade e representações se complementam. Assim, fala-se de alteridade em diferentes gradações e matizes.

Os grupos ligados entre si sob a forma de uma configuração de estabelecidos – *outsiders* são compostos de seres humanos individuais. O problema é saber como e porque os indivíduos se percebem uns aos outros como pertencentes a um mesmo grupo e se incluem mutuamente dentro das fronteiras grupais que estabelecem ao se dizer “nós”, enquanto, ao mesmo tempo, excluem outros seres humanos a quem percebem como pertencentes a outro grupo e a quem se referem coletivamente como “eles” (Elias e Scotson, 2000, pp. 37-38).

Como nos diz Moscovici (1978), as representações acabam por operar psiquicamente o conhecimento pelo qual os homens tornam inteligível o mundo que os cerca. Estão ligadas aos grupos sociais de que eles participam, são produtos sociais dinâmicos, como conhecimentos socialmente estruturados e culturalmente aceitos e irão condicionar as

elaborações individuais e estas, vice-versa, contribuirão socialmente, em movimento duplo e recíproco.

[...] nos referimos a representações (imagem) do espaço, da cidade, [...] devemos encará-la de modo ativo, pois seu papel consiste em modelar o que é dado no exterior... Ela reproduz, é certo. Mas essa reprodução implica um remanejamento das estruturas, uma remodelação dos elementos, uma verdadeira reconstrução [...] (Moscovici, 1978, pp. 25-26).

As representações, portanto, (objetivação e subjetivação) muitas vezes naturalizam conceitos, classificam, selecionam. Por consequência, o tratamento dado ao *outro* depende da memória individual e coletiva, do “processo de constituição da identidade e do cotidiano”. Há um sistema de valores que emoldura as relações intersubjetivas e as questões sociais dos vínculos e afiliações, implicando uma oscilação da comunhão à exclusão. Em muitas hipóteses, o que é considerado como *outro* é apenas a projeção do *eu*. A passagem do *eu* ao *próximo*, como uma alteridade de dentro e de fora, pode ser simplificada como a constituição da gradação do *mesmo* ao *diferente*, do *próximo* para o *distante* e do *distante* para o *alter*. Nessa transferência pretende-se “[...] atribuir ao outro algo que dê sentido ao que é ressentido sem ser percebido” (Jodelet, 1998, p. 52). Assim, também há o estágio da alteridade longínqua (o exótico) e a radical, como o racismo. A reflexão sobre o racismo é sempre oportuna porque esclarecedora. Como afirma Chnaiderman:

A meu ver, o racismo não tem a ver com a questão das diferenças. O que leva ao racismo não parece ser a incapacidade para suportar a diferença; muito pelo contrário, o que leva ao racismo, o que exaspera alguém até torná-lo racista, é ver o diferente tornar-se o mesmo, ou seja, é ver o outro como muito parecido e, por isso, sentir-se ameaçado em sua identidade [...] (Chnaiderman *apud* Schwarcz Queiroz, 1996, p. 85).

Dessa forma, o “nós” e o “eles” são construções culturais que se condicionam reciprocamente, pois a imagem do “eu”, como autoimagem, depende em grande parte da identificação grupal, pois, quando se diz, por exemplo, “sou brasileiro”, esclarece-se onde se nasceu, mas se identi-

fica a construção cultural do grupo brasileiro, ou seja, para a imagem do “eu” passou-se pela imagem do “nós”. O “estrangeiro”, em seu sentido *stricto* ou *lato*, já foi definido como uma forma particular de relação social, por expressar a unidade entre distância e proximidade por meio da mobilidade espacial (Simmel *apud* Jodelet, 1998). Trata-se de uma dialética e já significa que o *próximo* é *afastado* e, ao mesmo tempo, o próprio termo relativo ao estrangeiro – sua alteridade – denota que o *afastado* é *próximo*, relação esta em contínua tensão. Por isso adotamos o sentido amplo e analítico do conceito de estrangeiro como enigmático, sedutor, traumatizante – composto da dualidade eu/outro, atravessado por cisões, “retorno recalcado, aquilo que se confunde com o outro, aquele que é não eu, mas, não obstante, habita em mim” (Koltay, 1998, p. 7).

O paradoxo da alteridade reside em que o *outro próximo* é constitutivo do *mesmo*, mas é expulso do espaço intersubjetivo para constituir-se como o *outro distante* e isso pode ser compreendido com ampla visão das relações sociais, captando-lhes tanto os momentos da sociabilidade aproximativa quanto das interações de afastamento e exclusão. “[...] Como Sócrates, o imigrante é *atopos*, sem lugar, deslocado, inclassificável [...] nem cidadão nem estrangeiro, nem totalmente do lado do *Mesmo*, nem totalmente do lado do *Outro*, [...] a fronteira entre o ser e o não ser social” (Sayad, 1998, p. 11).

No caso dos (i)migrantes, o tempo de residência e a localização no novo espaço são fundamentais (Elias e Scotson, 2000). A rotulação de “estranhos” – alteridade radical – surge sempre aos recém-chegados, ou, ainda, aos diferentes. E é a cidade, que engloba os espaços privados e os públicos, que contém processos de identificação e os da alteridade, espaços de enfrentamento, não só do “eu”, espelho narcísico, mas de confrontação aos olhos do “outro”.

Na *multipliCidade* as subjetividades estão em tensão e no espaço público (a rua, nos termos de DaMatta) o “outro” é o guardião do cumprimento das expectativas e de papéis. “Somos todos protagonistas de uma cena que é feita com iguais e diferentes. A própria humanidade é vista como a capacidade de ‘estar na pele do outro’ (Heller, 1985 *apud* Véras, 2004, p. 47). É válido tomar a palavra de Martins (1993) para enfocar a cultura brasileira, como barroca, de fachada, cultura da *conquista*

que é a de “matar o outro” em nós. Refere-se ao indígena, ao negro, aos dominados, alertando que, ao fazê-lo, para dominar, matamo-nos a nós mesmos, matando o outro em nós (Martins, 1993).

Diferença e Interculturalidade

A questão cultural emoldura o espaço de convivência na cidade. Entendendo cultura de forma ampla, valores e significados, destacamos as *condições determinadas* segundo as quais os homens fazem a história, ou seja, as condições estruturais, incluindo a noção de *experiência* e o papel das *ideologias*. Assim como Hall, afirmamos também ser necessário articular o par *cultura/ideologia*, sem *reducionismos* ou *idealismos*, confrontando sempre *as condições de existência e a consciência* (Hall, 2003).

Em tempos de pós-modernidade, tem-se assistido ao debate sobre o que se convencionou chamar do “direito à diferença”. Sem descuidar das armadilhas que tal discussão pode conter, tais como o fundamentalismo cultural ou o fechamento identitário, e por serem questões que devem ser enfrentadas à convivência democrática na cidade, Carvalho nomina esse assunto como “infernos da diferença” (Carvalho, 2004, pp. 131-132). Segundo esse autor, quase uma guerra civil é travada pelos diferencialismos contemporâneos a acirrarem seus grupos com violência e sectarismo. Como Lévi-Strauss (1962) já vislumbrara, não se devem entender as diferenças como algo exclusivo e excludente, mas como “experiências sociológicas diversas das nossas”. Daí a importância da conciliação e da colaboração interculturais por ele preconizadas.

Outra pesquisa utiliza a expressão “ciladas da diferença” (Pierucci, 1999). Ao investigar o voto conservador em São Paulo, este autor se defrontou com um universo axiológico carregado de preconceito “naturalizado” sobre nordestinos, chamados genericamente de “baianos”, vistos como estranhos e diferentes. A máxima *Differents, mais égaux*, era encarada pelos entrevistados como renúncia ao universalismo da cidadania. Dessa forma, as diferenças de gênero, idade, etnia, cor eram consideradas como critério absoluto e definitivo para a separação, caindo na discriminação ou no preconceito.

Diante dos sexismos, racismos, perda da autonomia individual e coletiva, dominação camuflada por reforços identitários e segregação, pois, apesar de parecer paradoxal, quanto mais avança a retórica da diferença, mais isso vem revigorar o surgimento de microgrupos que se digladiam com metáforas de vitimização, acaba-se por sacralizar o diferente e sacrificar o “outro” (Carvalho, 2004). De certa forma, deve-se recuperar aqui enfaticamente a máxima de que o respeito à diferença só tem sentido se aspirar à universalidade.

Baudrillard, em seu instigante trabalho sobre Nova York, descreve a grande metrópole moderna que reúne muitos povos, muitas pessoas, quase uma antiarca de Noé, pois lá havia casais. Na megalópole moderna, as pessoas estão sós (Baudrillard, 1986, p. 20). Segundo Hillman (1993) podemos, entretanto, pensar as relações entre cidade e alma, pois a urbe é espaço de intersecção entre *civilis* e *polis*, publicização do que é privado, espaço mediador do subjetivo e do objetivo, polifônica e multifacetada (Canevacci, 1993).

Tendo em vista, pois, as características da cidade contemporânea de grande heterogeneidade social e cultural, e embora sejam segregadoras, desiguais nas oportunidades e fragmentadas social e politicamente, emergem “[...] narrativas diversas que ora põem em evidência a desorientação dos sujeitos e a perda do sentido do lugar, ora celebram seu potencial democrático e emancipatório” (Fortuna, 2005, p. 423).

É possível que a dinâmica das manifestações culturais possa trazer vitalidade aos espaços públicos, conciliando perspectivas, dando voz a grupos e a associações, mesmo que heterogêneos. Nos diálogos interculturais, portanto, existem zonas de intermediação que podem favorecer os rearranjos pessoais e sociais. Fortuna mostra quatro zonas de intermediação na relação entre público-privado: *terceiras culturas, relações sociais de estranhamento, domesticidade e espaço de proximidade relacional* (Fortuna, 2005, p. 447). São espaços que mediatizam o diálogo entre as culturas cosmopolitas, traços globais e locais potencializam a passagem da tolerância à aceitação, ressignificam o espaço doméstico, hoje interconectado mundialmente e possibilitam a criação de redes de proximidade territorial. Em especial os espaços de proximidade relacional são valorizados para a consciência de interesses de vizinhança e comunidades (Fortuna, 2005; Magnani *apud* Bin, 2009). São, de forma

geral, espaços com certa identidade, que podem diminuir a privatização da solidão comunicativa. São exemplos variados como as comunidades residenciais, as sociedades de bairros, os subgrupos de cultura juvenil e outros que costumam ultrapassar a lógica do mercado e são dotados de outros nexos, em que possam confrontar-se com a diversidade e a alteridade, sempre em construção.

A cidade atual nos desafia, portanto, a dar conta das múltiplas mensagens e ideários dispersos em que vivemos, e propiciam disputa de elementos, valorizando uns e lateralizando outros. Para alguns grupos, viver à margem da cultura hegemônica pode representar oportunidade de crítica e avaliação de seu papel e do mundo; para outros, porém, trata-se de estar à margem, à força, na subalternidade.

Segregação e Alteridade em São Paulo: Moradias da Pobreza ou “Lugar de Pobre é Lá Longe...”

Segundo as regras prevaletentes, a maioria da população se vê alijada do mercado formal de habitação que faz exigências de estabilidade de emprego e renda, além de documentação pessoal. As possíveis “subnormalidades” da moradia da pobreza trazem um cenário de fragmentação em certa topografia social da desigualdade, empurrando-as sempre para mais longe (Véras, 1980, 1987, 2004). Os chamados bairros malditos, dessa forma, já estavam presentes em várias épocas históricas da industrialização, mas diferentes formas de segregação se sucederam ao longo do tempo e foram retratadas em nossas cidades.

Da “Avalanche” Italiana à “Invasão” Nordestina no Brás

A história de São Paulo não poderia ser escrita sem considerar as diferentes formas de separação socioespacial. A seleção de um bairro de origem operária e popular permitiu interpretar as transformações da cidade, possibilitando alcançar o significado da vida interna dos indivíduos, entrecruzando-se a memória individual à coletiva. A escolha recaiu no Brás, tão rico em evidências concretas da desigualdade social, por onde se apreendeu a segregação social, a discriminação para com os habitantes

da pobreza, bem como para com os imigrantes, notadamente italianos, os *carcamanos* (Véras, 1991).

O bairro do Brás acaba por ser ilustrativo da ocupação das camadas subalternas no espaço urbano. Com as linhas e fronteiras representadas pelos rios (Anhangabaú e Tamanduateí) e as vias férreas (Santos-Jundiaí-SPR), no início do século XX o bairro significava território popular ao leste, misto de residências operárias, fábricas e comércio. A oeste, ficavam os bairros da aristocracia rural, como vimos, Campos Elíseos, Vila Buarque, Higienópolis, rumo à avenida Paulista.

A maioria da força de trabalho em São Paulo era italiana no início de nossa industrialização, mas o proletariado não era visto pela classe dominante como seu interlocutor. A oligarquia os via como “pobres”, “raça de bárbaros”, desconhecendo-lhes a existência como classe ou como cidadãos. A segregação em bairros operários se parecia, portanto, como uma “estratégia de desterro” (Hardman *apud* Véras, 2004). A vasta influência italiana nos costumes, na arquitetura, na alimentação, na língua, apesar de surgirem frases e expressões “brasilianas”, numa algaravia digna de retrato como a de Juó Bananére, não logrou, entretanto, garantir a aceitação dessa cultura e de seus portadores na sociedade paulistana. Havia animosidade de ambas as partes, italianos e brasileiros.

Houve muitos acidentes e eventos dolorosos. Alguns exemplos bem ilustrativos das questões da alteridade:

Se o suor fosse símbolo da honestidade, o Brás seria, no conceito dos bairros, o mais honesto de todos. Todos que lá vivem... esfalfam-se, escorcham-se quase que animallescamente, no intuito de enriquecer o mais depressa possível... O Brás é uma possessão italiana encravada no flanco da Pauliceia... Não se pode negar que no seio dessa vasta aglomeração, os italianos, donos do bairro, em franca camaradagem, formam a regra; os *outros*, a exceção; e, apesar de bem-vindos, não passam de inquilinos (Sylvio Floral, pseudônimo de Domingos Alexandre, *apud* Véras, 2004, p. 227, grifos nossos).

Enquanto São Paulo crescia, o Brás coaxava... e assim foi, até o dia da avalanche italiana... a Itália vazou para cá a espuma de sua transbordante taça de vida. E São Paulo assistiu, atônito, ao surto do Brás... Hoje são duas cidades vizinhas... distintas de costumes... as mulheres do Brás, ricas de ovário, são vigorosíssimas de útero.

Desovam filho e meio por ano, sem interrupção, até que se acabe a corda ou rebente alguma peça essencial da gestatória... Filho da lama negra, o Brás é, como ela, um sedimento do aluvião humano. É São Paulo mas não é a Pauliceia. Ligada a esta pela expansão urbana, separa-os uma barreira – a eterna barreira que separa o velho fidalgo do peão enriquecido... (Monteiro Lobato *apud* Vêras, 2004, pp. 228-229).

Com o passar do tempo, já na metade do século XX, com novas linhas divisórias, agora vias expressas, o Brás abrigou migrantes nordestinos em suas incontáveis “pensões”, na verdade casas de cômodos, cortiços. Já nos anos 2000, suas moradias abrigam asiáticos, coreanos, chineses e latino-americanos, especialmente bolivianos. Todos, de certa forma, discriminados diante da sociedade mais ampla. Por sua vez, o preconceito para com os novos ocupantes do Brás, os nordestinos, nos anos 1970 e 1980, pode ser avaliado nas entrevistas feitas por Pierucci com moradores de São Paulo. Buscando pesquisar o voto conservador, este autor se defrontou com um universo axiológico inesperado, revelador de preconceito “naturalizado” contra o que era chamado de “baiano”. E o discurso discriminador estava impregnado de um sentimento de perda, como se a cidade tivesse piorado depois da migração provinda do Nordeste, em processo de “queda” e degenerescência, e que foi, literalmente “invadida”. O respeito à diferença, aqui, foi apropriado para significar a recusa à igualdade.

Iguais? Qué que há, está me estranhando? Fazer o quê? A vida é assim, azar! Tratar como nosso irmão! Eu trabalhei quarenta anos, não posso ser irmã de vagabundo! O que é isso? está me confundindo por que, agora? Porque negro é isso... Todo mundo sabe que há racismo, sempre houve e vai haver até o fim da morte, amém. Negro é negro, branco é branco, azul é azul, vermelho é vermelho. E preto é preto.... não vem que não tem [...] (Pierucci, 1999, p. 62).

Assim, a heterofobia se disfarça no medo de que o intruso-estranho-outro-diferente acabe por estar muito próximo, ameaçador, o que se acentua em sociedades desiguais. É o medo de que se torne igual, que roube seu emprego, dispute espaço, que afasta o diferente para “outro”.

“O Pessoal da Cohab”, a Vida nos Conjuntos Habitacionais

A vida nos conjuntos ofertados pelo Sistema Financeiro da Habitação – SFH merece amplos estudos, mas o ponto aqui tratado diz respeito às relações entre esses moradores e as destes com sua vizinhança. Situados, em sua maioria, nas regiões periféricas, a qualidade habitacional é discutível em termos dos desgastes do transporte ao trabalho, à oferta, aos preços de gêneros de primeira necessidade do entorno, aos constrangimentos provocados pela exiguidade do espaço construtivo oferecido, normas condominiais e convivência forçada com vizinhos. E mesmo quando reconhecem as dificuldades desse morar, ali permanecem devido a um financiamento (em geral pelo prazo de vinte a 25 anos) e pelas dificuldades de alienarem esse imóvel, de forma legal. Nossos exemplos são da cidade de Carapicuíba, região metropolitana de São Paulo: “Casa de pobre é assim mesmo... É viver como um passarinho em gaiola [...] o trem superlotado. [...] fiquei louco por causa do trem...” (Véras, 1980). Apesar disso, a comparação com a situação de precariedade dos que residiam na mesma periferia, de aluguel, em favelas ou cortiços, trazia-lhes a sensação de que tinham sido “premiados” por serem “mutuários” do SFH, realizavam, a seu modo, o sonho da casa própria.

Por outro lado, os moradores dos conjuntos habitacionais também eram vistos pelos olhos de sua vizinhança de rendas mais altas, como grupo não desejado, lugar de promiscuidade e desordem, concentração de problemas de limpeza, barulho, brigas, algo que não se quer por perto. Quanto mais desvalorizado é o *status* do conjunto habitacional pela sociedade mais ampla, mais seus moradores tenderão a apresentar atitudes defensivas, de isolamento ou de busca de compensação por sua baixa-estima na diferenciação entre si, marcando sua identidade por detalhes das mais variadas ordens.

Dada a seleção dos promitentes compradores, basicamente por seu nível de renda, o agrupamento nos conjuntos reunia pessoas das mais variadas origens, do campo, da cidade, de vários Estados e com hábitos heterogêneos. Resultava disso um difícil trabalho para transformar simples vizinhos em participantes de espaços compartilhados (laços de

vizinhança) e estabelecimento de regras de convivência, tolerância. Os problemas da interculturalidade eram visíveis em várias circunstâncias, abrangendo os citados aspectos condominiais, do lixo ao uso das áreas comuns, atingindo os espaços domésticos, internos à vida das famílias, papéis relativos à divisão de trabalho, a emprego e renda, a relações entre sexos e outros. Assim, a proximidade espacial não garantia a proximidade social, muitas vezes havendo mais distância que aproximação. Na dinâmica das relações sociais da vida em conjunto habitacional, surgiam tentativas de busca de prestígio, de hierarquização, de estratégias para serem distintas das demais. Muitas ocasiões aparecem em que murmurações sobre o passado familiar ou sobre ocupações clandestinas de moradores, ou ainda a bisbilhotice dos mais ínfimos detalhes eleve a autoestima de alguns em detrimento de outros, como uma nova “moeda” a ser utilizada na falta de dinheiro, equipamentos eletrônicos, e outros símbolos de sucesso. Havia verdadeira emulação entre donas de casa para a exibição do brilho polido de suas panelas que eram mostradas pela janelinha da cozinha (Véras, 1980). Seriam ainda valorizados seu *status* profissional, especialmente o de assalariado, e, para afirmação da diferença entre eles, a situação do vínculo matrimonial, se monoparentais ou portadoras de união estável, o que também repercute na presença de filhos e o cuidado para com eles, alcançando até os aspectos da aparência, higiene pessoal, zelo em relação a companhias etc.

Todos buscam seus valores morais como compensação à pobreza e simplicidade de suas moradias. Assim, para fugir do nivelamento, usavam “o evitamento, a reconstituição das diferenças e o desvio do des-crédito” (Paugam, 2003). Enfim, uma grande gama de fatores a desunir, mais que agregar. De certa forma, produzem-se “outros” intraconjuntos, e fora do conjunto habitacional (Véras, 1980).

O “Outro” como Favelado

A ocupação da terra é uma das situações de pobreza mais extremas no habitar, sem legitimidade da propriedade ou posse, em aglomerados que a municipalidade convencionou chamar de “habitações subnormais”. O processo histórico em São Paulo mostra algumas especificidades desse

tipo de moradia, geralmente em áreas de periferia, menos valorizadas, bem como fundos de vale, encostas, beira de rios, áreas vazias destinadas a uso institucional de loteamentos e mesmo áreas que eram de proteção ambiental. Há também ocupações de áreas de movimentos por moradia, com trabalhadores pauperizados, migrantes, desempregados, despejados, sem que difiram da precariedade geral. Configuram-se, assim, conglomerados de construções sem quaisquer provimentos de infraestrutura urbana e serviços².

Políticas públicas levaram várias intervenções à favela, de abastecimento de água e energia elétrica. Muitos domicílios passaram de extrema precariedade (papelão, madeira reciclada etc.) para a alvenaria, e ainda houve atuações que buscavam urbanização da favela, fazendo-a assumir sua posição de bairro, no termo julgado mais correto, como *comunidade*. De qualquer forma, na maioria das vezes, houve a política da remoção, alijando esse “bairro maldito” dos olhos e vida dos estratos mais bem servidos de qualidade urbana, mantendo-os até hoje como periféricos. Isso configura contingências do potencial nomadismo, pois, sem direito de propriedade ou legitimidade da posse, estão sujeitos à remoção para outros locais por efeito de desapropriações ou reintegrações de posse, ou, ainda, simples expulsão, por “necessidade de obra pública”. Dessa forma, sem direito à raiz e à permanência nesses locais, acabam sem endereço e essa ausência caracteriza a ausência de cidadania. Tais deficiências se associam à vulnerabilidade em termos ambientais e sociais, pois seus moradores estão sujeitos a riscos de toda ordem: de segurança física (instabilidade, desmoronamentos ou deslizamentos, inundações) e proximidade de vias expressas, ou ambientes insalubres, carência de equipamentos socioculturais voltados à qualidade de vida urbana. E são mal recebidos pelas vizinhanças, pela “ameaça” que tal segmento da pobreza se lhes afigura, sentem a “desvalorização imobiliária” trazida por sua presença. São, portanto, estigmatizados e desterritorializados (Véras, 1987 e 2004). E nada mais emblemático nos processos de discriminação

2. Oscilando as estimativas de favelados de 1% da população municipal em 1973 (Censo de Favelas – Município de São Paulo, Sebes-Habi) para em 1980 chegar a 10% e, em 2000, quase a 20% da população municipal, abrigando cerca de dois milhões de pessoas (Véras e Taschner, 1990, Torres e Marques, 2005).

contra favelados do que a crença mais ou menos difundida de que a favela é reduto de desocupados, “marginais”, quando nos vários Censos de favela realizados pela municipalidade de São Paulo obteve-se que a grande maioria da população residente é de trabalhadores, muitas vezes com famílias chefiadas por mulheres e que lutam para o cuidado de seus filhos com seus salários. Deve-se registrar, ainda, que muitas famílias podem sofrer pressão de grupos ligados à clandestinidade, tornando mais aflitiva a situação de precariedade em que vivem (Censo de Favelas, 1973, 1980 e Vêras e Taschner, 1990).

Malocas, Pensões, Cortiços: O “Outro” Discriminado

Uma das modalidades da habitação popular mais antigas em São Paulo, desde a industrialização nos finais do século XIX, os cortiços correspondiam a um período em que não havia estoque habitacional suficiente para acolher a todos na cidade (Vêras, 1991, 1999).

Esse tipo de moradia recebeu diversas conceituações ao longo da história, mas deve-se aqui acentuar seu caráter coletivo, ou seja, com seus rendimentos, grande parte das camadas trabalhadoras não têm condições de pagar para o uso de uma habitação unifamiliar, necessitando alugar-se em moradias subdivididas, ou na edificação ou no lote urbano, geralmente com insuficiência de banheiros e cozinhas, pontos de água e privacidade, uma vez que há coabitação involuntária. Esta é uma das mais fortes características dessa modalidade de habitação precária: a convivência involuntária de grupos familiares³. Do ponto de vista de seus moradores, a opção pelo cortiço explica-se por seu perfil de renda, e, além disso, as exigências do mercado imobiliário para locação são

3. Também chamada de “subnormal”, as estimativas relativas a cortiços em São Paulo variam muito ao longo de várias tentativas de sua mensuração, a depender de seu conceito e dos vários critérios utilizados. Em 1960, uma pesquisa calculou que 18% dos paulistanos moravam em cortiços (Lagenest, 1960). Em 1975, estimava-se que cerca de 9,3% da população do município estava nesta modalidade de aluguel coletivo precário (Sebes-Habi, 1975). Em 1993, tal proporção foi de 6% dos moradores de São Paulo (Fipe-Sehab, 1993). Em 1999, tentando abarcar as reais e diversificadas ocorrências do aluguel precário compartilhado e involuntário, estimam-se de 6% a 15% da população morando nessa modalidade (Vêras, 1999). Entre as super ou subestimativas não se tem segurança da magnitude correta do processo.

excludentes para grandes parcelas de locatários que não dispõem de fiador e documentação pessoal.

Importa aqui, sobretudo, apontar o caráter de exclusão e da produção da alteridade no que se refere aos moradores de cortiço. Eles próprios espaços segregados, mesmo quando não contrastam com suas vizinhanças. A esse respeito, sabe-se que os tipos arquitetônicos dos imóveis combinam-se com o uso e com sua localização urbana. As diferentes formas do encortiçamento são ilustrativas de sua história. Tomando-se o caso de São Paulo, pode-se esquematizar o processo nas áreas centrais, nas intermediárias e na periferia. De maneira geral, quando estão em bairros populares e não contrastam com seu entorno, apenas consolidam o padrão da área (no caso, as porções deterioradas do centro paulistano, bairros historicamente operários e de uso misto, periferia) mesmo assim, vizinhos podem rejeitá-los e o próprio bairro sofre a discriminação. Se estão contrastando com o bairro, serão expulsos pela valorização imobiliária somada à ação de seus vizinhos.

Inúmeras vezes o morador do aluguel precário compartilhado e involuntário se viu apontado como ocupante do “muquifo”, da “maloca” e associado à bandidagem e à pilantragem. Os estudos realizados sobre esses trabalhadores mostram o preconceito para com eles (Fipe, 1993; Vêras, 1992, 1999 e 2004).

Na “Quebrada”: “Outro” como Morador da Periferia

A grande periferia da cidade de São Paulo consiste em um mar de loteamentos irregulares, ocupados por grandes segmentos da classe trabalhadora que adquiriram seus lotes em empreendimentos sem a devida regularização e obediência às posturas municipais e, por sua vez, não têm a legitimidade da propriedade que adquiriram. Casas originadas da autoconstrução são a característica mais forte, muitas vezes havendo mistura entre tais áreas e favelas, de tal sorte que se parecem na carência dos atributos urbanos. Os loteamentos recebem nomes sugestivos, (entre eles, os “Jardins” Felicidade e outros) abrigam aqueles que optaram por residir longe dos locais de maior oferta de emprego e qualidade de vida, sujeitos aos deslocamentos de longa distância. Tal estratégia denota uma

aposta no futuro da cidade, esperando que o “progresso” chegue à sua moradia, muitas vezes demandando ao Estado que leve os chamados benefícios urbanos até sua vizinhança. Essa produção de moradias, em geral desconhecendo técnicas e materiais adequados de construção, sendo feitas aos poucos, em finais de semana, nas férias e na medida em que os recursos são disponíveis, acaba em extrema precariedade, acrescida das deficiências de infraestruturas urbanas e de equipamentos. E ainda se deve registrar que a essa situação vivida pelos “proprietários” que constroem, soma-se aquela experimentada pelos inquilinos de cômodos/domicílios nesses imóveis da periferia, que são edificados pelos autoconstrutores com o objetivo de aumentar sua renda⁴.

Convém registrar, ainda, a existência da *fronteira urbana*, chamada de hiperperiferia, ou seja, a ocupação das franjas mais extremas da região metropolitana de São Paulo, pois a população cresceu de forma diferenciada nos anos 1990, tendo diminuído o incremento das porções mais centrais dos municípios, caminhando para além também da periferia consolidada, atingindo áreas ainda mais precárias e distantes (Torres, 2005). Seus moradores representam os “outros” mais afastados, muitos migrantes, alguns com características de vida rural em plena metrópole globalizada e outros são trabalhadores pauperizados e expulsos de localizações melhores; a distância física, e também social, marca e ilustra a profunda desigualdade de nossas cidades, expondo tais contingentes a todo tipo de vulnerabilidade, a econômica, a social, a urbana e a ambiental (Kowarick, 2009).

4. O universo representado por esse tipo de “subnormalidade” foi estimado de diversas maneiras ao longo da urbanização de São Paulo. Em 1980, foram apontadas 63% das moradias da região metropolitana como originadas da autoconstrução e, só para a cidade de São Paulo, alguns estudos calcularam que metade das edificações residenciais permanentes faziam parte dessa modalidade (Ibam, 1976; OD, 1977). Nos anos 1970, considerados como o maior período de expansão da periferia na capital paulista (Bonduki e Rolnik, 1979; Maricato, 1979; entre outros citados por Vêras, 2004) deu-se a grande ocupação das zonas afastadas da cidade, e pesquisas apontaram que cerca de 25% das habitações precárias eram de casas da periferia, provindas da autoconstrução. Atualmente, dada a saturação desses locais, assiste-se à marcha para outros municípios da região metropolitana, que passam, assim, por um incremento populacional, como já verificara o Censo Demográfico de 2000 (IBGE, 2000). Isso foi confirmado no Censo de 2010, pois a capital cresceu na última década cerca de 7%, enquanto a região como um todo cresceu mais de 10% (Censo Demográfico, IBGE, 2010).

A grande discriminação e o preconceito para com os habitantes das periferias paulistanas têm provocado fortes reações de grupos e movimentos juvenis, como nos trazem estudos sobre o *hip hop*, Racionais, sem falar das montagens *punk* e outras. Em sua tese de doutorado, Bin (2009) fala dos saraus e recitações realizados em bairros periféricos de São Paulo, utilizando a expressão “quebrada” para designar o espaço identitário desses jovens moradores que, por meio da poesia declamada, verbalizavam sua condição de subalternidade, e, ao mesmo tempo, de sua superação. O estudo dirigiu-se a dois espaços de intermediação e aproximação relacional: Campo Limpo, onde se reunia a Cooperifa, a cada quinze dias, à noite, concentrando cerca de sessenta a setenta pessoas para ver filmes e declamar suas próprias produções literárias. O outro local pesquisado era o Bar do Batidão, onde acontecia o Sarau do Binho, na região do Jardim São Luiz (subprefeitura de M’Boi Mirim); ali ficavam cerca de cinquenta pessoas a recitarem para uma audiência de mais de 150 indivíduos. Um dos depoimentos de líderes desse movimento, Sergio Vaz: “[...] O único espaço público que deram para a periferia é o bar. Ora, então vamos transformar o bar em um centro cultural” (Bin, 2009, p. 12). Esses frequentadores desejam mais que ser consumidores, desejam ser ouvidos como cidadãos e buscam na poesia a chance de expressar sonhos tecidos em seu cotidiano, passando a compartilhar suas identidades. Por isso, a palavra como início de sua consciência. Configura-se uma rede de pessoas a manifestar, pela escritura marginal e pela poesia a importância de espacialidades relacionais e culturais.

Cartografia Estrangeira e Social na Metrópole

A questão da imigração estrangeira para São Paulo vem recebendo inúmeros enfoques na literatura sociológica. Nas sendas abertas por pesquisa sobre a alteridade no Brás (Véras, 1991), empreendeu-se novo esforço de investigação (Véras, 1993, 1997 e 2001). Essa abordagem consistiu em mapear a presença dos imigrados ao longo do século XX para São Paulo, locais de concentração na cidade, depois na região metropolitana, por meio das estatísticas oficiais (Censos Demográficos – IBGE), levantamento historiográfico e documental, caracterizando territórios onde

sua presença é mais sentida, acompanhando as marcas significativas dessa vivência, referências urbanas, arquitetura, monumentalidade e outros traços culturais. Recorremos também à memória de imigrantes residentes em São Paulo e, por meio dos fragmentos narrativos, foi possível apreender os momentos de interconexão entre a história pessoal – biografia de cada um – e o contexto histórico mais amplo, assim como as feições urbanas que o emolduraram. Os resultados da pesquisa (iniciada em 1993 e ainda em andamento, vem buscando novos objetivos, mas complementares à proposta inicial) permitiram a visualização de territórios estrangeiros, como a cartografia da alteridade em São Paulo. Foram mapeadas a presença de grupos de estrangeiros (portugueses, japoneses, italianos e espanhóis, os mais antigos na cidade; depois os demais europeus, asiáticos e latino-americanos) e também os migrantes nacionais, por municípios da região metropolitana. As histórias orais trouxeram um rico panorama para a história social e cultural da cidade e de seu entorno. Há alguns territórios delineados, mas, de maneira geral, os estrangeiros de mais longa permanência em São Paulo acabam por concentrar-se nas porções mais consolidadas e mais bem servidas de equipamentos urbanos, áreas centrais e de boa localização. Pode-se até dizer dos “estabelecidos” para esse subconjunto representado por italianos, espanhóis, japoneses e portugueses, o que ocorre igualmente com muitas outras nacionalidades europeias e sírios-libaneses. No entanto, no caso de imigrantes recentes, observa-se um deslocamento para regiões menos valorizadas da cidade e mesmo na periferia; é o caso dos latino-americanos, especialmente os bolivianos, concentrados no Pari, Bom Retiro, Brás e também em Lajeado, na região periférica sul. Os asiáticos, coreanos e chineses, os de chegada mais recente a São Paulo, acabam por ficar em bairros centrais (Liberdade) onde já havia marcas da cultura oriental, mas também ocupam porções deterioradas em cortiços e pensões. A questão da clandestinidade e os empregos informais e subalternos reforçam essas características de moradia da precariedade (Véras, 1993, 1997, 2003, 2004 e 2007). Chama a atenção que municípios vizinhos à capital tenham crescido mais na última década que São Paulo. Santana do Parnaíba, por exemplo, cresceu 45,5% de 2000 a 2010, por seus condomínios voltados às classes médias e altas, pela ocupação de

suas periferias e também pela expressiva presença de imigrantes coreanos e chineses (IBGE, 2010 e Vêras, 2007).

Considerações Quase Finais

Com o desenvolvimento dos trabalhos, perseguimos o tema por várias de suas faces, a noção da “estrangeiridade” veio se ampliando para captar o sentido *lato*, de “estranho”, o “outro”, ultrapassando, portanto, a ideia de nascidos fora do país, para incluir uma vasta gama de pessoas que são discriminadas, por várias razões: migrantes nacionais, especialmente os nordestinos, negros e descendentes, o “caipira”, o morador da pobreza (os sem-teto), etnias variadas, homossexuais e outras características que passam a ser insígnias de discriminação, quase que no imponderável. Dessa forma, a territorialização dos migrantes, por exemplo, revelou que aqueles chegados do interior do Estado de São Paulo estavam residindo em porções mais centrais do município paulistano, enquanto os do nordeste – os baianos, em particular – estavam nas zonas periféricas da cidade e muitos em outros municípios da região metropolitana. A territorialização da presença negra em São Paulo também apontou sua participação mais concentrada nas regiões da periferia paulistana. Essas breves anotações reforçam a desigualdade no espaço ao se combinar com outros traços de cultura e grau de estimativa social (Vêras, 2004 e 2007). No estudo da alteridade para com os moradores da pobreza, verifica-se, em muitos casos, o cruzamento de fatores étnico-nacionais e a situação de moradia, configurando territórios “malditos”. Ilustra essa evidência o caso da imigração boliviana.

Não seria correto concluir este texto sem uma breve referência à situação dos moradores de rua, os chamados sem-teto, ou outras inúmeras denominações que receberam. Sua extrema situação de pobreza e vulnerabilidade os expõe na ciranda de manifestações preconceituosas, xenófobas, higienistas, reconhecidas no imaginário social, na imprensa, nas representações sociais até dos profissionais que, por ofício, com eles trabalham e/ou convivem. Sua qualificação como sem-teto, sem território, é insuficiente para designar as inúmeras carências de que são portadores, principalmente do reconhecimento até de sua humanidade,

vistos e invisíveis em seu nomadismo errante como verdadeiros objetos feios a sujar a cidade (Giorgetti, 2003; Borin, 2004).

Outros se sucedem ao longo da história da urbanização de São Paulo, por vezes sendo os *estabelecidos*, por vezes sendo os *outsiders*. Combinam-se em vários territórios, desterritorializam-se e reconstróem novas raízes, novas identidades. Constituem grupos de vizinhança, de movimentos, de subculturas, tecem relações e redes potencializadoras na busca da cidadania. Vivem a condição da contingência, do estranhamento, da diferença, em pleno paradoxo da *alteridade*, nos termos de Sayad (1998).

Seria possível outro tipo de vida urbana, nos termos de Hillman:

Uma cidade com espírito grandioso não é suficiente. Não são suficientes palácios e monumentos, museus, catedrais e arcadas que se dirigem aos céus. Uma cidade que negligencia o bem-estar da alma faz com que a alma busque seu bem-estar de forma degradante e concreta, nas sombras desses mesmos reluzentes arranha-céus [...] A alma que não for cuidada – quer na vida pessoal quer na vida da comunidades – torna-se uma criança raivosa. Ela assalta a cidade que a despersonalizou com uma raiva despersonalizada, uma violência contra os próprios objetos que representam a falta de alma uniformizada[...] Os bárbaros que atacaram a civilização já vieram, em outros tempos, de fora das muralhas. Hoje em dia eles brotam de nossos próprios colos, criados em nossos próprios lares. O bárbaro é aquela parte em nós com a qual a cidade não fala, aquela alma que não encontrou um lar em seu meio. A frustração dessa alma [...] destrói, como um bárbaro, aquilo que não pode compreender (Hillman, 1993).

Referências Bibliográficas

- ARENDDT, H. *A Condição Humana*. Rio de Janeiro, Forense, 1987.
- ARRUDA, A. (org.). *Representando a Alteridade*. Petrópolis, Vozes, 1998.
- AUGÉ, M. *Non lieux. Pour une anthropologie des mondes contemporains*. Paris, Aubier, 1994.
- BAUDRILLARD, J. *Amerique*, Paris, Grasset, 1986.
- BAUMAN, Zygmunt. *Comunidade, a Busca por Segurança no Mundo Atual*. Trad. Plínio Dentzien. Rio de Janeiro, Zahar, 2003.
- _____. *Confiança e Medo na Cidade*. Trad. Eliana Aguiar. Rio de Janeiro, Zahar, 2009.

- BIN, M. A. *As Redes de Escrituras na Periferia de São Paulo. A Palavra como Cidadania*. Tese de Doutorado. São Paulo, Programa de Estudos Pós-graduados em Ciências Sociais. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2009.
- BONDUKI, N. e ROLNIK, R. “Periferia, Ocupação do Espaço e Reprodução da Força de Trabalho”. *Cadernos Prodeur* n. 2, São Paulo, FAU-USP, 1979.
- BORIN, M. “Moradores de Rua em São Paulo: Um Estudo em Construção nas Ciências Sociais”. *Revista Margem* n. 20, São Paulo, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Faculdade de Ciências Sociais, 2004.
- CARVALHO, E. A. “Infernos da Diferença”. In: SILVA, A. A. e CHAIA, M. (orgs.). *Sociedade, Cultura e Política, Ensaios Críticos*. São Paulo, Educ, 2004.
- CASTELLS, Manuel *et alii*. *Las Grandes Ciudades en la Decada de los Noventa*. Madrid, Sistema, 1990.
- _____. *Sociedade em Rede*. São Paulo, Paz e Terra, 1999.
- CEPAL. Comissão Econômica para a América Latina – Nações Unidas. *Migración Internacional, Derechos Humanos y Desarrollo em America Latina y Caribe*. Uruguai, Conferencia Internacional, 2006.
- DAMATTA, R. “Antropologia da Saudade”. *Folha de S. Paulo*, Caderno Mais! 1992.
- DAVIS, Mike. *Cidade de Quartzos, Escavando o Futuro em Los Angeles*. Trad. Renato Aguiar e Marcos Rocha. São Paulo, Boitempo Editora, 2009.
- ELIAS, N. e SCOTSON, L. *Estabelecidos e Outsiders*. São Paulo, Zahar, 2000.
- _____. *O Processo Civilizacional*. Lisboa, D. Quixote, 1989.
- ENGELS, Friedrich. *A Situação da Classe Trabalhadora na Inglaterra*. Lisboa, Presença, 1966.
- FORTUNA, C e SILVA, A. S. “A Cidade do Lado da Cultura: Espacialidades Sociais e Modalidades de Intermediação Cultural”. In: SANTOS, B. S. *A Globalização e as Ciências Sociais*. São Paulo, Cortez, 2005.
- FUNDAÇÃO INSTITUTO DE PESQUISAS ECONÔMICAS. FIPE. *Cortiços em São Paulo*. São Paulo, 1993.
- GIORGETTI, C. *Entre o Higienismo e a Cidadania; Análise Comparativa das Representações Sociais sobre os Moradores de Rua em São Paulo e Paris*. Tese de Doutorado. São Paulo/Paris, Programa de Estudos Pós-graduados em Ciências Sociais da PUC-SP/ Institut d’Études Politiques, 2004.

- GOFFMAN, Irving. *Estigma. Notas sobre a Manipulação da Identidade Deteriorada*. Rio de Janeiro, LTC, 1988.
- HALL, Stuart. *Da Diáspora, Identidades e Mediações Culturais*. In: SOVIK, Liv (org.), Belo Horizonte, UFMG, 2003.
- _____. “O Significado dos Novos Tempos”. *Revista Margem*, n. 7, São Paulo, Faculdade de Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 1998.
- HILLMAN, James. *Cidade e Alma*. Trad. Gustavo Barcellos e Lucia Rosenberg. São Paulo, Studio Nobel, 1993.
- IANNI, O. “A Cidade Global”. *Revista Cultura Vozes*, n. 2, Petrópolis, Vozes, mar.-abr. 1994.
- IBAM – Instituto Brasileiro de Administração Municipal. *Implicações do Aluguel na Problemática Habitacional*. São Paulo, 1976.
- IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Censos Demográficos.
- JODELET, D. “A Alteridade como Produto e Processo Psicossocial”. In: ARRUDA, A. *Representando a Alteridade*. Petrópolis, Vozes, 1998.
- KOLTAI, C. *O Estrangeiro*. São Paulo, Escuta/Fapesp, 1998.
- KOWARICK, Lúcio F. *A Espoliação Urbana*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1982.
- _____. *Viver em Risco*. São Paulo, Ed. 34, 2009.
- LAPLANTINE, F. “Cosmopolita e Brasileira”. In: OLIVENSTEIN, C. e LAPLANTINE, F. *Um Olhar sobre São Paulo*. São Paulo, Brasiliense, 1993.
- LISPECTOR, C. *A Hora da Estrela*. Rio de Janeiro, Record, 1984.
- LEFEBVRE, Henri. *O Direito à Cidade*. São Paulo, Moraes, 1978.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro, Luma, 1962.
- LEVY, E. *Descentralização, Democracia e Eficiência na Gestão da Cidade Mundial*. Tese de Doutorado. São Paulo, FGV, 1995.
- MARICATO, E. (org.). *A Produção Capitalista da Casa (e da Cidade) no Brasil Industrial*. São Paulo, Alfa Omega, 1979.
- MARTINS, José de Souza. *A Sociabilidade do Homem Simples*. 2. ed. São Paulo, Contexto, 2010.
- _____. *Fronteiras; a Degradação do Outro nos Confins do Humano*. 2. ed. São Paulo, Contexto, 2009.
- _____. *A Chegada do Estranho*. São Paulo, Hucitec, 1993.
- MOSCOVICI, S. *Representação Social da Psicanálise*. Rio de Janeiro, Zahar, 1978.

- PAUGAM, S. *A Desqualificação Social. Ensaio sobre a Nova Pobreza*. Trad. Camila Giorgetti e Tereza Lourenço. São Paulo, Educ/Cortez, 2003.
- PIERUCCI, A. F. *Ciladas da Diferença*. São Paulo, Edusp/Ed. 34, 1999.
- RIBEIRO, Luiz César Queiroz. “Segregação Residencial e Políticas Públicas; Análise do Espaço Social da Cidade na Gestão do Território”. *Revista Cidades-Comunidades e Territórios*, vol. 6, Lisboa, FCT, Centro de Estudos Territoriais, ISCTE, jun. 2003.
- SANTOS, B. S. *A Globalização e as Ciências Sociais*. 3. ed. São Paulo, Cortez, 2005.
- SANTOS, M. *O Espaço do Cidadão*. São Paulo, Nobel, 1987.
- SASSEN, Saskia. *As Cidades na Economia Mundial*. São Paulo, Nobel. 1998.
- SAYAD, Abdelmalek. *A Imigração ou os Paradoxos da Alteridade*. São Paulo, Edusp, 1998.
- SCHWARCZ, Lília e SILVA QUEIROZ, Renato (orgs.). *Raça e Diversidade*. São Paulo, Edusp, 1996.
- VÉRAS, Maura P. B. *A Vida em Conjunto, um Estudo da Política de Habitação Popular em São Paulo*. Dissertação de Mestrado. São Paulo, Programa de Estudos Pós-graduados em Ciências Sociais, PUC-SP, 1980.
- _____. “Os Impasses da Crise Habitacional em São Paulo ou os Nômades Urbanos no Limiar do Século XXI”. *Revista São Paulo em Perspectiva*. São Paulo, Fundação Seade, 1987.
- _____. *O Bairro do Brás em São Paulo, um Século de Transformações do Espaço Urbano ou Diferentes Versões da Segregação Social*. Tese de Doutorado. São Paulo, Programa de Estudos Pós-graduados em Ciências Sociais, PUC-SP, 1991.
- _____. “Cortiços em São Paulo: Velhas e Novas Formas da Pobreza Urbana e da Segregação Social”. In: BOGUS, L. e WANDERLEY, L. E. (orgs.). *A Luta pela Cidade em São Paulo*. São Paulo, Cortez, 1992.
- _____. “A Nov(a) (c)idade do Gelo: Notas Perplexas sobre os Novos Nômades Urbanos”. *Revista São Paulo em Perspectiva*. São Paulo, Fundação Seade, vol. 9, n. 2, 1995.
- _____. *Cortiços como Territórios de Alteridade e Exclusão em São Paulo*. Tese apresentada ao Concurso para Professor Titular. São Paulo, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 1999.

- _____. *Trocando Olhares, uma Introdução à Construção Sociológica da Cidade*. São Paulo, Studio Nobel, 2000.
- _____. “Estrangeiros na Metrópole, Territorialidades e Cidadania em São Paulo”. In: CARIGNATO, Taeco; ROSA, Mirian D. e PACHECO, Raul A. (orgs.). *Psicanálise, Cultura e Migração*. São Paulo, Y M Editora, 2002.
- _____. *DiverCidade, Territórios Estrangeiros como Topografia da Alteridade em São Paulo*. São Paulo, Educ, 2003.
- _____. “Novos Nômades Urbanos na Cidade Contemporânea: Desigualdade e Exclusão Sociais em São Paulo”. In: SILVA, Ana Amélia e CHAIA, Miguel (orgs.). *Sociedade, Cultura e Política, Ensaios Críticos*. São Paulo, Educ, 2004.
- _____. *Alteridade e Segregação em São Paulo: Habitações da Pobreza e a Produção do “Outro”*. Projeto de Pesquisa com Bolsa Produtividade – Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico-CNPq, 2010.
- WIEVIORKA, Michel. *Em que Mundo Viveremos?* Trad. Fabio Landa e Eva Landa, org. e rev. técnica Maura Vêras. São Paulo, Perspectiva, 2006.

Alteridade e Identidade: “Quem Somos”, “Quem São” nas Vivências de Processos Migratórios

Adriana Capuano de Oliveira

Este texto traz um olhar sobre as questões interculturais a partir de estudos e vivências de migrações internacionais, de culturas que passam a dialogar juntas em decorrência de processos migratórios. É fruto do I Seminário do Grupo de Estudos Diálogos Interculturais do Instituto de Estudos Avançados IEA-USP, ocorrido em novembro de 2010, nas dependências do próprio Instituto.

O migrar, que envolve o mover-se, deslocar-se de um lugar ao outro, implica necessariamente o contato com o diverso, pertencer a uma cultura, a uma forma de compreender o mundo e passar a conviver com outra, a partir do deslocamento geográfico. Se pensarmos em termos de Brasil, este gigante território só se reconhece através desses infinitos contatos. Assim se dá a matriz cultural da própria autora deste texto, criada a partir do reconhecimento de inúmeras histórias das dificuldades de quem migra, dentro de sua própria família. Educada com a vivência cotidiana de uma avó, filha de um casal de italianos, as jornadas migratórias sempre fizeram parte de seu universo de referência. Já dentro dos liames universitários, frequentando o curso de Ciências Sociais na Universidade de São Paulo, foi compreendendo os respaldos científicos que circundavam as histórias de seu bairro, de sua casa. Sociologia, An-

tropologia e Ciência Política reinterpretavam suas histórias de infância e diversos fatos vividos com o instrumental e a racionalidade necessários para releitura crítica das realidades cotidianas. Neste mesmo período de intensas trocas e descobertas, a primeira metade dos anos de 1990, algo novo ganhava impacto dentro do contexto social brasileiro. Invertendo os padrões históricos da formação sociocultural do Brasil, a emigração de brasileiros toma grande impulso justamente neste momento. “Início dos anos 1990, e vejo diversos colegas meus partirem.”

As estórias de experiências migratórias a partir de então se invertem, e dão substrato à paixão da autora, para o conhecimento do universo do contato com o outro, dificuldades e prazeres, perdas e ganhos. O “outro” desta vez é mais distante e mais diverso. Vivencia a diversidade atravessando fronteiras nacionais, está, ora do outro lado do mundo, ora em um dos locais de maior intercâmbio de culturas do mundo, destino dos maiores fluxos migratórios da contemporaneidade. É para onde os olhares da autora passam a se fixar a partir de então.

O diálogo que buscaremos travar neste capítulo está, desta forma, intimamente ligado ao percurso de vida e de pesquisa da autora deste texto. A intenção é refletir e propor uma discussão acerca da alteridade e identidade de grupos de emigrantes, no caso, de grupos brasileiros que residem em países estrangeiros, a partir de duas pesquisas mais especificamente delimitadas: primeiramente, brasileiros emigrados para o Japão; e, em seguida, brasileiros emigrados para os Estados Unidos da América, em particular para a região do Sul da Flórida.

Saber-se brasileiro tendo passado a vida toda residindo em terra natal possui um significado que se altera sensivelmente quando a “variável emigração” passa a fazer parte do cenário cotidiano de quem assume o risco e as aventuras de partir. Nem sempre quem parte entende ou está consciente do que significa ser brasileiro em outros territórios. Definir-se, entender-se como parte de algo ou pertencente a algum grupo é um processo de extrema dinamicidade. Há uma relação de percepção de quem somos que se estabelece e torna-se madura ou mesmo consciente somente frente ao “espelho do outro”. É a este processo, que encerra o potencial de mudança a cada nova composição contextual, que nos reportaremos nesta

proposição reflexiva, ao pensarmos identidade e alteridade, na realidade, processos identitários em contínuo diálogo com “o outro”.

A palavra alteridade, em sua origem latina, *alteritas*, tem como significado a ideia de transmissão de uma qualidade, uma condição, um estado de ser do “outro”. Este estado de ser, que pertence ao diverso, ao diferente, traça os liames daquilo que se reconhece como seu, como o que somos. Sou (entendo-me, reconheço-me, e igualmente aqueles que me cercam assim me entendem e me reconhecem) brasileiro justamente porque não sou alemão, uruguaio, russo, senegalês ou japonês. Sou mulher justamente porque não sou homem. Sou adulto porque não sou criança.

A este processo de reconhecimento através do “outro”, daquilo que não sou, damos o nome de alteridade, a qualidade e estado de ser do outro, que o diferencia de meu próprio “ser” e dos meus. Essa dinâmica praticamente cotidiana, quando inserida em processos migratórios, entretanto, toma uma dimensão muito mais expressiva, pois é dentro de relações entre emigrantes/imigrantes e naturais de um local, estrangeiros e nacionais, que a diferença se revela em todas as suas potencialidades, fortalecendo as concepções de quem somos em contraposição aos outros, identidade e alteridade. De maneira especial, as percepções de identidades nacionais, que muitas vezes se confundem com identidades étnicas, são relidas continuamente em situações de deslocamento (migrações). Resgatando-se a ideia de Fredrik Barth em *Ethnic Groups and Boundaries* (1969), a questão da etnicidade tem seu foco na negociação de idas e vindas de fronteiras étnicas partilhadas entre grupos de pessoas. Os grupos humanos não são conjuntos lógicos e isolados de cultura *a priori*, às quais as pessoas naturalmente pertencem, pelo contrário, eles são continuamente construídos e desconstruídos através do contato.

Ainda dentro deste quadro de dinamicidade, outros fatores de complexidade agregam as perspectivas de processos identitários. As identidades, como já dito, não são absolutas, mas algumas permitem intersecções que enlaçam ainda mais elementos ao exposto. Um exemplo desta gama de possibilidades complexas do ser são as identidades religiosas, onde, mais uma vez, o Brasil se destaca como caso deveras elucidativo: ser católico – especialmente no Brasil, bem como em outros países latino-americanos – não significa necessariamente a exclusão do

“outro” perante o “ser”, que define a identidade religiosa como parâmetro. Pelo inverso, quantos milhares de brasileiros católicos também se autoidentificam como espíritas, budistas etc. Estas intersecções, por assim dizer, também não são nada incomuns dentro dos processos migratórios, cenário de nossas análises, trazendo maior riqueza e complexidade a tais estudos.

No universo de pesquisa aqui reportado, brasileiros no Japão e no Sul da Flórida (Estados Unidos), esta relação de identidade e alteridade é ressaltada em condições bastante específicas. Em cada contexto migratório, realidades diferentes colocam a percepção do ser brasileiro em nuances diferenciadas, o espelho reflete características próprias, pois os outros em questão possuem “qualidades” diversas. É a este interagir constante com culturas e universos distintos e diversificados que chamamos de diálogos interculturais.

Este texto tem justamente essa finalidade: a de discutir sobre como o “entender-se brasileiro” é um processo que se altera frente às imagens refletidas em contextos diferentes, frente a “outros” que não são os mesmos, no caso aqui, espaços geográficos diferenciados, que reinterpretem o ser de maneira diversa, em contínua dinamicidade. Ser brasileiro no Japão, especialmente quando se tinha a convicção de “não ser um brasileiro padrão” (ou até mesmo simplesmente não ser um brasileiro somente), no período pré-imigratório, traz implicações substancialmente distantes das de “ser um brasileiro” no sul do estado da Flórida, Estados Unidos, local de intensa imigração latino-americana há pelo menos quatro décadas.

Brasileiros no Japão

A emigração de brasileiros para o Japão define-se por alguns padrões que lhe são peculiares, como, a rigor, cada um dos grupos imigrantes em locais de destino específicos. No caso da emigração Brasil-Japão, uma das mais singulares características inerentes a este fluxo diz respeito exatamente ao próprio emigrante em si, que, em sua grande maioria, possui algum tipo de consanguinidade com os imigrantes japoneses que se radicaram no Brasil desde o início do século XX. Ainda que sensível-

mente diluída ao longo destas três décadas de emigração (1980 a 2010), esta condição é, na realidade, um fato, até mesmo por que, muito embora hoje residam no Japão um número cada vez maior de brasileiros sem nenhum vínculo de sangue com antepassados japoneses, a maior parte do grupo de imigrantes brasileiros residindo no Japão para lá se dirigiu por ser filho, neto, ou bisneto de japoneses, e aqueles que não o são a estes se vinculam por laços de matrimonialidade.

Desta maneira, uma das principais questões que envolvem este fluxo migratório reside justamente na condição de uma particularidade prévia ligada a este grupo étnico específico. Como descendentes de japoneses – cuja imigração para o Brasil foi bastante expressiva e resultou na chamada “comunidade nipo-brasileira” ao longo de cem anos recentemente comemorados de imigração japonesa no Brasil – tais pessoas possuem características físicas, fenotípicas que os caracterizam como um grupo étnico distinto do padrão tipicamente entendido como brasileiro, qual seja, o “tripé” consagrado da miscigenação nacional entre brancos, negros e indígenas¹.

Ser Japonês no Brasil...

Por uma série de características que historicamente foram construídas ao longo dos séculos de colonização no Brasil, os próprios imigrantes japoneses, quando aqui chegaram, em 1908, foram recebidos com a estranheza e o olhar de admiração/desconfiança de um grupo étnico – à época, racial – diverso e desconhecido ainda das matrizes nacionais mencionadas anteriormente. Ainda que brevemente, entendo ser importante a retomada de argumentos que destaco como uma das principais razões para tal segmentação deste grupo étnico (japoneses e seus descendentes) dentro dos padrões na formação da identidade nacional brasileira.

Os quatro séculos anteriores a 1908, de colonização portuguesa baseada na composição étnica do branco (português/europeu) colonizador; a população autóctone, indígena; e a maciça utilização de negros africanos para o sistema econômico colonial escravista cunharam, ao

1. Esta compreensão do padrão “típico” brasileiro é mais bem desenvolvida em trabalhos meus mais extensos, como Oliveira, 1997; ou mesmo Oliveira, 1998.

longo desse período, e mais precisamente no início do século XX – quando da necessidade de compreensão e definição de quem eram, afinal, os brasileiros –, um modelo de matriz étnica expressa na noção de que brasileiros são todos aqueles indivíduos que possuem essa ancestralidade e, mais importante ainda, a miscigenação que dela deriva. Nenhum grupo asiático fez parte destes séculos de formação de identidade nacional, ainda que chineses, em sua maioria, aportaram em diversos momentos na costa brasileira – geralmente ligados a suas relações igualmente coloniais com Portugal. Já na década de 1930, após intensas discussões e longos debates acerca da falência da nação brasileira por componentes étnicos (raciais para o momento) degenerativos, entendendo-se aí o negro e o índio (Schwarcz, 1993) consagra-se, sobretudo com os estudos de Gilberto Freyre (1975), uma identidade positiva referente aos nossos quadros étnico-raciais. Difundida ao longo do século através de nossa literatura, em que se destacam as obras de Jorge Amado, permeando a promoção e a divulgação de festas populares que encarnam tal estrutura, até as produções televisivas de um Brasil mestiço e feliz, em parte alguma entra o “elemento” asiático que, quando figura em algum desses repertórios, está sempre caracterizado por alguma ridicularização que o distingue: não sabe falar direito o português, não se adapta aos costumes brasileiros, é bobo e ingênuo, insere-se em nichos com os “seus” (pasteleiro, verdureiro, tintureiro) etc. Na percepção da proposta reflexiva aqui pretendida, no contexto das alteridades que definem as próprias identidades, “eles” não são como “nós”. Primeiro ponto a ser ressaltado.

Unido a esse quadro de consolidação étnica da população brasileira, destaca-se ainda o fato de que a imigração japonesa no Brasil, dentre aquelas pertencentes ao que ficou conhecido como período de grandes entradas imigrantes nestas terras (virada do século XIX-XX), foi a corrente mais tardia se comparada às demais. A título de exemplo apenas, dentre as entradas permitidas de imigrantes livres e não mais relacionados à colonização portuguesa, a primeira corrente com tais características autorizada pelo poder vigente (à época, ainda a Coroa Portuguesa), foi a de suíços para a região serrana do estado do Rio de Janeiro, e esta data de 1819, antes mesmo da Independência do país. Desde este momento até as primeiras décadas do século XX, tivemos

intensas levas migratórias que foram recebidas com mais ou menos aceitação, todas, entretanto, entendidas como positivas para a composição sadia de uma nação recém-formada. Destacam-se, entre estas, as correntes de imigrantes alemães, italianos, espanhóis e mesmo portugueses. É somente em 1908, praticamente um século após a introdução deste modelo migratório no Brasil, que é aceita, ainda que sob muitas críticas e resistências, o grupo de imigrantes japoneses. Desta forma, este grupo, além de distinto fenotipicamente, etnicamente, dos grupos anteriormente “conhecidos” pelos brasileiros (ainda que de diferentes países, todos europeus em sua base), teve um período de integração à sociedade brasileira mais curto e menos favorecido, com maiores índices de rejeição e resistência, de ambos os lados (imigrantes e sociedade nacional), o que dificultou sobremaneira a condição de integração “deles” como um dos “nós”, brasileiros.

De maneira bastante resumida, podemos relacionar, para além dessas duas colocações determinantes na composição dessa população no Brasil, mais alguns fatores, conforme segue. Assim, a imigração de japoneses para o Brasil:

- não fez parte da matriz colonial sustentada no “tripé racial” de brancos, negros e indígenas;
- foi a corrente mais tardia a se consolidar no período de maior recebimento de imigrantes livres e não portugueses;
- teve uma resistência à sua permissão de entrada, que foi objeto de ardente disputa e conflito político e de intelectuais da época, muitos deles afirmando serem os asiáticos uma “raça inferior” e, por esta razão, o Brasil não deveria desejar recebê-los;
- esteve permeada, por parte dos próprios imigrantes japoneses, de um sentimento de extremo nacionalismo à sua terra natal, que passava pelo período Meiji de patriotismo do pré-guerra;
- detinha uma dificuldade natural de adaptação aos padrões brasileiros de língua e costumes dada a distância cultural que cerca esses dois contextos (Brasil-Japão/Ocidente-Oriente) – a exemplo da língua, uso de alfabeto, hábitos cotidianos não ocidentais etc.;
- esteve igualmente permeada de uma falta de perspectiva de integração da comunidade japonesa ao Brasil, que julgava ser este

um local inóspito, incivilizado, e que não faria parte de suas vidas permanentemente, apenas por um período de tempo, de conquista de extensão territorial do Japão, além-mar, e de dificuldades de sobrevivência na terra natal.

Sintetizando este recorte analítico, parcialmente explorado neste texto, tem-se a situação de que os filhos, netos, bisnetos e gerações sucessivas desses imigrantes japoneses receberam, ao longo do século XX, a menção de “japoneses que viviam no Brasil”, ou mesmo quando entendidos como brasileiros, pertencentes ao grupo ou comunidade “nipo brasileiro/a”, que os caracteriza de forma distinta em sua origem (não são simplesmente brasileiros “comuns”). Essa percepção foi igualmente partilhada pela população brasileira como um todo, descendentes e não descendentes de japoneses. E esse contexto de caracterização do “eu” e do “outro” foi o responsável pela percepção da ideia, no momento da inversão de fluxos migratórios que envolve esses dois países em questão (Brasil – Japão), de “retorno para a casa” que esteve tão presente entre o grupo emigrante, como visto, em sua maior parte, descendente de japoneses.

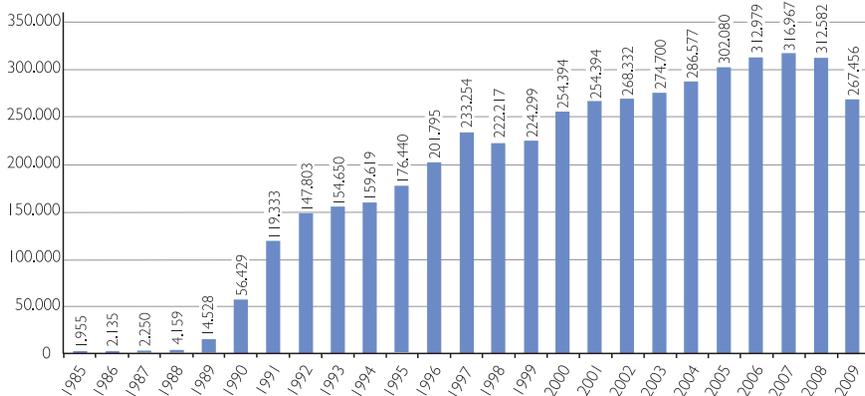
Ser Brasileiro no Japão...

Tendo início em meados da década de 1980, resultado de contextos distintos e, mais uma vez, coincidentes entre Brasil e Japão – com o devido observar de que agora era o Brasil que mandava sua gente para fora – a corrente migratória de brasileiros para o Japão possui, em suas raízes, um retorno efetivo, de imigrantes japoneses que residiam a muitos anos no Brasil. Chamados de *issês* (primeira geração), estes imigrantes japoneses radicados no Brasil vão sendo paulatinamente convidados a retornar ao Japão para suprir a lacuna de braços que a pujante economia japonesa demandava naquele momento. A partir das primeiras entradas, estas sim efetivamente retornos, não foi preciso um longo período e logo estavam partindo também, além dos próprios imigrantes japoneses, seus filhos e netos. Todos tiveram, de início, a perspectiva de estarem “voltando para casa”, dada a peculiaridade já tratada de como eram percebidos estes brasileiros descendentes de japoneses em sua terra pátria. Se você se entende e é percebido como um “japonês que vive no Brasil”, ir ao

Japão supõe uma experiência excitante, porém tranquila e harmoniosa em relação a seu *homeland*. Este era o retrato do espelho da alteridade no momento prévio à partida.

Contudo, graças a uma série de fatores que pouco a pouco vão consolidando de maneira irreversível a corrente Brasil–Japão, de onde se destaca mais enfaticamente os contextos econômicos de ambos os países envolvidos e a formação de redes sociais que vão dando sustentação ao fluxo, a presença brasileira no Japão vai se tornando uma realidade em franco desenvolvimento, especialmente nos primeiros anos da década de 1990, conforme a Tabela 1, com dados oficiais do Governo japonês (Ministério da Justiça)².

Tabela 1. População Brasileira Residente no Japão 1985-2009



Fonte: Ministério da Justiça do Japão.

* acrescente-se a estes números mais 26 mil imigrantes de dupla nacionalidade.

Uma vez no Japão, entretanto, este “outro”, através do qual nos refletimos, muda, praticamente invertendo-se, tal qual os fluxos em questão. Em

2. A partir, sobretudo, do início da década de 1990, os brasileiros consolidam-se como um dos grupos estrangeiros de maior expressão na sociedade japonesa, levando gerações cada vez mais jovens para a empreitada imigratória, cônjuges de descendentes de japoneses que igualmente possuem o direito à residência e trabalho no Japão (mas não o direito à cidadania), e filhos mestiços das diversas uniões entre descendentes e não descendentes de japoneses no Brasil, gerando diversidades físicas (fenotípicas) ampliadas.

território japonês, o outro que define este indivíduo não é mais o brasileiro “típico”, negro, índio, mestiço, malandro, preguiçoso, incivilizado. É, na verdade, o próprio japonês, cujos traços fenotípicos são os mesmos que o do emigrado, embora as características do “ser” se diferenciem substancialmente. Mais do que isso, lá, em território japonês, este “outro” não lhe reconhece como igual a ele, ainda que os traços físicos o digam que sim, então, o reflexo do espelho sequer lhe permite considerar aquilo que acreditava ser. Ele impõe ao emigrante uma reflexão de quem ele próprio seja, sem dar-lhe a chance de sentir-se como igual.

Em outras palavras, o brasileiro que aqui era entendido e muitas vezes se entendia como um “japonês”, ainda que entre aspas, em solo japonês perde esta dimensão praticamente por completo, pois quem lhe nega esta chance é a própria sociedade japonesa, de seus pais, avós e bisavós. Não lhe restam muitas outras escolhas que não seja a de se identificar como brasileiro.

Novamente aqui retomamos algumas reflexões iniciais e ressaltamos que estas relações não são rígidas nem estanques. Muito pelo contrário, conforme dissemos anteriormente, são contextuais. São processos identitários que se conjugam com expectativas, estereótipos e oportunidades diversas que se posicionam diferentemente de acordo com cada contexto, e no caso, aqui, estes contextos variam muito, pois remetem a universos migratórios diferenciados. Usufruir o momento oportuno de questionamento da identidade destes indivíduos, descendentes de imigrantes japoneses que, por possuírem a aparência física semelhante a seus antepassados, carregam este estigma como marca de suas identidades: “ser japonês no Brasil”. Se a marca, para citarmos Oracy Nogueira (1985), de diferenciação destas pessoas no Brasil está justamente nos traços físicos, mais reconhecidamente no contorno dos olhos (“olhos puxados”) o processo imigratório de brasileiros para o Japão é momento de reflexão, sobretudo porque, ao agrupar pessoas fisicamente semelhantes num mesmo local, as obriga a distinguirem-se de acordo com outros parâmetros.

E é desta maneira que podemos recolher depoimentos como:

– E assim, se você for ver mesmo, a mão de obra que trabalha no Japão, *é brasileiro [sic]*, eu não sei por que tá essa visão...

– É verdade, realmente tem, eu sempre ouvia comentário de japonês *que o brasileiro trabalhava melhor que os outros*, que outras pessoas. Os japoneses comentavam assim, tinha empresas que falavam que só queriam brasileiros, tinha empresas que, falam que, davam mais preferência por causa que [*sic*] os brasileiros trabalhavam melhor.

– *Trabalha melhor que o japonês inclusive*. [risos] [entrevista realizada com Rogério e Otávio]³

Observe-se a ênfase no ser trabalhador *brasileiro*, e não japonês. Ou mesmo, como podemos ver em outro depoimento, com outro entrevistado:

Serviço que japonês não quer fazer, e sabe que brasileiro resolve, o brasileiro é criativo, ele bola uns negócio [*sic*] que dá mais eficiência, rapidez, o brasileiro é jeitoso pra, a, o jeitinho brasileiro, eles ficam admirados com o jeitinho brasileiro, e eu conheço um brasileiro que, com um pedaço de elástico, um pedacinho de fita de, de metal, ele resolveu um problema que o engenheiro [ênfático] japonês não conseguia resolver [...] *o brasileiro ele é mais criativo, tem o jeitinho, né*, ele tem o jeito de fazer, é, qualquer coisa, né, ele se adapta, né, então por esse lado brasileiro é bom. [...] Brasileiro apronta muito, apronta. O problema do brasileiro é a avacalhão, e não pega na regra, na disciplina, esse ponto é negativo, mas o lado positivo é que *brasileiro é trabalhador*, e o brasileiro é versátil, qualquer empilhadeira, o moleque nem sabe dirigir, ele toca a empilhadeira, ele sai andando, porque *o moleque é versátil, né*, nesse ponto é bom, e, é craque no esporte. [...] No Japão tem até brasileiro herói, condecorado e tudo, foi um rapaz que salvou uma velha que caiu na água, ele foi lá e, piinn!! na água, e mergulhou, os japonês [*sic*] “não pode, tem que chamar bombeiro”, “mas que bombeiro, não dá tempo”, e ele foi lá e pulou n’água, ele foi lá salvou e virou herói nacional, né, saiu na televisão, assim, rapidamente, mas falou, então há casos assim. [entrevista realizada com César]

Aqui, até mesmo uma das mais polêmicas características atribuída aos brasileiros, o famoso “jeitinho”, é relida como atributo positivo e pertencente igualmente a este grupo de brasileiros no Japão, independente dos traços físicos que carreguem. É importante notarmos também

3. Entrevistas realizadas em meu período de pesquisa para a Dissertação do Mestrado, os nomes dos participantes estão preservados (nomes fictícios expostos). Ver Oliveira, 1997.

como, uma vez no Japão, estas pessoas passam a atribuir aos japoneses que lá residem todos os estereótipos que a identidade japonesa carrega consigo, estereótipos estes que elas próprias carregaram a vida toda no Brasil, pois aqui os “japoneses” eram elas próprias. Com exceção deste caso do trabalho (pois lá eles consideram o japonês um “folgado”), todos os demais estereótipos de “japonês” são mantidos, sendo que, para mantê-los, estas pessoas portam-se como “autênticos brasileiros”, tais quais os brasileiros não descendentes de japoneses, o brasileiro “típico” anteriormente exposto. As conceituações mais frequentes na definição desses emigrantes em relação aos japoneses são exatamente as mesmas que recebiam aqui no Brasil, por serem atribuídos ao perfil de “japoneses”. Assim, para o brasileiro emigrante que está no Japão, o japonês é frio, materialista, só pensa em dinheiro, não é de falar, não é *sexy*, não sabe se divertir, é “duro” (não sabe dançar, se mexer), vive para o trabalho, é racista, não se mistura com os outros, não sabe aproveitar a vida, é introvertido etc. O emigrante (os nossos “japoneses”), ao contrário, está do outro lado do espelho, pois é um brasileiro, e carrega consigo os atributos de um brasileiro, totalmente opostos a este padrão. É *sexy*, extrovertido, brejeiro, dinâmico, versátil, criativo, dança bem, joga bem, fala com desenvoltura, se mistura com os demais, não tem preconceito, tem calor humano, é amigável e, além de tudo, é muito trabalhador – por ser brasileiro! Pisando em solo brasileiro, contudo, novamente ele vai estar relacionado aos estereótipos japoneses, que no Brasil quem carrega é ele próprio, pois está “condenado” por sua aparência. Todos os atributos que ele definia como dos japoneses momentos antes de sua chegada, passam a lhes pertencer uma vez mais, mesmo que ele não os queira.

Quanto à questão do corpo e da sexualidade, todos são categóricos ao afirmar que, embora fisicamente expressem os traços fenotípicos dos japoneses “dá pra perceber que é brasileiro”, pelo andar, pelo jeito de vestir, pela linguagem do corpo, pelos gestos. “A calça é mais grudadinha...”. O depoimento que segue é revelador:

- Gente, elas têm um corpo horroroso também
- Não! Corpo de japonesa é uma coisa estranha...
- É horrível!

- ... não é só que é feio, é estranho,
- Aí uma vez a gente foi [em uma casa de banho coletiva], gente, sabe quando você para assim, primeiro porque eles olhavam pra gente porque achavam a gente mó estranha, né, porque, todo mundo assim, tem cara de japonês, mas só parece japonês, porque dá pra perceber que não é.
- É
- Engraçado que isso a gente vê, né, lá, assim, mesmo quem aqui a gente acha que tem muuita cara de japonês, lá você olha na rua...
- E já fala que é brasileiro, né.
- ... e cê sabe.
- Cê sabe, esse é brasileiro, esse aqui não é.
- Aí a gente tava assim, né, tava olhando, a gente falou assim: ‘nossa, o corpo delas é muuuuito estranho!!!’ [risos], não é normal assim, é, é uma tábua, não tem nada na frente, não tem nada atrás.
- É muito horrível! O quadril é largo, não é?
- Tem o quadril largo, não tem cintura.
- E sem bunda.
- É, é tudo assim [entrevista realizada com Virgínia, Patrícia e Beatriz]

Acredito que a palavra que mais se encaixa neste contexto proposto talvez seja contradição. Nas diversas nuances de classificação e categorização da identidade destes indivíduos, sempre respaldado, por detrás, o mesmo desfecho: contraditório. Por participarem de tal situação frente a expressões físicas e culturais diversas, estas pessoas podem estar inseridas em dois mundos, e, ao mesmo tempo, em nenhum.

Conceituações de identidades não precisam ser rígidas, como de fato não o são, como bem enfatizado no início deste texto. Elas se transformam e se refazem de acordo com cada contexto apresentado. No caso destes descendentes de japoneses, justamente por terem penetração nos dois universos, mesmo que na realidade não se sintam em nenhum, há o favorecimento de poderem ser transportados de uma identidade a outra, conforme o caso. No Japão, esta identidade parece se fazer mais clara, pois lá ele não tem dúvidas: é um brasileiro. Um brasileiro que, grande parte das vezes, está apenas trabalhando no Japão, está de passagem. Lá, as ilusões de ser um “japonês” acabam. Seria possível dizer que em nenhum outro momento anterior de suas vidas estas pessoas tenham se

sentido tão brasileiras quanto lá. Com a imagem do espelho da alteridade refletindo o que eles não são, ou não podem ser, afirmar-se na opção que lhes é assegurada por direito, a de ser um cidadão brasileiro nato, os reveste de cores e imagens que eles próprios não haviam enxergado antes.

Brasileiros no Sul da Flórida

O caso da emigração de brasileiros para a região do sul da Flórida está, em diversos aspectos, muito distante da realidade brasileira no Japão, ainda que ambos possuam características comuns aos demais fluxos de brasileiros no exterior. Logo de início, devemos ter a percepção de que o contexto exposto anteriormente, de uma população que mesmo antes da emigração já se encontrava permeada de especificidades quanto à sua conceituação étnica, não se aplica aqui. Quem são os brasileiros que estão no sul da Flórida? São os nossos brasileiros “típicos”, brancos, índios, negros e miscigenados, especialmente miscigenados. São os brasileiros que engrossam a maior corrente de emigração nacional no exterior, contabilizando, segundo o Ministério das Relações Exteriores, 1 388 000 de brasileiros residentes⁴, direcionada aos Estados Unidos da América.

O recorte do objeto analítico deste amplo universo restringe-se apenas aos brasileiros residentes no sul da Flórida, uma opção de pesquisa que se justifica pela importância numérica deste contingente e baixo índice de estudos a respeito desta população, especialmente à época dos trabalhos (1999-2003).

Vivenciar a emigração nos Estados Unidos implica uma série de componentes que se relacionam, novamente, com o “outro” em questão: aqui, a sociedade norte-americana ou estadunidense. Ela é o espelho refletor desta vez. Uma sociedade que classifica sua população em termos étnico-raciais distintos da nossa, e que dá valores a estas categorizações de forma igualmente diferente da nossa.

Mas o que há de específico nesta região do sul da Flórida? Dentre os diversos pontos de imigração maciça para os Estados Unidos nas últimas quatro décadas, os estados da Flórida, Califórnia e Nova York

4. Dados de setembro de 2009, MRE.

se destacam como grandes polos atrativos de imigração recente, sobretudo a compreendida como imigração latina e a asiática. A Flórida, diferentemente da Califórnia ou inclusive de Nova York, possui uma imigração majoritariamente latina, sem o mesmo nível de contrapartida dos grupos asiáticos.

A região onde hoje se encontra o estado da Flórida teve, desde o início da colonização europeia, toda sua trajetória histórica marcada profundamente pela presença latina. Assim como as demais partes do continente americano que pertenceram a Portugal e à Espanha, a Flórida foi “descoberta” e não fundada⁵. Descoberta em 1513, o primeiro assentamento europeu na região só viria a ocorrer em 1539, por mãos espanholas. No território que hoje é conhecido por Miami habitavam os índios Calusa e Tequesta (Paleo-indians). Assim como nas demais partes do continente americano, estes índios que, no ano da entrada espanhola (1513) somavam uma população acima de 350 mil habitantes (Wiggins, 1999; George, 1996), foram dizimados pelas mãos dos colonizadores e, depois de 250 anos de invasões subsequentes, praticamente foram extintos da região. Foi somente em 1821 que a Espanha vendeu a Flórida aos Estados Unidos – então já formados como nação – pela quantia de cinco milhões de dólares. Um ano depois, a Flórida tornava-se um território norte-americano, caminhando assim em direção à sua institucionalização. Contudo, as raízes e a vocação latina da região, que estiveram presentes por séculos a fio, já estavam amplamente sedimentadas no nome e no coração da península.

Após a revolução de 1959, quando Fidel Castro implantou o comunismo em Cuba, Miami tornou-se um lugar de refúgio para mais de quinhentos mil cubanos que entraram na cidade naquele momento. Novamente em 1980, 250 mil cubanos deixam Havana em direção a Miami pelo porto de Mariel. A influência cubana em Miami se faz notar em qualquer lugar na cidade (Portese Stepick, 1993). Alguns dizem que não haveria a Miami de hoje se não fossem os cubanos, que através

5. Os Estados Unidos como um todo, e especialmente a região das treze colônias originárias da Federação, são interpretadas como “fundadas” – *founding fathers* – e não descobertas e/ou conquistadas. Até neste aspecto a Flórida se diferencia dos demais estados norte-americanos e se aproxima dos países latino-americanos.

dos anos tiveram uma contribuição fundamental naquilo que a cidade representa atualmente. Os cubanos são considerados hoje como o maior grupo étnico da cidade. Como se estivessem restabelecendo os laços novamente com a alma latina (espanhola) do lugar, cubanos, mas não somente cubanos: dominicanos, nicaraguenses, colombianos, peruanos, salvadorenhos, equatorianos, mexicanos, venezuelanos, panamenhos, hondurenhos, argentinos, paraguaios, chilenos, impregnam de vida latino-americana aquela cidade. E quanto aos brasileiros?

Como dito anteriormente, a tipificação étnico-racial dos Estados Unidos segue padrões diferenciados da brasileira. Um dos maiores conflitos identitários dos brasileiros residentes nesse país encontra-se justamente na “descoberta” e muitas vezes subsequente negação do “ser latino”, “ser hispânico” ou “ser negro” (para parcela da população que no Brasil não se entende como negra aqui, e sim morena, parda, e uma vez nos Estados Unidos é tipificada como tal). Diversos estudos já demonstraram como é difícil e recorrentemente rejeitado pelos brasileiros o rótulo de hispânico e até mesmo latino nos Estados Unidos (Martes, 2002), inclusive por que tal conceituação é frequentemente acompanhada de componentes pejorativos e/ou carregados de conotações negativas e preconceitos quanto ao termo. Quando a menção é relativa ao termo “hispânico”, igualmente muito utilizada nessa região para identificar a população latina de uma forma geral, a rejeição e intolerância dos brasileiros a participar dessa tipificação é ainda maior.

Eu realizei um *survey* com brasileiros imigrantes em Boston para mostrar que o hispânico e o latino podem ser duas categorias que não somente são diferentes em conteúdo e extensão [...] como também *podem ser mutuamente excludentes, quando subordinadas à afiliação nacional*. Mais precisamente, afiliar-se ao rótulo “hispânico”, como veremos, exclui a possibilidade de afirmação da identidade brasileira e, em muitos casos, ser brasileiro significa justamente enfatizar a seguinte declaração: eu não sou hispânico” (Martes, 2002, p. 1. Grifos meus).

Porém, se esta situação é verdadeira para os Estados Unidos como um todo, dada a importância da presença latina/hispânica na região sul da Flórida, em especial a importância política dos cubanos para a cidade e arredores de Miami (*county* de Miami-Dade) a reinterpretação do ser latino

ou hispânico por parte do grupo brasileiro reveste-se de um sentido diverso dos grupos brasileiros residentes em outros estados norte-americanos. No sul da Flórida, ser latino ou até mesmo hispânico torna-se vantajoso, passando a ser tolerado ou mesmo incorporado. Novamente aqui, quando pensamos na questão alteridade/identidade, o espelho do “outro” a refletir as percepções do “eu” tem uma importância sumária:

[...] é, eu vejo também que são dois povos muito parecidos, dois povos amigos, eu tenho muitos amigos hispanos, sou apaixonado por eles, me identifico muito com o povo hispano, que eles são seres humanos. Existe essa união, por exemplo, o hispano gosta do brasileiro, via de regra, o brasileiro gosta do hispano, são idiomas semelhantes, ah aqui na Flórida, a grande maioria dos brasileiros fala o portunhol, diga-se de passagem. Os brasileiros mais esclarecidos falam o verdadeiro espanhol, mas a grande maioria consegue ser entendida, falam misturando o portunhol, certo? Mas os brasileiros mais esclarecidos, estes falam o inglês e o espanhol, falam verdadeiramente. Agora, é uma comunidade, a comunidade hispana é alegre, é comunicativa, é humana, é sensível, e cá pra nós, *muito mais organizada, muito mais dinâmica, eu creio, muito mais objetiva do que a nossa, pelo menos no tocante à questão de consciência comunitária*. Eu admiro muito o povo hispano, eu admiro muito o povo hispano (entrevista realizada com Alex)⁶.

Curiosamente, a cisão mais observada entre os brasileiros na Flórida não está na negação da aproximação com o latino ou mesmo o hispânico, mas no afastamento de grupos brasileiros entre si por dimensões de recortes sustentados por diferenciação de classe econômica. O que chamo de clivagens, neste contexto, está mais acentuada por classe do que por identidades étnicas e culturais coletivas. Tal realidade deve-se, segundo a interpretação ora proposta, à composição sociodemográfica da população residente em Miami-Dade, tanto da sociedade de destino como do próprio grupo de brasileiros que lá vivem. Em outras palavras, para além da (e paralelamente à) importância da presença de população latina nesta região, há igualmente ali, de maneira mais evidente que em outros pontos dos Estados Unidos, um imenso grupo de emigrantes bra-

6. Igualmente aqui, os nomes verdadeiros dos entrevistados estão preservados. Estas entrevistas referem-se às realizadas durante a pesquisa de doutorado (1999-2003) e estão disponíveis na íntegra em Oliveira, 2004.

sileiros consideravelmente abastados, pertencente a segmentos diversos – classe política, de artistas, de altos empresários – mas todos muito bem posicionados econômica e culturalmente perante a sociedade brasileira de origem e, inclusive, em relação à norte-americana.

Colocando-se esta análise dentro do contexto vivido, a maior parte dos brasileiros que vivem nos Estados Unidos encontra-se dentro de um padrão de médio abaixo em termos econômicos e sociais (Margolis, 1994; Sales, 1999; Martes, 2000; Oliveira, 2004). Ou seja, estamos nos referindo àquele brasileiro/a com um nível médio de educação, com pouco ou nenhum domínio do inglês no momento da partida, que acaba ocupando postos de trabalho em restaurantes, na construção civil, em domicílios, setores em geral terciários, e que entra nos Estados Unidos com documentação de turista apenas (fazendo o *overstay*) ou mesmo através da fronteira do México, que vive à sombra da irregularidade, não pode ir e voltar do Brasil quando deseja, e que possui uma inserção parcial ou abertamente marginal na sociedade norte-americana. Por outro lado, existe um número nada desprezível de uma elite brasileira que, igualmente, reside nos Estados Unidos. A maior *concentração demográfica* desta elite encontra-se justamente em Miami-Dade e arredores. Para este grupo de brasileiros, o “migrar” é revestido de outros sentidos: suas colocações de trabalho são as mesmas ou superiores às que desempenhavam no Brasil, a inserção na sociedade norte-americana é facilitada pelas vias econômicas, culturais e políticas, residem em bairros cuja maior parte da população é composta por brancos, e não em locais estigmatizados pela presença imigrante ou negra, possuem domínio pleno ou de parte da língua inglesa, aquisição esta já previamente adquirida no Brasil e, acima de tudo, estão em *situação regular*, ou seja, usufruem de uma cidadania plena, inclusive na condição do ir e vir. Não é raro esta elite brasileira radicada nos Estados Unidos passar férias no Brasil para aproveitar a beleza do país e rever parentes e amigos. Eles possuem uma mobilidade altamente desejável por aqueles que estão refém de uma situação irregular, e sem acesso ao retorno para “casa”, com subsequente reentrada garantida nos Estados Unidos.

O melhor exemplo deste poderio econômico brasileiro na região diz respeito à condição imobiliária:

A Miami das compras agora é também a segunda casa de brasileiros endinheirados. Marco Fonseca, representante para o Brasil da NAR (Associação Nacional dos Corretores, na sigla em inglês), calcula que de 55% a 60% dos imóveis em Miami sejam vendidos hoje para estrangeiros, *especialmente os brasileiros*. Nas Trump Towers, um dos prédios favoritos dos brasileiros, *seis em cada dez* apartamentos, com preços que vão de US\$ 600 mil a US\$ 2 milhões (de R\$ 970 mil a R\$ 3,2 milhões), foram comprados por eles. Segundo corretores, compradores e imobiliárias, o típico comprador brasileiro é de classe média alta, investe em torno de US\$ 750 mil (cerca de R\$ 1,2 milhão) por um imóvel de 200 m² e o principal propósito ainda é adquirir um apartamento para passar férias [...] (grifos meus)

Destarte, o ressentimento que paira sob muitos brasileiros que ali se encontram, experienciando o processo migratório pela via da clandestinidade, é latente perante aos que pertencem a esta elite. As queixas e exclamações de entrevistados meus eram muito frequentes e a maioria usava a própria geografia de Miami para exortar suas mágoas, mostrando-me o emblemático local onde ficava o apartamento de Lalau, símbolo da corrupção e impunidade brasileiras, num excelente condomínio, em um dos pontos mais valorizados de Miami.

Este “passar férias” em seu próprio imóvel de “lazer” do trecho supracitado é justamente possuir a tão sonhada mobilidade permitida (Bauman, 1999) que os emigrantes brasileiros, na condição de indocumentados, tanto se ressentem. O “passar férias” dos brasileiros endinheirados significa, não raras vezes, estadas de alguns pares de meses, e é este nível de inserção na sociedade norte-americana, amplamente limitado aos brasileiros sem comprovação de renda suficiente para tal, um dos maiores constrangimentos e conflitos de classe existentes entre este grupo nacional que convive na região. Acrescente-se ainda o fato de parte (ou boa parte, na visão destes últimos) de este poderio econômico ser fruto de corrupção e aproveitamento das mazelas sociais vivenciadas no Brasil.

Dentro deste panorama de clivagens por classe sobrepondo a condição de unidade de uma identidade nacional em comum, dá-se uma aproximação com o grupo hispânico de semelhante condição socioeconômica e migracional, na medida em que ocorre o afastamento do grupo brasileiro pertencente à elite econômica. Completamente diferenciada da realidade emigratória no Japão, os brasileiros residentes no Sul da

Flórida entendem a condição do “ser brasileiro” de maneira muito diversa, refletidos sob a luz prismada que vêm do “outro” em questão. Mais uma vez, a questão da alteridade dá o tom das definições identitárias, ou, como bem coloca Gustavo Ribeiro sobre os brasileiros residentes em San Francisco, Califórnia:

Os brasileiros em São Francisco [e da mesma forma em Miami], como qualquer população inserida em uma estrutura de segmentação étnica, vivem em função tanto das *relações internas* ao seu segmento quanto das *relações estabelecidas com outros segmentos étnicos*. O trânsito constante entre *experiências internas e externas* ao segmento brasileiro, com os correspondentes *jogos de imagens e esteriótipos*, é uma das fontes da criação de uma *forte ambivalência cultural e identitária* (Ribeiro, 1999, pp. 45-46, grifos meus).

Depoimentos de um quase desabafo sobre este Brasil extremamente desigual que se desloca, por assim dizer, de seu local de origem para a região analisada acumulam-se reincidentemente, de forma que aqui registraremos apenas alguns excertos:

O, o brasileiro, nós temos que reconhecer que existem diversos tipos de brasileiros, diversos segmentos, existem aqueles segmentos abonados, dominam amplamente o idioma, moram em mansões luxuosas, hollywoodianas, *pessoas que têm futuro*, pessoas que poderiam ajudar muito mais a comunidade e não ajudam, *que estão preocupadas com, com seus negócios*. Existem brasileiros muuuuuito bem de vida, empresários paulistas, empresários de diversos estados brasileiros, que vieram encontrar uma certa facilidade em termos de segurança física nos Estados Unidos. Estes, *não estão nem aí pra nada*, não querem nem saber. (entrevista realizada com Marcos)⁷

Esta segmentação de classe (e conseqüente ressentimento) por condições econômicas se evidencia sobremaneira quando da relação direta dos dois grupos em questão, como por exemplo, um brasileiro/a empregado de outro brasileiro/a, ou mesmo em situações de trabalho não diretamente relacionadas com empregador/empregado de fato, mas em que a condição de um seja “servir” o outro, condição esta que se dá pela inserção econômica de cada uma das partes. Assim:

7. Pesquisa de doutorado. Oliveira, 2004. De igual modo os subsequentes.

Alguns brasileiros que já vivem aqui há anos são simplesmente intragáveis, são os mais exigentes no restaurante e os que mais procuram “pêlos em ovos”. Reclamam de tudo! Pensam serem reis! [de uma garota de 27 anos que trabalha em um restaurante brasileiro em *downtown* Miami]

Nos restaurantes, porque já trabalhei neles, servir brasileiro em restaurante é uma missão muito chata, eles são muito chatos [*ex-busboy* brasileiro em Miami-Dade]

O pior padrão que existe aqui é o brasileiro, são sempre os piores padrões, pensam estar na escravidão ainda. [...] Eu detesto trabalhar pra brasileiro, os hispanos são bem melhores. (*housecleaner* brasileira – empregada doméstica)

Um último depoente não se sente intimidado em expressar a palavra que designa corretamente seu sentimento de classe: revolta...

Eu sou uma pessoa revoltada por não ter a mesma oportunidade e condição de viver na minha terra natal. E muita gente tem e vem aqui humilhar os outros... (entrevista realizada com José Carlos)

De fato, esta relação entre grupos brasileiros distintos se dá em todo os Estados Unidos, em localidades que congregam certo número de brasileiros ali residentes. Não é uma exclusividade da região de Miami e Sul da Flórida. Mas, na Flórida, especificamente, a concentração de renda de brasileiros abastados desfrutando de uma vida longe da violência, ou mesmo “passando férias” é muito mais evidente, sobressalta aos olhos daqueles que para lá se dirigem, igualmente aos milhares, para lavar pratos e banheiros e realizar serviços domésticos em geral. Parte destes brasileiros que em Miami lavam pratos e banheiros quando ainda viviam em seu local de origem também se comportavam de modo semelhante ao brasileiro “arrogante” – agora assim entendidos por eles – e que os humilha. Muitos dos que hoje lavam pratos em Miami exerciam, antes da emigração, funções de uma classe média que também manifesta estas características culturais da condição de classe sobre aqueles que, no Brasil, não possuem nem mesmo esta inserção mediana, e que formam, infelizmente, a maior parte de nossa população. Ou mesmo quando, como em uma entrevista realizada por mim com um destes brasileiros abastados, ouço a razão de sua ida a Miami e o porquê não suportava mais a vida no Brasil:

[...] aqui eu posso usar minhas jóias livremente, acho um verdadeiro absurdo no Brasil você ter jóias, ter dinheiro, e não poder mostrar, não poder usar, por que não há segurança. No Brasil nem rico você pode ser. (entrevista realizada com Cristina)

Retomando aquilo que foi dito no início deste capítulo, sabemos aquilo que somos pelo olhar daquilo que não somos, e que nos ajuda a nos formar como identidade, naquele momento, sob aquele contexto. A identidade nacional, assim como tantas outras, sofre intensidades diversas de acordo com os agentes com os quais interage em determinados momentos. Refletir sobre a condição do “ser brasileiro” vivenciando esta experiência no Brasil, no Japão, ou no Sul da Flórida, implica diferentes noções deste “ser”, em diferentes intensidades de identificação com o Brasil e os elementos que o representam como unidade nacional. Por meio destas duas pesquisas, podemos lançar um olhar sobre a alteridade refletida, como contextos diversos viabilizam, revelam e tramam estratégias diversas. Ora são rostos japoneses carregando o Brasil dentro de si para o outro lado do mundo, ora é o reconhecimento de uma latimidade irmã redesenhada pela condição imigrante que levou consigo o mesmo Brasil desigual que habita em território natal, desta vez, contudo, tornando-o mais evidente, justamente por estar mais próximo.

Referências Bibliográficas

- BARTH, F. *Ethnic Groups and Boundaries*. Bergen, Oslo, Universitetsforlaget, 1969.
- BAUMAN, Z. *Globalização: As Consequências Humanas*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1999.
- FREYRE, G. *Casa Grande & Senzala*. Rio de Janeiro, José Olympio Editora, 1975.
- GEORGE, P. “Miami: One Hundred Years of History”. *South Florida Magazine*. Florida, vol. 24, n. 2, Summer 1996.
- MARGOLIS, M. *Little Brazil: Imigrantes Brasileiros em Nova York*. Campinas, Papirus, 1994.

- MARTES, A. C. B. *Brasileiros nos Estados Unidos: Um Estudo sobre Imigrantes em Massachusetts*. São Paulo, Paz e Terra, 2000.
- _____. *Neither Hispanic, nor Black: We’re Brazilian*. In: CONFERENCE WHAT ABOUT OTHER LATINOS? Boston, 2002.
- MINISTÉRIO DAS RELAÇÕES EXTERIORES. *Brasileiros no Mundo*. www.brasileirosnomundo.mre.gov.br. Acesso em março de 2011.
- NOGUEIRA, O. *Tanto Preto quanto Branco: Estudos de Relações Raciais*. São Paulo, T. A. Queiroz Editor, 1985.
- OLIVEIRA, A. C. *Japoneses no Brasil ou Brasileiros no Japão? A Trajetória de uma Identidade em um Contexto Migratório*. Dissertação de Mestrado. Campinas, IFCH-Unicamp, 1997.
- _____. *Bienvenido a Miami: A Inserção dos Imigrantes Brasileiros nos Estados Unidos da América Latina*. Tese de Doutorado. Campinas, IFCH-Unicamp, 2004.
- _____. “Repensando a Identidade dentro da Emigração Dekassegui”. In: S. T. e R. R. *Cenas do Brasil Migrante*. São Paulo, Boitempo Editorial, 1999.
- PORTAL Folha de São Paulo. “Brasil Aquece Venda de Imóveis em Miami”. http://site.acminas.com.br/?id_pagina=1655. Acesso em abril de 2011.
- PORTES, A. e STEPICK, A. *City on the Edge: The Transformation of Miami*. Berkeley/London, Univeristy of California Press, 1993.
- RIBEIRO, G. L. “O que Faz o Brasil, Brazil. Jogos Identitários em San Francisco”. In: S. T. e R. R. *Cenas do Brasil Migrante*. São Paulo, Boitempo Editorial, 1999.
- SALES, T. *Brasileiros Longe de Casa*. São Paulo, Cortez, 1999.
- SCHWARCZ, L. M. *O Espetáculo das Raças*. São Paulo, Companhia das Letras, 1993.
- WIGGINS, L. *The Birth of the City of Miami*. Historical Museum of Southern Florida, www.historical-museum.org, 1999.

Saúde Mental e Interculturalidade: Implicações e Novas Proposições diante dos Desafios em Tempos de Globalização

Sylvia Duarte Dantas

Em 2010, o censo demográfico brasileiro incluiu em seu formulário a seguinte questão: “alguém da residência mora em outro país?”. O objetivo era saber quantos brasileiros moram no exterior e em quais países. Caso a resposta fosse afirmativa, o recenseador perguntava o nome da pessoa (ou das pessoas), sexo, ano de nascimento, ano no qual deixou o Brasil pela última vez e onde estava morando. Em nenhum outro censo fez-se esta pergunta, foi a primeira vez.

Os dados anteriores sobre quantos brasileiros residiam no exterior baseavam-se em estimativas a partir de dados parciais: levantamentos oficiais do país de origem que não computam as pessoas em estado irregular, estimativas feitas por organizações não governamentais ou pesquisas conduzidas pela mídia, ou projeções feitas pelas embaixadas e consulados do Brasil. Na última estimativa de 2008, o Ministério das Relações Exteriores (MRE) computou 3 040 993 pessoas vivendo em 117 países nos quais há representação diplomática brasileira.

Além disso, no censo também se perguntou sobre a etnia e a língua falada pelas pessoas que se declaravam indígenas. Segundo o IBGE, a inclusão dessas perguntas atende a pedidos da comunidade indigenista em busca de informações mais precisas sobre a situação dos povos nativos.

Vemos, assim, que o país busca, finalmente, saber um pouco mais sobre si, sua diversidade e mundialização. O contato entre culturas no Brasil e de seus cidadãos no exterior é, de alguma forma, reconhecido. Somos uma sociedade plural – inserida em um mundo assimétrico nesta era da globalização capitalista industrial.

Singer (2001) delinea as etapas da globalização da economia capitalista industrial que tende a superar os limites do estado-nação desde seus primórdios. Define este processo como uma reorganização da divisão internacional do trabalho, impulsionado em parte pelas diferenças de produtividade e de custos de produção entre países. A primeira etapa após a Segunda Guerra Mundial caracteriza-se pela transferência em grande escala de recursos dos Estados Unidos para a Europa e o Japão com a implantação de filiais e aquisição de firmas retomando a multinacionalização. Já em uma segunda etapa, os países semi-industrializados apresentavam disponibilidade de mão de obra a custos menores, sendo uma alternativa de escape para as indústrias das lutas de classe nos países industrializados. Há assim a transferência em grande escala de linhas de produção industrial para os países periféricos. Estava dada a receita para a precarização dos postos de trabalho e relações trabalhistas, um mal que aflige todos os países do mundo, acarretando inclusive grandes fluxos migratórios em busca de melhores condições de vida naqueles países que exerceram crescente influência econômica, política e social em suas periferias. A globalização, portanto, é um processo a partir do qual se reestruturam as quatro formas de poder – econômica, política, cultural e simbólica, das representações.

Vivemos tempos em que se promove cada vez mais o contato intercultural, ou seja, o contato entre pessoas de distintas culturas. Diversidade está na ordem do dia, discursos em favor do diálogo, da convivência harmônica e respeito ao outro são hoje recorrentes. Paradoxalmente, vivemos tempos de fechamento de fronteiras, evitamento e separação entre países e entre grupos culturais distintos em um mesmo território.

Este texto está pautado em nossa experiência em pesquisa de campo com famílias imigrantes nos Estados Unidos e retornadas deste país, famílias retornadas do Japão (pesquisa coordenada por Lucia Yamamoto na Universidade de Shizuoka, subsidiada pela Fundação Toyota),

workshops de preparo intercultural, assessorias a entidades públicas e privadas em processo de internacionalização, docência, supervisão e orientação vinculadas a pesquisa de intervenção psicossocial em que criamos um serviço de orientação intercultural de atendimento psicológico e orientação a imigrantes, descendentes de imigrantes, retornados e emigrantes.

Voltamo-nos, portanto, para questões psicossociais, ou seja, a relação entre as construções grupais e sua interpretação individual, para o aspecto humano, real, cotidiano que permeia a vida de pessoas que atravessam fronteiras culturais, mesmo quando não saem do país.

Como dissemos anteriormente, vemos que esse campo, para alguns, é visto como limitado, uma vez que se considera o que se passa na mente de cada pessoa como algo pouco significativo, com uma representatividade pequena de possível transformação da ordem social. Mas na intervenção psicossocial fica claro como é imprescindível um trabalho de construção, desconstrução, lapidação e descobrimentos diante dos emaranhados e nós simbólicos de cada biografia daqueles com quem trabalhamos que possibilitam uma emancipação psicológica e um estar no mundo de maneira mais genuína, o que por si só já subverte o *status quo*. Da mesma forma, a partir desta prática, podemos conhecer os caminhos e questões que se colocam a todo profissional voltado para o trabalho com populações plurais.

Assim, a partir disso, desenvolvemos uma abordagem intercultural psicodinâmica que nos parece útil para o enfrentamento e a compreensão deste fenômeno, as contradições e os desafios que apresenta.

Contato entre Culturas

Os estudos interculturais, assim como a experiência concreta, mostram que o contato entre pessoas de diferentes culturas não é uma situação trivial como muitos supõem. Nesse sentido, um analista social em uma reportagem, quando é indagado sobre as possíveis repercussões ao se viver no exterior, diz “é bobagem falar em choque cultural na Europa, na Austrália e nos Estados Unidos, visto que crescemos ouvindo os discos e assistindo aos filmes do lado de lá [...] o brasileiro tem a percepção de várias culturas

no próprio sangue”¹. Este depoimento ilustra uma ideia comum sobre esta realidade, mas mostra uma confusão entre difusão cultural e contato intercultural. Pois, mesmo tendo sofrido a influência cultural através dos meios de comunicação, o contato apresenta uma circunstância bem distinta, como veremos adiante. A perspectiva intercultural nos aponta que as diferenças culturais são, em geral, antes um fator de conflito do que de sinergia. Retomaremos então, brevemente, as origens desta abordagem na psicologia, focando em seguida seus conceitos e como eles são integrados em nossa perspectiva intercultural psicodinâmica.

Perspectiva Intercultural

A partir da consciência de que grande parte dos estudos na Psicologia baseava-se em grupos ou amostras de pessoas da América do Norte ou da Europa, não representando a grande diversidade da população mundial, e induzindo a generalizações para *todos* os seres humanos, surge nos anos 1960 a Psicologia Intercultural. O estudo clássico em psicologia se limita a uma única cultura com o objetivo de elaborar formulações gerais sobre o comportamento e a psique humana. Nesse sentido, o crescente questionamento de formulações etnocêntricas, ou seja, a tendência do pensamento a considerar as categorias, normas e valores da própria sociedade ou cultura como parâmetro aplicável a todas as demais, permeia toda a releitura e a construção da produção de conhecimento.

O enfoque intercultural promove uma visão ampla, dinâmica e flexível dos fenômenos psicossociais (Lambert, 1980), e entende o desenvolvimento humano e suas manifestações decorrentes da relação dialética entre o sujeito e os contextos culturais e sociopolíticos (Berry, Poortinga, Segall e Dasen, 1992).

Como apontamos anteriormente (DeBiaggi, 2004), a Psicologia Intercultural tem entre seus principais expoentes D. Price-Williams, Gustav Jahoda, John Berry, Pierre R. Dasen, Ype Poortinga, Harry Triandis, Marshall Segal e, mais recentemente, Jean Phinney, centrando-se nos estudos de identidade étnica na segunda geração de imigrantes, J.

1 Ana Maria Peres, “Gringo às Avessas”, *Revista TRIP*, n. 183, nov. 2009.

Furnham e S. Bochner que vêm estudando a comunicação intercultural e Anthony Marsella, Paul Pederson e J. Draguns na área de psicopatologia e cultura e psicoterapia intercultural, entre outros. A publicação, em 1980, dos seis volumes do *Handbook of Cross-Cultural Psychology*, editado por Harry Triandis *et al.* constitui um dos marcos da Psicologia Intercultural, tendo a segunda edição sido publicada em 1997, organizada por John Berry e colaboradores.

No Brasil, a produção científica brasileira em Psicologia Intercultural desenvolveu-se nas décadas de 1960 e 1970. Aniela Ginsberg, da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, e Arrigo Leonardo Angelini, da Universidade de São Paulo, são seus precursores em nosso país. No final da década de 1970, Paiva (1978) publica no Brasil o primeiro livro introdutório sobre a área de Psicologia Intercultural. Posteriormente, esta área fica um tanto adormecida, ressurgindo o interesse pela área apenas na década de 1990, em função da emigração brasileira, ou seja, a partir do contato de nossos conterrâneos com grupos culturais distintos fora do país. É nos Estados Unidos, em pesquisas de pós-graduação sobre famílias brasileiras imigrantes em Boston, Massachusetts, que entro em contato com esta abordagem. O impacto psicológico da experiência do contato entre culturas começa novamente a ser estudado e as contribuições desta área se mostram necessárias para a compreensão desse fenômeno.

A abordagem intercultural utiliza uma ampla base de teorias para organizar dados e análises, mas tem um conjunto único de métodos. Nesse sentido, parte-se de uma abordagem êmica, considerando aspectos específicos da cultura, estuda-se o comportamento a partir do interior do sistema; examina-se uma cultura apenas; o analista descobre a estrutura; os critérios são relativos às características internas. De uma abordagem ética, em que se estuda o comportamento de uma posição externa ao sistema, examinam-se mais culturas, comparando-as umas com as outras; o analista cria a estrutura e os critérios são considerados absolutos ou universais. Assim, busca-se o universal a partir da compreensão do particular. Como explica Paiva (2004), “a vertente êmica desenvolveu-se como psicologia cultural, e a vertente ética como psicologia intercultural que, a partir de um ético provisório, aborda os êmicos culturais e deles deriva um novo ético mais abrangente”.

Portanto, necessitamos compreender etnograficamente as culturas em contato para entendermos o indivíduo. As pesquisas sobre o processo de aculturação renovaram profundamente a concepção que os pesquisadores tinham de cultura, partindo-se agora da aculturação para a compreensão da cultura, como sugere Cucho (1999). Toda cultura é um processo permanente de construção, desconstrução e reconstrução que, em tempos de rápidos deslocamentos e constante contato intercultural, torna-se extremamente dinâmico. Cultura não é um dado, uma herança que se transmite imutável de geração para geração, e sim uma produção histórica, isto é, uma construção que se inscreve na história e, mais precisamente, na história das relações dos grupos sociais entre si. Lembrando que as culturas sempre nascem de relações desiguais.

A compreensão psicológica das relações interculturais está ancorada em diversas disciplinas como a antropologia, a demografia, a economia, as ciências políticas, a sociologia e a história.

O olhar antropológico, como explica o etnólogo Laplantine (2004), permite um deslocamento em relação à própria cultura, pois,

Localizados, de fato, em uma só cultura, não apenas nos mantemos cegos diante da cultura dos outros, mas míopes quando se trata da nossa. A experiência de alteridade (e a elaboração dessa experiência) obriga-nos a ver o que nem sequer poderíamos imaginar, a dificuldade em fixar nossa atenção naquilo que nos é habitual é tanta que acabamos por considerar que “isso é assim mesmo”. Todos somos tributários das convenções da nossa época, de nossa cultura e de nosso meio social [...] (p. 13).

E continua sobre o ato de ver e nossa percepção,

O ato de ver, informado pelos modelos (e até pelos modos) culturais, está estreitamente ligado ao de prever, e o conhecimento, muitas vezes, nessas condições, não vai além de um conhecimento do que já sabíamos. Ver é, na maioria das vezes, por memorização e antecipação, desejar encontrar o que esperamos e não o que ignoramos ou tememos... e de nos darmos conta de que nossos comportamentos, por mínimo que sejam (gestos, mímicas, posturas, reações afetivas), de fato não tem nada de “natural” (p. 14).

Em nossa prática, a importância dessa postura, a partir da abordagem intercultural, tem-se mostrado indispensável para que não sejamos reprodutores de visões que, mal percebemos, espelham modelos advindos de nossa herança colonial.

Saúde e Interculturalidade.

Por que Intervenção Psicossocial?

Ao falarmos em saúde e sua relação com a interculturalidade gostaríamos de apontar alguns aspectos que consideramos importantes. Primeiramente, toda concepção de saúde é culturalmente engendrada. Assim, não só temos diferentes visões de mundo que retratam formas distintas de compreensão do que é saúde como, a partir destas, cada cultura tem formas distintas de alcançá-la e realizar sua promoção, assim como buscar a cura quando do que se considera adoecimento. Em terceiro lugar, a interculturalidade em si, ou seja, quando pessoas de distintas culturas entram em contato, constitui fenômeno diretamente relacionado à saúde. Abordaremos a seguir este último aspecto.

Cabe lembrar que a mudança para outra sociedade e cultura coloca em xeque o modo de ser, o de ver o mundo, o de se ver e o de se relacionar, trazendo à tona a questão de quem se é. Esse desconcerto ocorre, pois as pessoas são socializadas em uma determinada cultura e isto significa uma incorporação marcante de formas de sentir, de pensar e de agir que envolvem processos de identificação intensos. Conforme Berger e Luckman (2002), a socialização é um processo ontogenético que implica certo grau de interiorização através do qual a pessoa se torna membro de uma sociedade. As pessoas que foram socializadas na mesma cultura compartilham de uma “memória” e de um quadro de referência comum para a projeção das ações individuais. Assim, o universo simbólico estabelece uma aliança entre as pessoas, seus predecessores e seus sucessores numa totalidade dotada de sentido que transcende a finitude da existência individual. O universo simbólico estabelece uma memória de passado e quadro de referência do futuro. Há um sentido que é compartilhado, incluindo suas contradições e idiosincrasias de cada pessoa pertencente ao grupo em questão.

Entretanto, quando as pessoas vão morar em outra cultura isso representa uma ruptura expressiva desse quadro de referência, de sentido e de pertencimento. A mudança de país impõe ao migrante múltiplas perdas, já que deixa para trás familiares, amigos, trabalho, ambiente físico, língua, normas sociais, locais conhecidos e a memória social. Além disso, tem de ajustar-se a um novo local, aprender novos códigos sociais, pois sua forma de agir não mais corresponde ao entorno. O que antes era parte da rotina torna-se um desafio diário. Reaprender o que era parte do dia a dia desafia a memória hábito, isto é, esquemas de comportamento registrados no corpo e de que se vale, em geral, automaticamente, a memória dos mecanismos motores e que faz parte de todo nosso aprendizado cultural (Bosi, 1995). No novo ambiente, tudo isso é posto em xeque. Há uma perda, portanto, relativa a um universo cultural através do qual nos conhecemos e reconhecemos. Estar entre dois mundos culturais significa adentrar diferentes jogos de espelho realizados pelos outros. Esses reflexos podem afetar tanto positiva quanto negativamente o sentimento de competência e valorização do *self* que, aliados ao processo de reflexão e observação simultâneas de si mesmo, são a base da formação identitária.

Fica claro, portanto, que o contato contínuo com outra cultura supõe um conflito, crise e uma posterior “adaptação”² ao novo ambiente cultural. Interessante lembrar que a palavra “crise” em chinês é formada por dois ideogramas, em que um significa perigo e o outro oportunidade. Há, portanto, a possibilidade de essa crise ser insuperável, devido a uma série de fatores situacionais e internos, assim como a possibilidade de a mudança poder significar ampliação do *self*, transformação. Esta advém de um complexo processo de negociação relativo à própria identidade, a identidade grupal, os próprios valores, envolvendo questões étnico-raciais, vivência de preconceito, educação dos filhos, relações familiares, questões intergeracionais, de gênero, enfim, uma gama de questões relativas à própria existência humana. Esse desconcerto envolve a vivência de crise psicológica e sua posterior elaboração, quando possível. Esse processo de negociação, contudo, é também realizado por filhos e netos

2 Adaptação aqui está entre aspas a fim de diferenciá-la de uma postura conformista aos parâmetros da sociedade.

de imigrantes que vivem entre dois mundos de referências culturais distintas em seu dia a dia, sem terem saído do país onde cresceram, mas que cruzam fronteiras culturais a partir do momento em que saem de suas residências. Deste modo, têm de lidar com um duplo quadro de referência, de sentido e pertencimento continuamente, cotidianamente. Esse processo também precisa ser reelaborado por quem retorna ao país de origem, pois este volta pensando ser o mesmo e em encontrar tudo como era antes. As referências, todavia, já são outras, a pessoa descobre o quanto ela mesma mudou e o quanto quem ficou também já não é mais o mesmo. Conforme abordamos em outro trabalho, o retorno implica uma nova migração e um processo de aculturação de retorno (DeBiaggi, 2004). Na sociedade que recebe o imigrante, mudanças culturais também ocorrem, concepções identitárias da própria sociedade hospedeira mudam a partir do contato. Essas mudanças podem tomar uma direção positiva, de ampliação e enriquecimento cultural da sociedade, ou uma direção negativa, de enrijecimento e acirramento de preconceitos e fronteiras nacionais e de políticas públicas que abarcam essa população.

Com esse olhar, dois conceitos da psicologia intercultural nos tem sido bastante úteis, quais sejam, aculturação psicológica e estresse de aculturação (Berry, Poortinga, Segall e Dasen, 1992), sequência de processos muitas vezes únicos ao fenômeno do contato contínuo entre culturas. Em 1936, uma subcomissão do Conselho de Pesquisa de Ciências Sociais dos Estados Unidos, composta por R. Redfield, R. Linton e M. J. Herskovits, empenhada na definição do termo, publicou um relatório onde se afirma que: “A aculturação compreende os fenômenos que surgem quando grupos de indivíduos de culturas diferentes entram em contato direto e contínuo, ocasionando mudanças nos padrões culturais de um ou de ambos os grupos” (“*Memorandum for the Study of Acculturation*”. In: *American Anthropologist*, 1936, vol. 38, pp. 149-153). “Sob esta definição, aculturação deve ser diferenciada de *mudança cultural*, da qual é um aspecto, e de *assimilação*, que é, por vezes, uma fase da aculturação. Deve também ser diferenciada de *difusão*, que é não só um fenômeno que frequentemente ocorre sem os tipos de contato entre pessoas especificados na definição anterior, como também constitui apenas um aspecto do processo de aculturação” (Berry *et al.*, 1992, p. 271).

Na Psicologia Intercultural é importante distinguir aculturação no nível grupal e no nível individual. O termo aculturação psicológica foi cunhado por T. D. Graves e refere-se às mudanças que um indivíduo experiêcia no contato com outras culturas e como resultado da participação de seu grupo cultural no processo de aculturação. A distinção em termos grupais e individuais é importante porque nem todo indivíduo que passa pela aculturação participa das mudanças coletivas da mesma forma e na mesma extensão. A aculturação psicológica consiste, portanto, em um *processo* decorrente do contato contínuo com outra cultura.

As mudanças culturais advindas das influências dos meios de comunicação, por exemplo, diferem do contato direto. Assistir a filmes em inglês, usar roupas americanas não faz com que as pessoas se pensem ou ajam como americanos; falar francês, adotar a culinária francesa não torna ninguém mais europeu; assim como fazer ioga e seguir um guru estando em seu país natal difere do impacto que o contato suscita quando se muda de contexto cultural. Daí o equívoco mencionado no início do capítulo.

A aculturação constitui um processo de ressocialização. Em termos psicológicos, dois aspectos são fundamentais: até que ponto se deseja manter contato com o grupo majoritário fora do próprio grupo cultural e até que ponto é valorizado manter a identidade cultural e suas próprias características culturais. Tais questões geram quatro variedades de aculturação. Chamamos de assimilação a estratégia em que o indivíduo abre mão de sua cultura de origem e adota a cultura majoritária. Assimilação, portanto, não equivale à aculturação como tradicionalmente se usava o termo, pois é apenas um tipo dela. Em contraste, uma estratégia de separação se dá quando se evita o contato com a sociedade majoritária e há um apego à cultura original. A integração representa uma estratégia em que um grau de manutenção da cultura de origem ocorre simultaneamente à interação com outros grupos. Já a marginalização se dá quando há pouco interesse ou possibilidade de manutenção da própria cultura e pouco interesse em manter contato com outros grupos. No caso de marginalização, o indivíduo fica como que suspenso, geralmente num estado de conflito pessoal e social entre as duas culturas. A aculturação não é necessariamente uniforme nas dimensões do comportamento e vida social, por exemplo, um indivíduo pode buscar assimilação econô-

mica (no trabalho), integração linguística (bilinguismo) e separação no que concerne à parceria conjugal (endogamia). Além disso, podem-se empregar diferentes estratégias ao longo do tempo e ao falarmos em estratégias de aculturação, compreendemos o indivíduo como ator social, em que não é desprovido de certa margem de manobra, embora o contexto seja crucial nessa elaboração.

Vemos assim que o contato entre culturas é naturalmente gerador de estresse, ou seja, a saúde está atravessada pela cultura em todos os sentidos. A expressão “estresse de aculturação” refere-se a um tipo de estresse desencadeado pelo processo de aculturação do qual decorre abalo na saúde mental, com aumento da ansiedade, depressão, sentimentos de marginalização e alienação, aumento de sintomas psicossomáticos, confusão identitária. O estresse de aculturação exerce influência na saúde dos indivíduos, portanto, em vários aspectos: físico, psicológico e social. Importante ressaltar, no entanto, que este será maior ou menor dependendo de uma série de fatores pessoais e situacionais.

Vários fatores medeiam a relação entre aculturação e estresse, entre estes, o modo de aculturação, fase de aculturação, conhecimento da língua, natureza da sociedade majoritária (se é, por exemplo, assimilacionista, preconceituosa e discriminatória), políticas públicas com relação aos grupos minoritários na sociedade (acesso à saúde, moradia, educação, direitos políticos), apoio de redes sociais, o quão diferente são as culturas, características do indivíduo, idade e *status* social, aspectos cognitivos como avaliação e formas de enfrentamento e o sentimento de controle cognitivo sobre o processo de aculturação (segundo o modelo de Berry *et al.*, 1992).

Por uma Proposta Intercultural Psicodinâmica

Se o modelo da psicologia intercultural com relação às características individuais pauta-se pelos aspectos cognitivos em termos psicológicos, ampliamos o mesmo no sentido de articulá-lo aos aspectos psicodinâmicos. Essa ampliação vem ao encontro de novos paradigmas no trabalho psicoterápico (Osorio, 2006) e é importante na postura de todo profissional que lida com populações diversas, parte de uma sociedade plural,

seja na educação, na medicina, na assistência social e na área de gestão e formulação de políticas públicas.

Assim, em nosso trabalho relativo às implicações psicológicas do contato intercultural considera-se a psicodinâmica daquele que migra. Dessa forma, não deixamos de observar e compreender seu mundo interno de relações objetais, suas fantasias e seus mecanismos de defesa relativos às ansiedades paranoides despertadas diante do novo e do desconhecido, ansiedades depressivas diante das perdas decorrentes do deslocamento, e ansiedades confusionais diante a inabilidade de distinguir entre o velho e o novo, as motivações manifestas e latentes de uma mudança (Grinberg e Grinberg, 1989). Realiza-se, portanto, uma compreensão psicodinâmica do caso e de suas manifestações. Estas ansiedades e os mecanismos de defesa que produzem e seus sintomas podem gerar um estado psicopatológico. A evolução dessa patologia depende de como ansiedades e sentimentos de deslocamento e perda são assimilados pelo indivíduo. O impacto que a migração tem em seu senso de identidade e a crise gerada a partir disso. A crise constitui o que Bion chama de mudança catastrófica, que pode levar à catástrofe ou ao desenvolvimento criativo e seu mais profundo significado, o enriquecimento do Eu, o “renascimento”. Segundo Sapienza (2004), o contato do indivíduo com o temor de mudança catastrófica é caracterizado por medo da loucura, extrema turbulência emocional, incapacidade de pensar, angústia de aniquilamento e despersonalização. “Mudança catastrófica guarda íntima conexão com o que Bion denomina transformações [...] que permitem à pessoa vir a ser quem a pessoa realmente é, ou seja, poder voltar a casar-se consigo mesma”.

A postura terapêutica na psicoterapia breve de base psicanalítica, conforme defende Fiorini (1985), vem ao encontro de características acerca de terapeutas culturalmente efetivos, conforme apontado por Sue (Draguns, 1986).

Os terapeutas com competência intercultural se caracterizam por:

- autoconhecimento, especialmente quanto ao que considera condutas adequadas e inadequadas;
- consciência das características gerais da terapia e sua relação com a cultura e classe social;

- habilidade de compartilhar da visão de mundo do cliente e não estar culturalmente encapsulado;
- compreensão das forças sociopolíticas que afetam os clientes, especialmente racismo e opressão;
- domínio eclético de técnicas e teorias, e capacidade de escolher qual é a mais apropriada para o cliente em particular;
- Nesse sentido, enfatizam-se as reações *contratransferenciais* que, em geral, este hiato engendra. Assim, estar a par das emoções e dos sentimentos que o contato desperta.

Portanto, o profissional deve abordar esta situação com o máximo de autopercepção, não basta estar disposto a escutar e a conhecer o outro, deve se estar preparado para lidar com as próprias distorções experienciadas no trabalho profissional.

Creemos que esta seja uma atitude intercultural psicodinâmica do profissional no trabalho terapêutico, médico, social ou educacional. Características que no trabalho em sociedades plurais tem demonstrado ser essencial.

Como já foi ressaltado anteriormente, não se trata de psicopatologizar *a priori* a situação de contato entre culturas, como ocorreu no início do século XX na América do Norte em relação aos imigrantes que para lá se mudaram. Foi a época em que *experts* escreviam sobre a “notável tendência ao suicídio” entre os japoneses da Califórnia, “a forte tendência delirante com inclinação de natureza persecutória” nos negros das ilhas das Antilhas, a frequência de “complexos sexuais encobertos” entre os hebreus e a “notável prevalência de mutismo” entre os poloneses.

Essa visão foi posteriormente reformulada nos anos 1950, quando estudos sociológicos levaram em conta os conceitos de *powerlessness* (falta de controle sobre a própria vida) e alienação, que geram maiores graus de estresse e desordens mentais (Portes e Rumbaut, 1990). É o que acontece na eclosão de estados depressivos, que podem levar até ao suicídio, quando pensamentos de desvalia e achatamento do afeto são recorrentes, e no aparecimento de psicoses reativas, em que o contexto enlouquecedor leva a pessoa a realizar uma cisão do eu como forma de defesa em relação à realidade incompreensível. Em todos esses casos é possível verificar a inter-relação do global e local na saúde mental e na subjetividade.

Dessa forma, não deixamos de observar os aspectos latentes do inconsciente daquele que nos procura, seu mundo interno de relações objetais, suas fantasias, identificações e seus mecanismos de defesa relativos às ansiedades persecutórias despertadas diante do novo e do desconhecido, ansiedades depressivas diante as perdas decorrentes do deslocamento, e ansiedades confusionais diante da inabilidade de se distinguir entre o velho e o novo, assim como as motivações manifestas e latentes da mudança (Grinberg e Grinberg, 1989). Como nos lembra Ferreira (2005), Freud mostrou o lugar e os efeitos do outro dentro de nós. Um outro que é estrangeiro e íntimo ao mesmo tempo e que nos contata através dos sonhos, sintomas e estados de descompensação. Esse estrangeiro dentro de nós que escapa nas situações mais familiares e emerge quando diante de situações geradoras de estresse, como no caso da migração, ou ao se atravessar fronteiras culturais onde quer que se esteja.

Em tempos de crescente contato com pessoas de culturas distintas, nossa experiência mostra que precisamos ampliar nossas perspectivas, daí a proposta de uma abordagem intercultural psicodinâmica. Como sugere Cusche (1999), toda cultura é um processo permanente de construção, desconstrução e reconstrução que, em tempos de rápidos deslocamentos e constante contato intercultural, torna-se extremamente dinâmico. Cultura não é um dado, uma herança que se transmite imutável de geração para geração, e sim uma produção histórica, isto é, uma construção que se inscreve na história e mais precisamente na história das relações dos grupos sociais entre si. Na análise de um sistema cultural, faz-se necessário analisar a situação sócio-histórica que o produz, pois as culturas nascem de relações sociais que são sempre relações desiguais.

A globalização, segundo Stuart Hall (2003), tem sim o efeito de contestar e deslocar as identidades centradas e “fechadas” de uma cultura nacional, produzindo uma variedade de possibilidades e novas posições de identificação, e tornando as identidades mais posicionais, políticas e plurais e menos fixas, tendo um efeito geral contraditório. O produto de várias histórias e culturas interconectadas pertence a uma e, ao mesmo tempo, a várias “casas”, sendo irrevogavelmente traduzidas. Temos nessa era de modernidade tardia, culturas híbridas que constituem um

dos diversos tipos de identidade distintivamente novo. A identidade somente se torna uma questão quando está em crise, quando algo que se supõe como fixo, coerente e estável é deslocado pela experiência da dúvida e da incerteza. Essa dúvida surge com o contato entre pessoas de diferentes culturas e, conseqüentemente, de sistemas de representação.

Postura Profissional, Saúde e Interculturalidade

A fim de ilustrar a concretude do impacto das concepções de saúde, saúde mental e posturas profissionais diante da interculturalidade, elegi três situações que vivenciei em diferentes contextos de trabalho. Descrevo-as a seguir.

O relato a seguir caso refere-se a um atendimento realizado na USP no final dos anos 1980, quando trabalhei no Serviço de Psicologia vinculado ao Coseas. Naquela ocasião, não havia sido introduzida ainda a literatura da Psicologia Intercultural. Trabalhava realizando atendimentos em psicoterapia breve de orientação psicanalítica atendendo alunos, funcionários e seus dependentes. Em uma ocasião, um aluno nissei, brasileiro, filho de imigrantes japoneses, portanto da segunda geração, me procurou, pois relatava ter problemas de comunicação. Conforme minha postura e compreensão na época, apesar de trabalhar em psicoterapia breve, que supõe uma técnica mais diretiva, esperava que o rapaz ao menos respondesse as questões que lhe apresentava. Contudo, o silêncio imperava. Na época entendi que seu silêncio era a manifestação de uma neurose obsessiva, pois havia manifestação de típicas inibições de pensamento e ação característicos dos mecanismos de isolamento, em que pensamentos ou comportamentos são isolados “de tal modo que se acham quebradas suas conexões com outros pensamentos ou com o resto da existência do indivíduo”, conforme explicam Laplanche e Pontalis (1983, p. 334).

A aparente timidez, suposta passividade e falta de contato visual advém de características culturais que, no caso do estudante em questão, fazia todo sentido, uma vez que seu ingresso na universidade havia representado, na época, ocasião de maior contato com pessoas que não eram da comunidade nipo-brasileira da qual ele provinha. Assim, a

comunicação, que para cultura japonesa é muito mais intuitiva, é lida por um ocidental como sinal de retraimento e de dificuldade de comunicação, quando não patologizados por um profissional. Esse choque era o que o aluno trazia como queixa, pois o que antes era tido como natural em seu ambiente cultural passou a ser visto como algo estranho. Contudo, a partir do conhecimento intercultural, vemos a necessidade de relativizar os modos e formas de ser e compreender o choque que ocorre no encontro entre pessoas de diferentes culturas. Em termos terapêuticos, faz-se necessária uma abordagem mais diretiva, de orientação e direcionamento quando requerido pelo paciente, considerando os valores culturais. Essa abordagem diretiva se dá na medida em que o processo terapêutico ocidental, pautado na diferenciação, reflexão, auto-observação e verbalização não é indicado quando quem busca auxílio é alguém cuja subjetividade é fortemente pautada pela cultura oriental.

No Serviço de Orientação Intercultural, Denise, uma aluna de pós-graduação negra, de origem humilde, nos procurou por conta de seu relacionamento com o namorado, um estudante de pós-graduação descendente de europeus. Ela chegou até nós a partir da leitura de um artigo para o qual havíamos dado depoimento, que tratava justamente de casais multiculturais e do risco de haver nessa relação uma hierarquização das culturas. Ela disse que quando lera o artigo havia se identificado prontamente, e certamente não foi a única. Embora tenha tido uma percepção apurada do que se passava em seu relacionamento e tenha tido a iniciativa de nos procurar, Denise logo se mostrou apática no atendimento. Pouco conseguia articular as ideias ou dizer o que estava pensando, o que sentia, apesar de sempre mostrar um sorriso frágil. Conseguiu, todavia, dar a entender que sua realidade sempre fora muito diferente da de seu companheiro, que não entendia o que se passava com ela. Ela dizia: “na minha família nunca tive férias, não fui treinada a pensar o que queria. Criança na minha família é só crescer”. O pai mecânico tornara-se alcoólatra e batia na mãe; tinha outras mulheres e acabou deixando a família. Este é um quadro comum, em que o sentimento de impotência por parte da figura masculina levam a um adoecimento, uma depressão, que se expressa através do alcoolismo e da violência contra a mulher e os filhos. “Não é como na família dele, (do companheiro) que

se pergunta à criança o que ela quer. Na minha é tem isso de comida e pronto, bota no prato”. Denise, nesse período, colocava-se como muito inferior ao companheiro. Ela tenta se adequar aos padrões dele, que é visto por ela como “muito inteligente”, e a quem a família dela vê como um príncipe. Ela acredita que tem de assimilar a cultura branca/europeia do namorado, que crê ser superior á dela e ao que ela representa. Ele, por sua vez, não entende a apatia dela e da família, quer que ela se adeque aos padrões dele, senão não quer esse relacionamento.

A apatia de Denise causava desconforto, proveniente de uma existência silenciada, em que o eu não fala, não diz, pois, como ela mesma apontara, não foi lhe solicitado que se manifestasse. Portanto, seu pensamento a respeito de si mesma era solto, frágil, fragmentário. Apresentava uma fala desvitalizada, que não parecia parte dela mesma. Como nos lembra Rouchy (2001), o grupo de pertencimento é uma estrutura transicional entre o intrapsíquico e o psicossocial. Observamos que Denise reproduzia conosco a relação que vivera com suas figuras primárias, inseridas, por sua vez, em um ambiente sociocultural em que foram silenciadas. Uma relação intergeracional em que o trauma da violência da servidão apaga o desejo e a capacidade de conexão consigo mesmo. Denise contava que seu pai, quando criança, apanhava do próprio pai, “como se fosse escravo”. Identidades marcadas, estigmatizadas. Identidades em que, segundo Bion (1994), a possibilidade de simbolização e a capacidade de pensar foram constantemente atacadas.

Suas novas inserções não auxiliam esta conexão para consigo mesma. Ela entra em uma universidade que é considerada espaço de privilégio de determinado segmento da população brasileira. O espaço de privilégio no imaginário social colonizado é equacionado ao que se pensa branco e que quer como o europeu/do norte. No processo de orientação, a partir do momento em que trazemos à tona o fato do quanto ela se sente esvaziada internamente, Denise começa a poder conectar-se consigo mesma. Percebe que, ao se basear no parâmetro do outro, do homem branco, europeu, se desvitaliza. Como diz Costa (1984), o fetiche do branco condena o sujeito negro a negar aquilo que contradiga o mito da brancura, num processo de alienação. Denise começa a pensar sobre si, no sentido bioniano em que “pensar consiste em ter problemas

a solucionar e não em ter soluções para os problemas”. Ela vislumbra então a possibilidade de resistir a esses elementos de despersonalização internalizados, apropriando-se de seus aspectos, de sua história inserida em um contexto mais amplo, que sabemos ser de uma realidade nacional, um país de herança colonial e escravocrata, em que sua trajetória é de superação e, portanto, de forte valor. Ao mesmo tempo, Denise começa a valorizar costumes de sua família que havia entendido segundo a ótica do companheiro-colonizador como algo menor. Vê, assim, que as festividades e reuniões coletivas são momentos de união, alegria e vitalidade e não de falta de foco ou de motivação. Seu biculturalismo se fortifica. Se antes julgava que a cultura representada pelos padrões do namorado e sua respectiva família eram a correta, consegue integrar ambas, na medida em que ressignifica sua cultura de origem e relativiza o valor da cultura dominante. É possível, assim, adotar uma estratégia de integração segundo a abordagem.

Como o caso de Denise ilustra a compreensão do contexto sócio-histórico e das imagens sociais veiculadas nos vários ambientes de pertencimento de modo a poder ressignificar a si mesma através da apropriação de sua história, é essencial para o profissional que faz o acolhimento realizar um trabalho de empoderamento. Aquilo que antes era visto por ela como motivo de vergonha e fraqueza pode ser nomeado, torna-se motivo de sofrimento e por isto capacidade de luta, emancipação.

A atenção para a força da internalização das representações sociais negativas, sua contextualização tanto histórica como na história pessoal de cada um emerge como dispositivo necessário a fim de que estas mesmas concepções não sejam reproduzidas. O profissional facilitador pode reproduzir em sua relação com as forças opressivas. Assim, a apatia de Denise poderia ser entendida por um profissional desavisado ou não consciente das forças socioculturais, como confirmação dos estereótipos negativos historicamente construídos. De fato, um estagiário psicólogo que acompanhava o caso comigo logo classificou o comportamento de Denise como reflexo de uma patologia histórica, pois entendia que seu desejo ficava colocado no outro. Este estagiário reproduziu, assim, um modelo de relação hierarquizado, etnocêntrico, em que ele detém o saber sobre o outro pautado em um conhecimento que lhe outorga

este suposto poder/saber, em que as configurações e as relações de força sociais, históricas e culturais do outro e de si são desconhecidas e desconsideradas. Uma postura que obstaculiza a possibilidade de vivência do processo de mudança e elaboração de novas estratégias de aculturação psicológica. Algo que comumente ocorre nas instituições nacionais, sejam de saúde, educação ou assistência social, entre outras. Seu caso ilustra a complexidade da questão identitária. Identidade étnica/racial se cruza com classe, gênero e cultura regional (Hall, 2003) em um processo de aculturação psicológica, um fenômeno comum nas sociedades complexas contemporâneas. Em contato com estes outros universos culturais há uma constante negociação de novos valores, perspectivas, posicionamentos e percepções.

Outro caso atendido no Serviço de Orientação Intercultural foi o de uma brasileira que morava no Japão. Ela disse que buscou o serviço devido a tonturas, labirintite, perda de audição, dificuldades visuais e muito sono. Disse ter feito vários exames de saúde e que não havia sido constatada nenhuma anormalidade. O atendimento foi feito por telefone. Já nas primeiras semanas ela relatou melhora dos sintomas físicos. No Japão havia sido atendida por médico que lhe receitara relaxante muscular e ginástica para combater o estresse. Outro médico, segundo ela, a culpou por seu estado, entendendo ser uma questão de escolha mudar e tomar uma medicação prescrita. Além disso, nesses atendimentos, ela, por não falar japonês, tinha de estar acompanhada do marido, que fazia a tradução do que se passava com ela para o médico psiquiatra. Ela não encontrou um lugar de acolhimento em que sua história e sua migração pudessem ser compreendidos.

Marina não é descendente, mas casada com um nipo-brasileiro, de modo que sua estada naquele país depende totalmente da dele. Apesar de possuir formação profissional superior e já tendo exercido cargos de gerência no Brasil, lá assumiu o papel de mãe e esposa, enquanto o marido trabalhava em fábrica, numa condição inferior à sua formação. Com o tempo, ela vai se dando conta do quanto assumiu o papel de “Amélia” e, apesar da distância, do fuso horário e da mediação do aparelho telefônico, sente-se compreendida, acolhida e vai sendo capaz de compreender os cenários de sua vida. Vai tornando-se protagonista de

seu próprio *script* ao voltar a guiar, a ir atrás de um trabalho remunerado, e abordar questões que vinha postergando e que não eram ditas na família. O atendimento breve, por telefone, cumpre assim o papel de possibilitar, através deste acolhimento, que ela se fortaleça, sendo intermediário neste processo de transição de um universo cultural a outro. Se o país, no caso o Japão, assim como muitos outros países, estivesse preparado, poderia oferecer este acolhimento com profissionais capacitados para tal, profissionais com uma competência intercultural psicodinâmica. Contudo, conforme mencionado, saúde mental ainda é um tabu cultural. Como apontam Chan e Leong, (1994), na cultura dita oriental, distúrbios mentais são motivo de vergonha para família, vistos como reflexo de um traço hereditário, punição por ações erradas no passado da família e má orientação por parte do líder. Assim, a saúde está diretamente relacionada à concepção coletiva de sujeito. As terapias japonesas oferecidas baseiam-se em uma concepção de psicoterapia que contrasta com uma concepção dita ocidental. Poucos terapeutas de diferentes linhas discordariam que uma terapia não deve induzir culpa no cliente, ao passo que o terapeuta não deve suprimir a comunicação do cliente (você não deve falar sobre isto). Ter uma atitude que não julgue e auxiliar na espontaneidade por parte do cliente estão profundamente enraizadas na experiência terapêutica. Contudo, as duas terapias desenvolvidas no Japão, Naikan e Morita, são baseadas na indução da culpa, controle e supressão da comunicação. Na terapia Naikan, o cliente é impelido a pensar em todas as maneiras que errou com sua mãe. Na Morita, a fala do cliente é restrita e ritualizada. Um psiquiatra europeu descreveu que em uma clínica Morita as pessoas parecem estar em um isolamento monástico. Assim, os conceitos de terapia, saúde mental, cura são culturalmente engendrados e constituem parte da bagagem cultural de uma pessoa que, no caso de contato com outra cultura, pode gerar um grande contraste.

Observamos também, através de casos atendidos em postos de saúde do município ou estado, que a questão imigratória e do contato intercultural não é reconhecida. Nesse sentido, não há espaço para o resgate da história pessoal de migração, muito menos da compreensão das decorrências naturais que esta situação impõe, correndo o risco

de uma psicopatologização da pessoa em decorrência do completo desconhecimento dessa realidade por parte do profissional. Como nos relata Oliveira (2005), em pesquisa sobre o atendimento de uma equipe interdisciplinar em serviço de recepção integrada de um setor de emergência hospitalar, em geral “não verificamos a preocupação por parte dos profissionais da equipe em investigar a possibilidade de o adoecimento estar relacionado à condição migrante do paciente” (p. 172).

Considerações Finais

Assim, como lembra Dibbits (2010) a interculturalidade enfoca a necessidade de privilegiar-se o diálogo, a aspiração de interação e não de dominação. Todos os processos de interação social que evocam diferentes sistemas de crenças estão sujeitos a fricções. A interculturalidade vai além do étnico, pois interpela toda a sociedade em seu conjunto, envolvendo a interpretação e a interação dialógica de diversos atores, representados por grupos étnicos, de classes, gênero, regiões, comunidades, gerações e assim por diante, com suas diferentes representações e universos simbólicos.

Bauman (1999), referindo-se à análise de Sennett sobre a vida urbana contemporânea, nos mostra o perigo da homogeneização e higienização dos espaços sociais, onde a responsabilidade se dilui diante da inexistência da ambivalência e do conflito. Acrescenta ainda que

[...] só poderiam assumir sua responsabilidade as pessoas que tivessem dominado a difícil arte de agir sob condições de ambivalência e incerteza, nascidas da diferença e variedade. As pessoas moralmente maduras são aqueles seres humanos que cresceram a ponto “de precisar do desconhecido, de se sentirem incompletos sem certa anarquia em suas vidas”, que aprenderam a “amar a alteridade” (p. 54).

O autor indica a relação entre uniformidade e conformidade, sendo a intolerância a outra face da conformidade.

Em tempos de fechamento de fronteiras, evitamento e separação como as principais estratégias de sobrevivência nas megalópoles contemporâneas, assim como entre países em posições desiguais na escala de relações de forças internacionais, sejamos cautelosos para não in-

correremos nos mesmos erros no mundo das ideias e da prática profissional. Nesse sentido, propusemos aqui uma abordagem que permite nos questionarmos e sermos mais flexíveis em relação a nossos saberes, pois a intolerância em relação a si mesmo é fundamento inevitável da intolerância aos outros (Dibbits, 2010).

Referências Bibliográficas

- BAUMAN, Z. *Globalização, as Consequências Humanas*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1999.
- BERRY, John, POORTINGA, Yves, SEGAL, Marshal e DASEN, Pierre. *Cross-cultural Psychology: Research and Applications*. Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
- BERGER, Peter L. e LUCKMANN, Thomas. *A Construção Social da Realidade: Tratado de Sociologia do Conhecimento*. São Paulo, Vozes, 2002.
- BION, W. *Estudos Psicanalíticos Revisados*. Rio de Janeiro, Imago, 1994.
- BOSI, Ecléa. *Memória e Sociedade*. São Paulo, Companhia das Letras, 2003.
- COSTA, J. F. *Psicanálise e Violência*. São Paulo, Graal, 1984.
- CUSCHE, Denys. *O Conceito de Cultura nas Ciências Sociais*. Bauru, Edusc, 1999.
- DeBIAGGI, S. “Introdução: Para uma Psicologia da Imigração”. In: DeBIAGGI, S. e PAIVA, G. *Psicologia, E/Imigração e Cultura*. São Paulo, Casa do Psicólogo, 2004.
- _____. “Homens e Mulheres Mudando em Novos Espaços: Famílias Brasileiras Retornam dos EUA para o Brasil”. In: DeBIAGGI, S. e PAIVA, G. *Psicologia, E/Imigração e Cultura*. São Paulo, Casa do Psicólogo, 2004.
- DIBBITS, I. “A Interculturalidade Deve Apontar para a Atitude de Assumir Positivamente a Situação de Diversidade Cultural”. *Revista RETS*, n. 6, pp. 2-4.
- DRAGUNS, J. “Cross-cultural Counseling and Psychotherapy: History, Issues, Current Status”. In: MARSELLA, A. e PEDERSON, P. (eds.). *Cross-cultural Counseling and Psychotherapy*. New York, Pergamon Press, 1986.

- FERREIRA, Ademir Pacelli. “A Psicanálise no Terreno do Outro”. In: POVOA, Hélión e FERREIRA, Ademir (orgs.). *Cruzando Fronteiras Disciplinares*. Rio de Janeiro, Editora Revan/Faperj, 2005.
- FIORINI, Hector. *Teorias e Técnicas de Psicoterapias*. Rio de Janeiro, Livraria Francisco Alves Editora, 1985.
- GRINBERG, L. e GRINBERG, R. *Psychoanalytic Perspectives on Migration and Exile*. New Haven, Yale University Press, 1989.
- HALL, S. *A Identidade Cultural na Pós-modernidade*. Rio de Janeiro, Ed. DP&A, 2003.
- LAMBERT, William. “Introduction to Perspectives”. In: *Handbook of Cross-cultural Psychology*. Perspectives, vol. 1, Boston, Allyn and Bacon, Inc., 1980.
- LAPLANCHE, J. e PONTALIS, J.-B. *Vocabulário da Psicanálise*. São Paulo, Martins Fontes Ed., 1983.
- LAPLANTINE, F. *A Descrição Etnográfica*. São Paulo, Terceira Margem, 2004.
- OLIVEIRA, Paula R. “O Migrante, seu Drama Psíquico e a Percepção da Diferença”. In: POVOA NETO, Helion e FERREIRA, Ademir. *Cruzando Fronteiras Disciplinares. Um Panorama dos Estudos Migratórios*. Rio de Janeiro, Faperj/Revan, 2005.
- PAIVA, G. J. *Introdução à Psicologia Intercultural*. São Paulo, Pioneira Editora, 1979.
- _____. “Apresentação”. In: DeBIAGGI, S. e PAIVA, G. *Psicologia, E/Imigração e Cultura*. São Paulo, Editora Casa do Psicólogo, 2004.
- PERES, Ana Maria. “Gringo às Avessas”. *Revista TRIP*, n. 183, nov. 2009.
- PORTES, A. e RUMBAUT, R. *Immigrant America: A Portrait*. Berkeley, University of California Press, 1990.
- ROUCHY, Jean Claude. “Identificação e Grupos de Pertencimento”. In: ARAÚJO, José Newton e CARRETEIRO, Teresa Cristina. *Cenários Sociais e Abordagem Clínica*. São Paulo, Escuta, 2001.
- SANTOS, C. “Censo 2010 Vai Começar e Quer Descobrir quantos Brasileiros Vivem Fora do País”. www.itamaraty.gov.br/sala-de-imprensa/selecao-diaria-de-noticias/midias-nacionais/brasil/valor-economico/2010/07/26/censo-2010-vai-comecar-e-quer-descobrir-quantos.
- SINGER, P. *Globalização e Desemprego: Diagnóstico e Alternativas*. São Paulo, Contexto, 2001.

SAPIENZA, Antonio. “Reflexões Clínicas Psicanalíticas sobre a Memória-sonho”. *Cienc. Cult* [online]. 2004, vol. 56, n. 4 [cited 2012-01-06], pp. 29-32. Available from: <http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0009-67252004000400015&lng=en&nr_m=iso>. ISSN 0009-6725

Pensando a Saúde entre Culturas: Mediações em Tempos de Incertezas, Conflitos e Mobilidades Transnacionais

*Maria da Penha Vasconcellos
Rubens Camargo de Ferreira Adorno*

Algumas Considerações sobre a Migração Contemporânea

O objetivo deste ensaio é tecer algumas considerações sobre questões presentes na migração contemporânea e na saúde pública. A partir da apresentação no seminário *Diálogo Intercultural: O que Somos e o que Revelamos*, realizado em novembro de 2010, os autores buscam problematizar o fenômeno migratório em tempos de incertezas, conflitos sociais e religiosos e mobilidades transnacionais. Consideram o campo da saúde como um *locus* privilegiado para a compreensão das necessidades básicas, com reflexos importantes nas práticas locais de assistência médica e nas ações de proteção à saúde em contextos interculturais.

A importância do fenômeno migratório internacional reside hoje muito mais em suas especificidades, em suas diferentes intensidades e espacialidades e em seus impactos diferenciados (particularmente no nível local) do que no volume de imigrantes envolvidos em deslocamentos populacionais” (Patarra e Baeninger, 2006)¹. Identificar as diversidades

1. Neide Lopes Patarra e Rosana Baeninger, “Mobilidade Espacial da População no Mercosul: Metrôpoles e Fronteiras”, *RBCS* vol. 21, n. 60, fev. 2006.

e interpretar seus significados, tão diversos em relação aos movimentos migratórios dos séculos anteriores, os quais tiveram grande importância na formação social das sociedades, entre elas a brasileira, passa a ser de fundamental importância para a compreensão e para novas análises sobre o fenômeno.

Pensar sobre a simultaneidade de diversas razões e destinações presentes no fenômeno migratório e mobilidades humanas no período contemporâneo nos remete a pensá-la como questão complexa que coloca desafios e necessidade de rever formas de análise e interpretações, diante de eventuais dramas individuais às contingências da vida e a necessidade de dar sentido às experiências subjetivas que daí emergem.

As concentrações humanas basicamente transformaram as cidades em *locus* dos acontecimentos e em pontos de referência para o estabelecimento de redes sociais, demarcando padronizações de costumes, consumo, ocupações, lazer e interações sociais e afetivas cada vez mais similares aos padrões globais.

Para Sassen (1998), citado no artigo de Patarra e Baeninger (2006)²,

[...] as metrópoles, por se constituírem como local da concentração das atividades ligadas ao processo de reestruturação das atividades econômicas, tornaram-se o local privilegiado para os destinos dessa migração internacional. Este é um dos aspectos que marca as cidades globais. Centros privilegiados da economia capitalista transnacional, essas cidades representam lugares específicos, espaços da estrutura social, da dinâmica interna e da nova ordem global.

A ênfase observada se apoia nos conceitos de transnacionalização ou de fronteiras, que precipitam acontecimentos derivados de ações ativas, dos sujeitos e grupos, em intensa mobilidade nas sociedades atuais. Os motivos dessas mobilidades são de natureza diversa e de distintas complexidades, como por exemplo: por livres escolhas, “forçadas”, por busca de assistência à saúde, por educação, por trabalho, por proximidade de parentes, por efeitos climáticos, por conflitos étnicos ou raciais, em razão de exílios políticos ou de proteção à pessoa, por amor (Girona,

2. *Idem*, p. 95.

2007)³ ou, ainda, “casar com o passaporte”, Termo utilizada por Grassi⁴ sobre as formas migratórias a partir do acordo Schengen na Europa⁵. O Espaço Schengen permite a livre circulação de pessoas dentro dos países signatários, sem a necessidade de apresentação de passaporte nas fronteiras.

Entender seus motivos e razões requer um exercício de tolerância e aceitação a seus diferentes significados, para alguns, de infortúnio, para outros, pelo “espírito aventureiro” de se buscar um inusitado modo de redefinir identidades pessoais, em novos contextos, como se deixasse a sorte ao acaso.

Nesse amplo, diverso e complexo cenário sobre migrações contemporâneas, torna-se importante perceber que a tendência será a de encontrarmos não sua diminuição, mas sim um aumento de circulação populacional mundial.

Tostes (2009)⁶, em sobre *Razões da Intolerância na Europa Integrada*, sinaliza que

[...] em 1900, a Europa reunia aproximadamente 20% da população mundial. Hoje, sua população representa 11%, e as previsões são para que, em 2050, represente apenas 4% da população de todo o planeta. Parece evidente que, nos próximos anos, a região necessitará passar por uma nova onda migratória [...] Ou seja, do ponto de vista demográfico, a imigração é necessária para a Europa.

Com maior visibilidade, a partir de 2008, América do Norte e Europa aprofundam-se em uma crise financeira e social de enormes proporções, atingindo as condições de vida dos cidadãos em endividamentos pessoais e no aumento extraordinário do desemprego. Nesse cenário, surge a busca por oportunidades em países que anteriormente eram reconhecidos como “fornecedores” de imigrantes para o hemisfério norte, mudando as análises sobre as migrações no contemporâneo. No Brasil, se obser-

3. J. R. Girona, “Migrantes por Amor”.

4. Marzia Grassi, “Formas Migratórias: Casar com o Passaporte no Espaço Schengen: Uma Introdução ao Caso de Portugal”. *Etnográfica*, nov. 2006, vol. 10, n. 2, pp. 283-306.

5. O Acordo de Schengen é uma convenção entre países europeus sobre uma política de livre circulação de pessoas no espaço geográfico da Europa.

6. Ana Paula Torres, “Razões da Intolerância na Europa Integrada”. *Revista Dados*, 2009.

varmos os resultados do Censo 2010, nessa última década podemos verificar a “estagnação” do ponto de vista do crescimento populacional de nascimentos, fixando em taxa de reposição populacional e, mesmo assim, com forte projeção de queda. Porém, o fenômeno do hemisfério norte pós-2008 já começa a se manifestar no hemisfério sul. O ingresso de migrantes ou trabalhadores temporários ganha contornos visíveis e dinamizam novos setores produtivos e de serviços, como processo globalizante financeiro e de movimentação internacional de circulação de pessoas em busca de oportunidade de emprego, mesmo que seja de curta ou média duração.

Seja por uma razão ou outra, a escolha que move o lugar de destino e a permanência dos migrantes, em algum momento, os levará à necessidade da atenção à sua saúde. As circunstâncias podem ser determinadas por razões de fragilidade a enfermidades ocorridas anteriormente ou decorrentes do momento presente. Podem também se manifestar organicamente ou de forma menos demarcada no corpo, porém, de grande significação como sofrimento social para aqueles que a vivem cotidianamente.

Na era atual, a diversidade de identidades, contraditórias ou não, se expressa cotidianamente. Como em outras circunstâncias, os conflitos entre o “eu” e o “outro” também estão presentes nas relações que se estabelecem nos serviços de saúde, entre os imigrantes e os profissionais de saúde, particularmente pela atenção padronizada das condutas.

Pelo imigrante, a individualidade e o reconhecimento de ser diferente, mas com necessidades de atenção biomédicas semelhantes é seu grande desejo. Diante das dificuldades de negociações, tenta incorporar os padrões da cultura dominante. Gostaria de ultrapassar a barreira da identidade de imigrante e possuir uma vida social.

Nos serviços de atenção à saúde há ausência de profissionais com experiência em mediações culturais os quais, diante, geralmente, das dificuldades de lidar com as diferenças sociais e étnicas, enxergam o “outro” somente como imigrante e um problema para a sistemática dos serviços.

Pensando sobre uma Saúde mais Pública e Diversificada

Nossa reflexão talvez nos leve mais ao caminho das indagações, ou seja, nos propomos a colaborar com algumas pistas para posteriores análises, escapando ao alcance deste texto o aprofundamento da problemática, necessitando, para isso, de análise em toda a sua complexidade.

Um aspecto complexo de se lidar com a diversidade presente nas populações migrantes ou em grupos específicos está na essência da própria resposta estruturada dos serviços de saúde, ou seja, padronizações de respostas e condutas pelos profissionais baseadas em normas, rituais de diagnósticos e intensificação do uso de fármacos para “*todos os males*”. Ou seja, a origem das necessidades de atenção leva alguém para o processo de individuação, quando uma parte do todo ganha progressivamente contornos distintos e independentes a partir do conhecimento de cada profissional que lhe dará atenção.

Uma segunda questão apresenta-se na esfera das culturas, dos universos simbólicos e dos conjuntos de significações. Por meio de dispositivos terapêuticos e tecnológicos, a biomedicina contemporânea coloca a assistência com tendências universais de respostas sobre corpos e pessoas, como se essas não apresentassem carências básicas de alimentação, saúde, ensino e habitação ou experiências sobre saúde, cuidados, doenças, mortes, infortúnios. Ao tentarem expor essas diferenças aos serviços de saúde, esses grupos reivindicam para si uma identidade singular, merecedora de um reconhecimento sobre sua expressividade simbólica e suas diferenças diante de outros grupos.

Ou seja, a dor, a angústia ou as “*más sortes*” sobre seu estado de saúde passam pela especificidade da cultura, das proteções espirituais, das questões práticas do cotidiano, dos desejos pessoais e das afirmações simbólicas.

Observar alguns grupos de imigrantes de uma forma mais sistemática e aprofundada no espaço da assistência nos dá a dimensão desta ausência de sintonia entre quem tem seu lugar rigidamente institucionalizado e quem se sente “*sem lugar*”, ou seja, entre o prescrito e as aspirações de quem busca os serviços de assistência à saúde. Olhar, escutar e tentar compreender, na perspectiva da interculturalidade, é se dispor a confron-

tar *habitus* (Bordieu) e estilos de vida, é buscar compreender em quais circunstâncias os distinguem ou os aproxima, quais suas identidades grupais e seus espaços sociais de pertencimento, seus agenciamentos e itinerários cotidianos.

Estudar os itinerários percorridos pelo migrante possibilita apreender como as etiquetas e classificações iniciais vão perdendo seu caráter definidor. Se, juridicamente, o estatuto diante do aparelho burocrático do Estado e das relações internacionais os classificam, a percepção ainda dominante é a da criminalização e está separada de seu contexto social. Diante das rotinas dos serviços de saúde, os migrantes e imigrantes são “problemas” e a solução será descaracterizar sua identidade e seu pertencimento social e cultural, por meio do uso generalizado de fármacos, ou diagnosticá-los em permanente quadro depressivo.

A linha de pesquisa que desenvolvemos no campo da Saúde Pública valoriza o cotidiano, as construções metodológicas que se apoiam na etnografia ou na sociologia do cotidiano e na investigação dos percursos e sociabilidades, procurando registrar e compreender as situações encontradas e dar voz ao sujeito no sentido de que eles possam mostrar em suas estratégias de vida como enfrentam as doenças, as adversidades, o sofrimento, as emoções confusas e desruptivas causadas por eventos quase sempre limites, estratégias de vida que compõem inclusive a ida aos serviços de saúde. Assim, deveríamos olhar para processos de saúde-doença, na perspectiva de ir além da ideia de uma plenitude da saúde ou de um corpo saudável (Adorno, Vasconcellos e Alvarenga, 2011)⁷.

O que pretendemos ressaltar neste ensaio é que a imigração no Brasil não se expressa como um fenômeno novo na formação da sociedade brasileira, interessando ressaltar que vivemos a migração na era atual com motivações e configurações a serem compreendidas, devido às características das novas mobilidades humanas e que, nos serviços de saúde da noção de reconhecimento cultural, deve-se estimular a presença de profissionais com formação especializada e com sensibilidade para a troca de experiências culturais. Deve-se considerar que, por meio

7. Adorno, Vasconcellos e Alvarenga. *Saúde Soc.* São Paulo, vol. 20, n. 1, pp. 86-94, 2011.

das narrativas dos migrantes, será possível identificar suas redes de sociabilidade e as formas de apoio social em momentos de fragilidades emocionais, afetivas e de experiências de migrações de seu grupo de pertencimento original, assim como seus modos de vida serão recriados diante dos desafios da vida social.

Referências Bibliográficas

- ADORNO, VASCONCELLOS E ALVARENGA. *Saúde Soc.* São Paulo, vol. 20, n. 1, pp. 86-94, 2011.
- BAUMAN, Z. *Amor Líquido. Sobre a Fragilidade dos Laços Humanos.* Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2004.
- GIRONA, J. R. “Migrantes por Amor”.
- GRASSI, Marzia. “Formas Migratórias: Casar com o Passaporte no Espaço Schengen: Uma Introdução ao Caso de Portugal”. *Etnográfica*, nov. 2006, vol. 10, n. 2, pp. 283-306.
- PATARRA, Neide Lopes e BAENINGER, Rosana. “Mobilidade Espacial da População no Mercosul: Metrôpoles e Fronteiras”, *RBCS* vol. 21, n. 60, fev. 2006.
- TOSTES, Ana Paula, “Razões da Intolerância na Europa Integrada”. *Revista Dados*, 2009.

De minha Língua a Outra:
Migração Literária e Diálogo Intercultural
na Obra Autobiográfica de Vassilis Alexakis
(Atenas, 1943-)

Ligia Fonseca Ferreira

Criar, numa determinada língua, seja ela qual for, supõe assim que dentro de nós se abrigue o impossível desejo por todas as línguas do mundo.

ÉDOUARD GLISSANT, *Poétique de la relation*.

O homem perfeito deve ser capaz de viver da mesma forma em diversos lugares e no meio de diversos povos.

NOVALIS.

Neste texto pretendemos nos voltar para um campo de criação artística fértil em diálogos interculturais – a literatura –, dentro do qual afloram algumas questões específicas a partir de um fenômeno cada vez mais presente no cenário internacional, fenômeno a que chamaremos de “migração literária”. Formado a partir de uma associação de aparente estranheza e desprovida de alguns significados e implicações presentes nas migrações internacionais, está em jogo outra figura, a do escritor estrangeiro migrante¹ que se desloca por territórios geográficos e sim-

1. Será preciso distinguir o escritor estrangeiro migrante, tal como o definimos neste texto, dos escritores francófonos, ou seja, oriundos dos países onde o francês é língua oficial ou língua segunda, por exemplo: França e seus departamentos ultramarinos, Bélgica, Suíça, Quebec, Haiti, Argélia,

bólicos: como indivíduo, evolui de seu país para outro, percurso muitas vezes desejado e de mão dupla, e, em dado momento, transita de sua língua para outra como língua de criação. Se não se trata de imposição, abandono ou ainda de uma coqueteria cosmopolita, tal como aquela que em séculos passados seduziu intelectuais e artistas afrancesados de toda a Europa (Fumaroli, 2001), qual a razão e os possíveis impactos desta passagem, quando se sabe da relação intrínseca entre língua e literatura?

Esta primeira pergunta, passível de desencadear diversos outros questionamentos, inspirou o viés pelo qual desejamos refletir, inicialmente, sobre as relações entre língua, literatura e interculturalidade. Em seguida, traçaremos um breve panorama, dos anos 1990 para cá, sobre a produção de escritores estrangeiros que escrevem em francês. Por fim, apresentaremos particularmente o caso de Vassilis Alexakis (Atenas, 1943)² em cujas obras se encontram, como tema recorrente, os dilemas de um autor que carrega em si e trafega entre duas grandes tradições linguísticas, culturais e literárias do Ocidente, sua Grécia natal e a França.

Conforme apontou Roland Barthes em sua aula inaugural no Collège de France (Barthes, 1977, pp. 17 e 24), duas grandes forças da literatura consistem no fato de conter em si todas as ciências e os saberes, bem como em sua capacidade de representar o real, respectivamente traduzidas pelos conceitos gregos de *mathésis* e *mimésis*. Por que, então, pensar em diálogos interculturais a partir da Literatura ou, mais precisamente,

Marrocos, Tunísia, Senegal, Costa do Marfim, Mali etc. Não se pode considerar como francófonos todos os países membros da OIF – Organização Internacional da Francofonia que hoje reúne, além daqueles historicamente ligados pela língua francesa, países como a Grécia, Cabo Verde, Moçambique, Armênia etc. (ver *site* <http://www.francophonie.org/-Etats-et-gouvernements-.html>, consulta feita em 1/3/2011). Distinguimos também os escritores estrangeiros tratados em nosso estudo dos inúmeros escritores que, em geral, por motivos políticos, viveram no exílio, durante o qual, porém, continuaram escrevendo em sua língua materna, o que os inscreve na produção literária de seus países de origem. Lembrem-se, por exemplo, os escritores latinoamericanos que se radicaram na França na segunda metade do século XX, dentre os quais se destacam brasileiros como Ferreira Gullar, Fernando Gabeira, Tabajara Ruas; argentinos como Júlio Cortázar, Juan José Saer e Manuel Puig; ou ainda os chilenos Antonio Skármeta ou Roberto Bolaños.

2. Autor ainda não traduzido no Brasil.

do discurso literário? Primeiramente, podemos nos sentir tentados a considerar, como o sustentam alguns teóricos, que esse último contém uma “dimensão antropológica que o distingue dos demais discursos” (e linguagens) e o torna “uma via de acesso privilegiado aos modelos culturais”; ao cumprir, além de uma função estética, uma função social, a literatura *seria* “representativa de uma dada comunidade” e *teria* “um papel identitário importante” (Séoud, 1997, p. 137). No entanto, parece-nos necessário colocar essas duas últimas afirmações no condicional, para indicar que este tipo de consideração mais ou menos corrente (acostumados que estamos em pensar em literaturas nacionais – brasileira, francesa, inglesa, americana, grega etc.) começa a conviver com recortes que desvinculam uma dada produção literária de sua pertença a um “território nacional” (Brasil, França, Inglaterra, Estados Unidos, Grécia), e podem sugerir outro dado de compartilhamento que é a língua. E, não podemos esquecer, não há literatura sem língua. Nesse sentido, possuímos, com Beth Brait, a “convicção de que [ambas] formam uma parceria inquestionável, nata, atestada pela cumplicidade firmada entre criadores e diferentes estudos da linguagem” (Brait, 2010, p. 12). Há quarenta anos, também Roland Barthes afirmava não existir algo mais “reacionário” do que separar língua de literatura (Barthes, 2004, p. 169), visão nociva ainda tão presente na estrutura universitária que, além de separar, hierarquiza áreas de língua e de (alta) literatura. O vínculo entre ambas permite ainda aludir, assim como acontece com alguns blocos supranacionais, ao conjunto de literaturas produzidas em determinada língua por escritores provenientes de países europeus e/ou de suas respectivas ex-colônias, onde tal idioma pode ser tanto idioma oficial quanto língua segunda. Temos, assim, literatura(s) “lusófona(s)”, “anglófona(s)”, “francófona(s)” etc. conjuntos que, se por um lado compartilham uma mesma língua, por outro encerram discursos e perspectivas culturais, históricas e ideológicas diversas.

Outro aspecto a se levar em conta é, do ponto de vista da recepção, o caráter plural da leitura literária. Os textos literários são, por natureza, polissêmicos e resultam de um processo complexo, no qual se cruzam olhares múltiplos, pois com um determinado texto/autor interagem leitores pertencentes a culturas diferentes e que, portanto, receberão

estes textos de diferentes maneiras, dali brotando uma dança infinita de alteridades, de descoberta de si através do Outro, pois apenas este nos enxerga completamente por ser/estar de fora. A perspectiva dialógica formulada por Bakhtin é esclarecedora e sintetiza as bases do diálogo intercultural ao postular que:

[...] na cultura, a exotopia [posição de exterioridade] é o instrumento mais poderoso de compreensão. A cultura alheia só se revela em sua completude e em sua profundidade aos olhos de *outra* cultura [...]. Um sentido revela-se em sua profundidade ao encontrar e tocar outro sentido [...]; estabelece-se entre eles como que um diálogo que supera o caráter fechado e unívoco, inerente ao sentido e à cultura considerada isoladamente. Formulamos a uma cultura alheia novas perguntas que ela mesma não se formulava. Buscamos nela uma resposta a perguntas nossas, e a cultura alheia nos responde, revelando-nos seus aspectos novos, suas profundidades novas de sentido. Se não formulamos nossas próprias perguntas, não participamos de uma compreensão ativa de tudo quanto é outro e alheio (trata-se, claro, de perguntas sérias, autênticas). O encontro dialógico de duas culturas não lhes acarreta a fusão, a confusão; cada uma delas conserva sua própria unidade e sua totalidade aberta, mas se enriquecem mutuamente (Bakhtin, 1997, p. 368).

Seja qual for o campo de conhecimento ou de experiência analisado, é preciso ressaltar que não são as “culturas”, e, sim, os homens que dialogam entre si, na medida em que carregam representações individuais da(s) cultura(s) que os atravessa(m). Se cada indivíduo é marcado por sua – ou suas – língua(s) e cultura(s) materna(s) (podemos, aliás, nos perguntar se, dentro do ambiente global, com o incremento da mobilidade e/ou migrações bem como das mestiçagens, todos os sujeitos implicados têm a sensação de possuir apenas uma única língua e uma cultura materna), então o diálogo da cultura A com a cultura B ou C se desdobra num diálogo *interpessoal*, entre si próprio e Outro ao mesmo tempo semelhante e diferente, entre dois ou mais sujeitos singulares que se encontrarão “confrontados a mensagens com as quais não estão habituados” (Séoud, 1997, p. 138). Tal diálogo, que escapa às coisas e às situações não familiares aos indivíduos, provoca, traz à tona a “inquietação estranheza” de que nos fala Freud. Por essa razão, a experiência intercultural, como aquela que nos pode singularmente propiciar a lite-

ratura, desencadeia igualmente um diálogo *intrapessoal* através do jogo de alteridades a que nos expõe e nos convoca a participar.

Uma situação particular observada no campo literário francês esteve na origem das reflexões aqui apresentadas e nos inspirou o tema de uma pesquisa, em andamento, sobre as “migrações literárias”. Trata-se, como já referimos, do número crescente de obras produzidas por autores estrangeiros que escrevem em francês, cuja visibilidade e legitimidade aumentam graças ao sucesso editorial alcançado através de premiações consagradas, situação que as tem feito conviver praticamente em pé de igualdade com a literatura de escritores franceses e/ou francófonos.

Os concorridos prêmios atribuídos a cada outono europeu constituem um ritual marcante da vida literária francesa e chamam a atenção sobre um fato que vem se acentuando nos últimos anos. O Prêmio Médicis, concedido em 1995 ao grego Vassilis Alexakis por *La langue maternelle/A Língua Materna* consagrou definitivamente na cena literária francesa este escritor cujo romance anterior *Avant/Antes* fora duplamente premiado em 1992 (Prêmio Alexandre Vialatte) e em 1993 (Prêmio Albert Camus). A tendência se acentuaria na década seguinte. O ano de 2006 foi particularmente expressivo: o mais importante prêmio literário da França – o Goncourt – e o não menos prestigioso Grande Prêmio de romance da Academia Francesa foram atribuídos ao americano Jonathan Littel; o prêmio Renaudot, ao congolês Alain Mabanckou; o Prêmio Femina, à canadense de língua inglesa Nancy Huston, e o Goncourt dos alunos do ensino médio à camaronense Léonora Miano. Em 2007, Vassilis Alexakis recebe nova recompensa, o Grande Prêmio de romance da Academia Francesa por *Ap. J-C*. Noticiado na imprensa brasileira, em virtude da visita do autor ao Brasil, em 2008, o Goncourt foi atribuído a um escritor afegão Atiq Rahimi (1962), por *Syngué Sabour*, uma das raras obras deste conjunto já traduzida em português. O interesse de críticos e estudiosos de literatura francesa no plano internacional³ vol-

3. A repercussão nos Estados Unidos foi considerável, graças aos artigos de Alan Riding, correspondente do *New York Times*, que descrevem o novo e quase “preocupante” panorama na cena literária

tou seus olhos para a produção crescente de autores estrangeiros não francófonos (categoria, como se verá, ainda bastante fluida) que optam pela língua francesa como língua de criação em determinado momento de suas carreiras, quando não acontece de se lançarem como escritores escrevendo diretamente em francês.

Antes de se firmar no panorama das últimas décadas do século XX, talvez não seja exagero afirmar que o fenômeno deita raízes no século XVIII. Além de potência europeia e mundial, a França das Luzes, das Letras e das Artes havia, graças a uma inteligência diplomática inigualável, transformado seus modelos culturais, e especialmente sua língua, em objetos de prestígio, “contagiosos”, “irresistíveis”, para não dizer de sedução universal junto a inúmeros estrangeiros – artistas, intelectuais, políticos – que falavam e escreviam em francês (Fumaroli, 2001, pp. 22 e 25). Dentro desta linhagem que se estendeu aos nossos dias, talvez se pudesse apontar, como um dos primeiros representantes, o italiano celebrizado por suas conquistas amorosas, Giacomo Casanova, que em 1789 redigiu em francês sua autobiografia, cujo texto autêntico com o título original – *Histoire de ma vie* – só viria a ser publicado nos anos 1960. Dando um grande salto no tempo, na primeira metade do século XX, Samuel Beckett (1906-1989), frequentemente catalogado como “escritor irlandês de expressão francesa” ou ainda “romancista e dramaturgo franco-irlandês” (Lemaître, 1985), encarna um exemplo paradigmático. Aluno brilhante em sua Irlanda natal, desde cedo manifestou vivo interesse pela língua e literatura francesas o que, sem dúvida, motivou-o a buscar uma experiência do outro lado do Atlântico. Em 1928, foi leitor de inglês na École Normale Supérieure de Paris, instalando-se definitivamente na França em 1937. O romance *Molloy*, escrito em 1947 e publicado em 1952, inaugura a produção beckettiana em francês. No entanto, apesar de certa predileção do autor de *En attendant Godot/ Esperando Godot* (1948) pelo francês, a “opção” por este idioma como língua de criação não foi definitiva, já que alternou seu uso com o de

francesa em relação aos autores nacionais, como se pode depreender dos títulos: “Neocolonialists Seize French Language: An Invading Legion of Foreign Writers is Snapping the Medals” (1997); “Is French Literature Burning?” (2006) e “In Paris, Language Opens a New Front In a Culture War” (2007) (*Apud* Halloran, 2008, p. 14).

sua língua materna em obras produzidas no pós-Guerra. Quanto a Julien Green (1900-1998), embora celebrado como o primeiro “estrangeiro” a ser eleito para a Académie Française em 1971, seria problemático enquadrá-lo na categoria que buscamos ilustrar na medida em que, filho de pais americanos radicados em Paris desde alguns anos antes de seu nascimento, fez seus estudos durante a infância e a adolescência em escolas francesas. Em situação semelhante encontra-se também o escritor, roteirista e histórico militante comunista Jorge Semprun (Madrid, 1923), desde a adolescência educado na França, onde reside até hoje, e cujas obras literárias iniciais são redigidas em francês. Relembre-se ainda o caso do linguista, crítico literário e historiador búlgaro Tzvetan Todorov (1939), que emigrou nos anos 1960 para a França, onde se naturalizou; não restam dúvidas de que se sente e é considerado hoje um típico intelectual “francês”. Há alguns anos, Todorov, lembrou episódios de sua migração, projeto admirado por seus pares no país de adoção, o que acabava lhe conferindo certo ar “exótico”. Os embates administrativos e desconfianças sofridas de início pouco afetaram o imigrante Todorov que se mudara de um país da cortina de ferro para um verdadeiro “Éden a oeste”, bem diverso da situação vivida por milhares de imigrantes anônimos, retratada no drama homônimo do cineasta grego (naturalizado francês) Costa Gavras⁴:

Eu sofri pouco por ser estrangeiro; aliás até aproveitei muitas vezes desta situação. Algumas humilhações administrativas aqui, olhares desconfiados de ze-

4. O filme, de 2009, baseia-se na história dos imigrantes ilegais que a cada ano, em número crescente, arriscam-se e apostam num destino melhor em países do “oeste” da Europa. Como na Odisseia, é no mar Egeu que começa a aventura de Elias, o herói anônimo, sem documentos, sem língua e sem fala cuja proveniência permanecerá desconhecida do expectador. Jogado ao mar com seus companheiros pelo dono de uma embarcação de clandestinos, Elias é um dos poucos a sobreviver e a tentar alcançar o paraíso sonhado. Entre mal-entendidos sem palavras e peripécias tragicômicas, graças à sua obstinação e a solidariedade de outros indivíduos em idêntica situação, chega enfim a Paris, onde se depara com falsas promessas e (des)ilusões. Numa entrevista, Costa Gavras declarou que seu filme traz uma metáfora da sociedade europeia, da francesa particularmente, já que existe hoje uma problemática enorme no país com a questão imigratória: “a França, como o Brasil, é um país construído por imigrantes, mas nem sempre as elites dominantes se dão conta disso. Daí a vontade de enaltecer essas pessoas, pois são elas que fazem o progresso desses países; não são o problema, mas a solução”. Fonte:<http://www.estadao.com.br/noticias/arteeelazer,em-recife-costa-gavras-revela-inspiracao-para-estado-de-sitio,362028,0.htm> (consulta feita em 8/3/2011).

ladoras xenófobas acolá, mas enfim, eu era branco, europeu, poliglota, diplomado, não passei por um décimo dos preconceitos racistas ou sociais que os franceses reservam aos estrangeiros... No meio intelectual, o fato de ser estrangeiro era até um algo a mais. Dava-me um pequeno toque de exotismo, o que devia me tornar mais interessante [...] Eu tinha em todo caso a felicidade de viver com leveza minha condição de estrangeiro na França (Todorov, 2002, p. 161)⁵.

Quaisquer que sejam seus atores, nem sempre neutro, libertário e isento de consequências as mais diversas é o ato de “migrar”, assim definido em dicionário: “mudar periodicamente de lugar, de região, de país etc.”⁶.

Outro grupo de “estrangeiros”, ou seja, de indivíduos que não possuem a nacionalidade francesa, compõem-se de autores nascidos na esfera francófona, em regiões ou países marcados pela presença colonial francesa e, no plano de sua criação, pelas tensões provocadas pelo bilinguismo forjado pela língua materna e a língua do ex-colonizador. Dentre os nomes representativos da literatura de “expressão francesa” ou “francófonas”, conceitos cujas ambiguidades e resquícios coloniais são questionados no polêmico manifesto *Pour une littérature-monde* (2007)⁷, encontram-se escritores e ensaístas tais como o libanês Amin Maalouf, o marroquino Tahar Ben Jelloun, a mauriciana Ananda Devi ou ainda o haitiano-quebequense Dany Laferrière.

Registre-se ainda, dentro do extraordinariamente organizado campo literário francês, alimentado pelas mais variadas instâncias – universidades, editoras, crítica especializada, mídias impressa, audiovisual e digital – a contribuição, entre outros, do programa televisivo *Double Je (Duplo Eu)*, do jornalista literário Bernard Pivot, revelando ao grande público

5. Tradução nossa, como doravante, todas as citações das obras em francês.

6. Cf. *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*, 2001.

7. *Le monde*, 16/3/2008. São signatários 44 escritores, entre franceses e estrangeiros que escrevem em francês (seja este idioma língua oficial, segunda ou estrangeira): Muriel Barbery, Tahar Ben Jelloun, Alain Borer, Roland Brival, Maryse Condé, Didier Daeninckx, Ananda Devi, Alain Dugrand, Edouard Glissant, Jacques Godbout, Nancy Huston, Koffi Kwahulé, Dany Laferrière, Gilles Lapouge, Jean-Marie Laclavetine, Michel Layaz, Michel Le Bris, J.-M. G. Le Clézio, Yvon Le Men, Amin Maalouf, Alain Mabanckou, Anna Moï, Wajdi Mouawad, Nimrod, Wilfried N’Sondé, Esther Orner, Erik Orsenna, Benoît Peeters, Patrick Rambaud, Gisèle Pineau, Jean-Claude Pirotte, Grégoire Polet, Patrick Raynal, Jean-Luc V. Raharimanana, Jean Rouaud, Boualem Sansal, Dai Sitje, Brina Svit, Lyonel Trouillot, Anne Vallaeys, Jean Vautrin, André Velter, Gary Victor, Abdourahman A. Waberi.

os escritores que, já adultos, passaram pelo aprendizado às vezes rude do idioma estrangeiro, antes de dominar literariamente e se converter às virtudes da língua de Rivarol, autor do célebre *Discurso sobre a Universalidade da Língua Francesa* (1784). Desde os anos 1990, assiste-se, pois, não só à multiplicação do fenômeno como à sua midiaticização. Chineses, húngaros, americanos, canadenses, japoneses, argentinos, cubanos, gregos, russos: a escolha deliberada e o esforço exigido para se efetivar a mutação linguístico-literária, acompanhada ou não pela imigração efetiva rumo a um novo território, pelo desejo e pelas estratégias para tornar-se (também) o Outro, possibilita dar vazão a uma pulsão polifônica através do francês, língua de adoção ou de *accueil* (acolhida) para a criação literária. Para quase todos, a migração literária enseja a reflexão, individual e coletiva, sobre a noção de língua e cultura “materna”, língua e cultura de adoção e novo enraizamento, à luz da “exotopia” bakhtiniana, ou experiência de decentramento, a que os obriga o processo de criar seu próprio discurso, seus próprios sentidos na língua do outro.

Neste cenário, caberia ressaltar que os escritores estrangeiros que escrevem em francês não deixam de formar uma nova elite cosmopolita ou “cidadãos do mundo”, figura historicamente construída desde os sofistas e estoicos na Grécia antiga, elite que rompe tanto as fronteiras geográficas, como as linguísticas, culturais e profissionais (todos os nomes aqui mencionados vivem de sua profissão), colocando-se assim num polo oposto e incomparavelmente privilegiado em relação aos milhões de indivíduos afetados pelas migrações internacionais, para os quais não existe verdadeiramente um “mundo sem fronteiras”. Quanto mais estas se abrem ao fluxo de capitais e às mercadorias, menos se abre às pessoas. Tal é a grande incoerência do presente, conforme ressaltam estudos sobre as contradições entre o discurso e a prática que marcam o atual processo de globalização econômica e suas implicações para a migração internacional (Martine, 2005, p. 8). Contudo, alguns escritores abordam, na realidade, uma questão extremamente contemporânea, que não deixa de ser fonte de dilemas, impasses e conflitos interculturais de menor importância, ao destacarem problemas envolvendo as línguas, já que as “migrações”, assim como os diálogos interculturais, têm como um de seus elementos cruciais, e muitas vezes dramáticos, o problema da comunicação linguística.

Para ilustrá-la, elegemos apresentar aqui alguns temas debatidos por Vassilis Alexakis, autor grego que escreve tanto em sua língua materna quanto em francês, e cuja obra internacionalmente premiada ilustra novos desdobramentos e tendências da criação literária contemporânea em língua francesa. Trata-se de um dos mais profícuos e raros autores a abordar explicitamente e a fazer das relações entre língua-cultura materna e língua-cultura estrangeira (no caso, francesa) o fio que percorre diversas obras, algumas disfarçadamente autobiográficas ou autoficcionalis. Além de seu bilinguismo literário, como veremos, Alexakis possui como traço peculiar o fato de se autotraduzir, exercício ao qual, antes dele, lançara-se igualmente o escritor russo, em geral identificado como norte-americano, Vladimir Nabokov (Urso, 2010).

Vejamos alguns dados biográficos.

Alexakis nasceu em Atenas em 25 de dezembro de 1943 de um pai originário da ilha de Santorini e de uma mãe grega de Istambul com a qual, diz ele, passava horas conversando e inventando histórias, de onde certamente brotou desde cedo seu desejo de se tornar escritor. Desde menino, dividiu seu forte interesse por desenho com a paixão pelo futebol. Sua relação com a França começou cedo. Em 1961, aos dezessete anos, Vassilis ganhou uma bolsa de estudos para estudar jornalismo na França. Para completar o mínguaço meio de sobrevivência, lavava pratos num restaurante. Refere-se a essa época como “o Frio” em *Paris Athènes/Paris Atenas* (1989) devido à grande solidão que experimenta e sobretudo pela dificuldade de aprender o francês, pois a língua estava no cerne da atividade jornalística. Sentindo-se rejeitado, sem sucesso nos escritos e sem dinheiro, retorna à Grécia em 1964 para fazer o serviço militar. Um ano após o golpe que instaura a ditadura militar em 1967, volta definitivamente à França, onde se casa com uma francesa, professora de francês, com quem teve dois filhos. Profissional da linguagem, Alexakis confessou ter como objetivo escrever e publicar um romance em francês na França, desejo crescente a partir dos anos 1970, quando a bem-sucedida carreira na imprensa permitiu-lhe manter, conforme escreveu, “uma relação mais íntima com a língua francesa do que a maior parte dos escritores estrangeiros residentes na França” (Alexakis, 1989, p. 218). Escreveu no suplemento literário *Le Monde des Livres* durante quinze anos. Dese-

nhista humorístico, Vassilis Alexakis trabalhou como jornalista no jornal *Le Monde*, além de colaborar em outros jornais e revistas francesas. A partir de 1974, com o fim da ditadura na Grécia, multiplica as viagens entre os dois países e, neste mesmo ano, estreia na literatura com o romance *Sandwich*, escrito em francês e publicado na França. Traçando um paralelo com a imigração de Alexakis, poder-se-ia dizer que, ao adotar preferencialmente a língua francesa como língua de criação, ele perpetra de imediato uma migração literária na medida em que, contrariamente ao que se observa ou se imagina de um escritor, sua primeira obra não foi realizada na língua materna. Durante anos Alexakis desenvolverá projetos variados: quatro filmes, peças radiofônicas, programas de rádio, guias de turismo sobre a Grécia etc. A partir dos anos 1980, Alexakis inicia um movimento de aproximação com seu país e sua língua materna. Compra uma casa em Atenas, constrói outra em Tinos, onde residem seus pais, e escreve seu primeiro romance em grego, *Talgo* (1983) que ele mesmo traduzirá para o francês. Depois de se divorciar, começa a dividir residência entre a França e a Grécia, dedicando-se cada vez mais a seus romances, que ele escreve e traduz de uma língua para a outra. Em 1995, recebe o Prêmio Médicis por seu livro *La langue maternelle/A Língua Materna*, a segunda obra que escreve em grego e traduz em seguida para o francês. Aos 52 anos, lançou-se numa aventura inaudita, dispondo-se a aprender sozinho o sango, língua oficial, junto com o francês, da República Centro-africana, país onde se radicara no passado uma colônia grega. O processo de aprendizado desta nova língua se converteu na trama narrativa *Les mots étrangers/As Palavras Estrangeiras* (2002), livro que o consagra internacionalmente. Antes do já referido prêmio outorgado ao romance *Ap. J-C*, em 2003 recebeu o Prêmio Édouard Glissant⁸ pelo conjunto da obra. Em seu último romance, *Le premier mot/A Primeira Palavra* (2010), o personagem Miltiadis, nascido na Grécia e obstinado professor de literatura comparada na Sorbonne, morre sem ter consegui-

8. Criado em 2002 na Universidade de Paris 8, com o apoio da AUF – Agência Universitária da Francofonia, da Maison de l'Amérique Latine e do Institut du Tout-Monde, o Prêmio Édouard Glissant, nome de um dos maiores escritores franceses de origem antilhana falecido em fevereiro de 2011, é atribuído a obras que refletem os valores poéticos e políticos deste autor: a diversidade cultural, as relações Norte-Sul, a razão pós-colonial, a mestiçagem e todas as formas de emancipação.

do descobrir qual foi a primeira palavra pronunciada por um ser humano na Terra; durante o enterro, sua irmã, que viera especialmente à França para a ocasião, toma para si a missão de continuar aquela procura na qual, através de seus personagens, Alexakis parece ter consubstanciado, como escreveu Édouard Glissant, seu próprio e “impossível desejo por todas as línguas do mundo”.

Alexakis é frequentemente considerado um dos escritores contemporâneos mais representativos de uma certa “francofonia grega”, fruto de uma tradição literária produzida pela diáspora grega que levaria muitos autores, desde o século XIX, a escrever numa língua estrangeira e/ou em ambas, língua materna e estrangeira. Para Alexakis, o conceito de francofonia, no entanto, é problemático. Englobando um conjunto prolífico e relativamente coeso, seriam os critérios meramente linguísticos adotados nesta classificação verdadeiramente aplicáveis à produção dos escritores estrangeiros que escrevem em francês? Desconfortável ao ver-se insistentemente incluído na categoria “francófono”, o autor de *Paris Athènes/Paris Atenas* apontou as razões de sua discordância e o lugar onde se inscreve:

Durante muito tempo, houve uma tendência a se subestimar a literatura escrita em francês por estrangeiros. A própria palavra *francofonia* é muito ambígua; é carregada de conotações condescendentes ou exóticas. Não sou francófono, mas helenófono. Só tenho a nacionalidade grega e sou escritor de língua francesa e de língua grega (Halloran, 2008, p. 11).

Ao longo das obras, a relação entre as duas línguas aparece nas oposições, nos distanciamentos e aproximações que carregam. Aos poucos se desvanece a escolha (ou A ou B) em proveito de uma coabitação (A e B) entre ambas as línguas que, ao final, aparecem misturadas (A ↔ B), “mestiçadas”. Testemunho disso é a fala da personagem Théanos, uma jovem nascida na França de pais gregos que, ao referir-se à decepção destes por ela não falar grego, declara: “Não acho que isso seja importante, afinal eu uso forçosamente um monte de palavras gregas quando falo francês. Que eu queira ou não, a língua francesa me remete constantemente à minha identidade helênica” (Alexakis, 2010, p. 179).

Nascido num país que constitui o nascedouro do patrimônio cultural da Europa e cuja língua, presente na formação da maior parte dos idiomas deste continente, também desempenhara na Antiguidade o papel de língua “universal” das artes, da religião e da ciência, Alexakis talvez tenha se sensibilizado e perscrutado o papel das línguas e, especialmente, o de “suas” línguas por influência de uma questão específica da história da Grécia. Por quase dois mil anos, travou-se no país uma espécie de batalha linguística. De um lado, havia o demótico, idioma popular presente na vida cotidiana, de outro a catarévussa, língua pura e arcaizante inspirada nos autores antigos do apogeu ateniense. Essa “dualidade”, que perdurou por gerações, além de “desconfortável”, nem sempre foi “pacífica” (Walter, 1997, p. 43). A constituição de 1911 oficializou o grego “purificado”, forma distante, quando não ausente, da comunicação real entre os habitantes do país, situação só revogada em 1976, dois anos após o fim da ditadura, quando uma nova lei oficializou o neo-helênico ou demótico, que passou então a ser o “reino da literatura” (Walter, 1997, p. 45). É, portanto, nessa norma linguística libertada do “fascimo” que obrigava seu uso⁹ que Alexakis escreverá seu primeiro romance nos anos 1980.

Em vários livros, o autor retorna aos temas do (auto)exílio/imigração, choques culturais, diálogo entre as heranças grega e francesa, identidade, opção por uma língua estrangeira “aprendida” como língua de criação/conhecimento, sua convivência com a língua materna uma vez realizada a migração literária etc. Se o bilinguismo literário e a autotradução¹⁰ fazem a originalidade de sua escrita, no conjunto esta também se marca por um deliberado embaralhamento entre autobiografia e (auto)ficção. Em *Le premier mot/A Primeira Palavra* a personagem principal, irmã do professor Miltíades, embora alheia à vida acadêmica, acaba tomando-se também de interesse pelas palavras. Num encontro com um intelectual amigo de seu irmão,

9. Segundo R. Barthes (1977), o “fascismo” linguístico não é o que “proíbe” mas o que “obriga” a dizer.

10. Em relação ao bilinguismo e à autotradução, antes de Vassilis Alexakis, no século XX tem-se o caso do escritor irlandês Samuel Beckett que viveu na França por muitos anos, escreveu nas duas línguas – inglês e francês – e se traduziu de uma a outra; porém, ao contrário de Vassilis, as obras de Beckett quase nada referem sobre a experiência da migração literária, do vai-e-vem linguístico e (inter)cultural, temas onipresentes na obra do escritor grego.

professor Bouvier, este confia à mulher que a palavra mais “preciosa” para ele é “imaginação”:

Sem ela, nenhuma obra teria existido. É [uma palavra] indispensável mesmo aos textos que se limitam aparentemente à transcrição dos fatos reais. A escrita cria inevitavelmente sua própria realidade. Classificar separadamente textos autobiográficos e textos de ficção não tem nenhum sentido, uma vez que tanto uns quanto os outros decorrem do diálogo misterioso que cada autor mantém com as palavras (Alexakis, 2010, p. 332)¹¹.

Para além do gênero textual, a irmã do professor falecido se pergunta igualmente que língua ele teria usado caso tivesse escrito uma autobiografia. Bouvier conjectura, pensando na dupla pertença linguística e cultural de Miltíades:

O diário dele [...] está em grego, o que parece lógico, já que é dedicado inteiramente à Grécia. Se não me engano, ele passou a maior parte de sua vida na França. Resta saber em que língua ele falaria de sua vida parisiense, que ele dividia com uma grega, o que significa que ele falava sua língua materna no início e no final do dia. Imagino que ele usaria as duas línguas, primeiro uma depois a outra e que escolheria ao acaso a língua pela qual começaria. Na época de seus estudos, ele temia que o francês o afastasse do grego, o obrigasse a se metamorfosear. [...] As línguas não exigem dos que as usam que eles traíam ou esqueçam. Estão dispostas a conversar com cada um. Miltíades disse-me um dia que elas não são só capazes de falar, mas que elas também sabem escutar (Alexakis, 2010, pp. 331-332).

Esta obra recente faz ecoar, mais de vinte anos depois, os dilemas narrados pelo próprio autor em sua única e efetiva autobiografia, *Paris Athènes/Paris Atenas*, história de uma existência que se divide entre dois países, duas línguas e duas culturas. Da mesma forma que faz o leitor testemunhar seus raciocínios e os movimentos de um espírito (e de um corpo) incapaz de se fixar aqui ou acolá, Alexakis dá de ombros ao “pacto autobiográfico” apontado por Philippe Lejeune, desestabiliza o leitor discorrendo e trazendo à tona as ambiguidades desta escrita do

11. Tradução nossa.

“eu” que se opõe ao romance e à ficção. Tem-se, em princípio, uma autobiografia, quando um “autor-narrador-personagem”, fundidos numa mesma identidade, relatam em primeira pessoa e por iniciativa própria fatos de sua vida e aspectos de sua personalidade; porém, por se tratar de um discurso referencial, é preciso que este seja reconhecido e aceito pelo leitor preparado para ler a verdade, o que levou Lejeune a afirmar que a autobiografia “é tanto um modo de leitura quanto um modo de escrita, é um *efeito contratual* historicamente variável” (Lejeune, 2008, p. 46); no entanto, por inscrever-se num “sistema literário, no qual a escrita não tem pretensões à transparência,[...] pode imitar, mobilizar as crenças no [sistema referencial real]” (*idem*, p. 57). Alexakis confessa seu desconforto com os constrangimentos impostos pelo gênero autobiográfico que não lhe permite escapar do real e, ao mesmo tempo em que tenta desfazer as crenças do leitor, alimenta suas dúvidas tentando desviá-lo para outro modo de leitura:

Não tenho mais liberdade para inventar minha história. O exercício desta liberdade me dava um verdadeiro prazer. Um texto autobiográfico é talvez um gênero de romance escrito sem prazer. Quem sabe? Isso acabará decerto se parecendo com um romance, com personagens que perdemos de vista e só encontramos no final. Se os ventos me forem favoráveis, [este livro] deverá se parecer com um romance (Alexakis, 1989, p. 28).

Em quase todo texto autobiográfico, encontram-se reflexões sobre o gênero ou sobre o próprio ato e condições da escrita. Sem fugir à regra, os parágrafos iniciais de *Paris-Athènes* abrem-se com um metadiscorso que sintetiza os elementos essenciais da trama, ou seja, a relação entre as “línguas” do autor, o exílio, seus silêncios, a criação e a migração literárias:

Não sei quando comecei a escrever este livro [...] Na verdade não foi hoje que [o] comecei. Foi há um ano, talvez. Ou talvez há 25 anos, quando deixei a Grécia. Eu tinha dezessete anos. Não me lembro mais a que horas partia o navio [...] Foi talvez naquele dia que comecei este livro. Estava emocionado demais para falar. Na origem de cada livro há um silêncio.

Desde então houve outros silêncios. Há um ano tentei escrever. Passei horas e dias inteiros com os olhos fixos na folha em branco sem conseguir traçar uma só palavra:

eu era incapaz de escolher entre o grego e o francês. Eu queria justamente falar da dificuldade dessa escolha, mas como escrever sem escolher? (Alexakis, 1989, pp. 9-10).

Tal escolha, se transposta a outras situações da vida migrante com outros atores mais dotados de silêncios do que de palavras, encerra dilaceramentos íntimos: em que língua dizer quem sou? pedir socorro? falar de minha fome ou de minha dor? de meu passado ou de meu presente? do que vivo aqui ou do que vivi alhures? conversar com os filhos “estrangeiros?” Se nem todos podem “mudar periodicamente” e fazer a viagem de volta à origem, a questão que se coloca é a mesma que se faz Alexakis para sua autobiografia, em que pese sua possibilidade – ou luxo – de não precisar, no fundo, escolher entre Paris e Atenas: “Como escolher entre a língua de nossa mãe e a de nossos filhos?” (Alexakis, 1989, p. 45).

Em Alexakis, o deslocamento, mais do que entre lugares, se dá, pois, entre as palavras portadoras dos dramas, júbilos e reconciliações suscitados por uma migração, literária inclusive, que, como parece sugerir o título, se dera num caminho inverso: do ponto de chegada (Paris) ao de partida (Atenas). O próprio Alexakis confessa não saber porque “nitidamente” preferia *Paris Athènes* a *Athènes Paris* (Alexakis, 1989, p. 34), título logo descartado. Seria lícito supor que isso ocorre se pensarmos que o escritor Alexakis inicia sua carreira literária na língua apr(e)endida do país que o acolhera, para só alguns anos depois criar na língua materna que se esmaecera em sua memória. Por alguns anos, esteve confrontado a certa orfandade provocada por um conflito linguístico e identitário, graças ao qual, no entanto, tocou uma nova dimensão interior: “O francês me fez esquecer uma parte de minha história, conduziu-me a uma fronteira dentro de mim mesmo” (Alexakis, 1989, p. 242). A língua grega havia se tornado paradoxalmente mais estrangeira do que a língua do Outro, a ponto de necessitar ser reaprendida após alguns anos de exílio já que, caso raro na história, uma mudança política ocorrida no país de origem acarretara uma importante mudança linguística que Alexakis não vivera de perto:

Senti que tinha esquecido bastante minha língua materna. Procurava as palavras e, amiúde, a primeira palavra que me vinha à mente era francesa. O genitivo

plural me causava às vezes sérios problemas. Meu grego se esclerosara, enferrujara. Eu conhecia a língua e, no entanto, tinha dificuldade de empregá-la, como uma máquina da qual perdemos o modo de usar. Percebi, ao mesmo tempo, que a língua havia mudado bastante desde que eu a deixara, que tinha se desvencilhado de muitas palavras e havia criado muitas novidades, principalmente depois do fim da ditadura¹². Precisei então, por assim dizer, reaprender minha língua materna: não foi fácil, levei anos, mas enfim, consegui (Alexakis, 1989, pp. 13-14).

Com o passar dos anos, das realizações literárias e das “viagens de um país a outro, de uma língua a outra, de um eu a outro” (Alexakis, 1989, p. 14), o escritor ateniense, depois de sofrer uma espécie de “bigamia linguística”, encontrou-se na condição rara de mediador de si mesmo, logrando realizar a síntese ou o enlace perfeito de suas duas línguas e culturas, fonte do equilíbrio interior que lhe proporciona uma nova forma de enraizamento identitário e intercultural:

Fiz a experiência de me traduzir eu mesmo uma vez do grego para o francês, outra vez do francês para o grego: tive menos problemas do que imaginava. Não saberia dizer que grau de parentesco existe entre as duas línguas. Pareceu-me, no entanto, que eu havia encontrado tanto em uma quanto na outra as palavras que me convinham, um território que se assemelhava a mim, uma pátria bem pessoal. Me falaram de um escritor estrangeiro que acabou se casando com sua tradutora francesa: “Pois bem, pensei comigo, eu sou minha própria mulher!” Senti-me feliz por um momento. Não tinha a impressão nem de me trair, utilizando as duas línguas, nem de traí-las (Alexakis, 1989, p. 15).

A abertura para os diálogos interculturais, a exemplo dos que preenchem tanto *Paris Athènes/Paris Atenas* como outras obras de caráter “autoficcional”, talvez não se deva apenas a um traço de personalidade, a uma sensibilidade particular, senão, como escreveria o próprio Alexakis, apoiado na afirmação de um dos maiores escritores gregos do século XX, à vocação intrínseca de seu país natal, pilar da cultura ocidental e ponte para o Oriente:

12. Conforme mencionamos anteriormente, alusão à passagem da norma arcaizante “catarévsua” ao grego moderno “demótico”, a partir de 1976.

O poeta Georges Séferis¹³ observa que um dos traços fundamentais das diversas culturas que floresceram na Grécia ao longo dos séculos reside justamente na aptidão de dialogar com o mundo: “Todas as vezes que o povo grego evitou o contato espiritual com o estrangeiro, todas as vezes que ele se imitou por demais, foi em seu próprio prejuízo” (Alexakis, 1989, p. 47).

O sentimento de Alexakis e de Séferis, ambos descrentes da pureza da língua e da cultura helênicas, encontra ecos na convicção de Mikhail Bakhtin acerca do “[imenso] papel histórico que a palavra estrangeira desempenhou no processo de formação de todas as civilizações da história [...] [e] em todas as esferas da criação ideológica” (Bakhtin, 2006, pp. 104-105). Deve-se, pois, reconhecer que tal vocação para acolher o outro e travar o diálogo intercultural encontra-se no âmago de todas as línguas do mundo que carregam palavras estrangeiras e palavras sem fronteiras, ou seja, “as que originárias em uma língua, se foram insinuando em todas as demais e acabaram por se tornar de uso virtualmente universal” (Costa, 2006, p. 15). No caso do português, estaríamos conscientes de quantas línguas e culturas estrangeiras se encontram embutidas na norma brasileira, língua mestiça e diversa à imagem de seu povo e de seus vastos territórios? De que por essa razão todas as línguas e culturas estão potencialmente orientadas para a abertura e o diálogo com as outras línguas e culturas estrangeiras? E que, somadas à mobilidade e migrações internacionais, às identidades e nacionalidades múltiplas, para muitos indivíduos talvez deixe de fazer sentido uma noção unívoca de língua e cultura “maternas”?

O equilíbrio alcançado resulta da saudável recusa de se fixar tanto num único território (hoje o Alexakis refugia-se na Grécia para escrever mais sossegadamente e publicar na França ou vice-versa) como de se fixar numa única língua-cultura. O que há algumas décadas poderia soar como um projeto “utópico” parece ir tomando forma na experiência alexakiana de poder ter línguas e linguagens à disposição da “verdade de seu desejo”, sem que nenhuma “reprima ou recalque a outra” (Barthes, 1977, pp. 24-25).

Ao fazer a radiografia de seus sentimentos e diálogos interiores, através de sua obra Alexakis nos instiga a refletir, não apenas sobre sua condi-

13. G. Séferis (1900-1971) foi o primeiro escritor grego vencedor do Prêmio Nobel.

ção singular, mas sobre ao que tende a ser uma nova ordem linguística e intercultural no mundo contemporâneo, marcado pelas mais diversas representações acerca dos fenômenos migratórios e por posicionamentos por vezes ambíguos, tais como a celebração e/ou estigmatização do multiculturalismo, da mestiçagem biológica ou “cultural” provocadas pela intensificação da mobilidade de seres humanos num grau inédito na história da humanidade. A literatura, como outras artes, não está alheia a isso.

Referências Bibliográficas

- ALEXAKIS, Vassilis. *Sandwich*. Paris, Julliard, 1984.
- _____. *Talgo*. (Traduzido do grego pelo autor). Paris, Seuil, 1983.
- _____. *Paris-Atenas*. Paris, Seuil, 1989.
- _____. *La langue maternelle*. (Traduzido do grego pelo autor). Paris, Fayard, 1995
- _____. Paris, Fayard, 1995 (Prêmio Médicis).
- _____. *Les mots étrangers*. Paris, Stock, 2002.
- _____. *Je t'oublierai tous les jours*. (Traduzido do grego pelo autor). Paris, Folio, 2005.
- _____. *Ap. J-C*. Paris, Stock, 2007 (Grande Prêmio de romance da Academia Francesa).
- _____. *Le premier mot*. Paris, Stock, 2010.
- BARTHES, Roland. *La leçon*. Paris: Seuil, 1977.
- _____. *O Grão da Voz: Entrevistas, 1961-1980*. São Paulo, Martins Fontes, 2004.
- BAKHTIN, Mikhail. *Estética da Criação Verbal*. São Paulo, Martins Fontes, 1997.
- _____. *Marxismo e Filosofia da Linguagem*. 12. ed. São Paulo, Hucitec, 2006.
- BRAIT, Beth. *Literatura e Outras Linguagens*. São Paulo, Contexto, 2010.
- BRANCHER, Ana e SOUZA, Fábio Francisco Feltrin de. “Políticas de Exterioridade. Notas sobre o Exílio de Escritores Latinoamericanos”. *Revista Esboço* n. 20, Universidade Federal de Santa Catarina, <http://www.periodicos.ufsc.br/index.php/esbocos/article/viewFile/10250/9531> (consulta em 31/1/2011).

- COULMAS, Peter e ÉTOURÉ, Jeanne. *Les citoyens du monde. Histoire du cosmopolitisme*. Paris, Albin Michel, 1995.
- De Babel à la mondialisation: apports des sciences humaines à la didactique des langues*. Actes du Colloque Approche linguistique et didactique de la différence culturelle – Civilisation et identités culturelles comparées. Joëlle Aden (dir.). Dijon, CNDP, 2005.
- Dicionário Eletrônico Houaiss da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro, Objetiva, 2001.
- DION, Robert *et alii*. *Écrire en langue étrangère*. Québec, Nota Bene, 2002.
- FUMAROLI, Marc. *Quand l'Europe parlait français*. Paris, De Fallois, 2001.
- HALLORAN, Marianne. *Vassilis Alexakis: exorciser l'exil. Déplacements autofictionnels, linguistiques et spatiaux*. Tese de Doutorado. Louisiana, Louisiana State University, 2008.
- LEJEUNE, Philippe. *O Pacto Autobiográfico: De Rousseau à Internet*. Belo Horizonte, Editora UFMG, 2008.
- LEMAITRE, Henri. *Dictionnaire Bordas de Littérature Française et Francophone*. Paris, Bordas, 1985.
- MARTINE, George. "A Globalização Inacabada. Migrações Internacionais e Pobreza no Século 21". *São Paulo em Perspectiva*, vol. 19, n. 3, pp. 3-22, jul.-set. 2005.
- SÉOUD, Amor. *Pour une didactique de la littérature*. Paris, Didier, 1997.
- RIDING, Alan. "Neocolonialists Seize French Language: An Invading Legion of Foreign Writers is Snapping up the Medals". *The New York Times*, 8/10/1997.
- TODOROV, Tzvetan. *Devoirs et délices. Une vie de passeur: entretiens avec Catherine Portevin*. Paris, Seuil, 2002.
- URSO, Graziela Schneider. *A Face Russa de Nabókov. Poética e Tradução*. Dissertação de Mestrado. São Paulo, FFLCH-USP, 2010.
- WALTER, Henriette. *A Aventura das Línguas no Ocidente. Origem, História, Geografia*. São Paulo, Mandarin, 1997.

Os Dilemas da Relação Intercultural: Limites da Autonomia Indígena para o Estabelecimento de um Verdadeiro Diálogo

Rinaldo S. V. Arruda

Introdução

O título deste capítulo é quase autoexplicativo: um verdadeiro *diálogo* intercultural só pode acontecer se os interlocutores tiverem autonomia para se posicionar e se seus dizeres forem levados em consideração no diálogo em andamento. Só haverá um diálogo intercultural se houver efetivamente uma troca, uma abertura para a compreensão do que o outro diz, propiciando uma reflexão conjunta e a procura de um consenso sobre a questão em pauta que leve à aceitação e mesmo à adoção de práticas sociais diferenciadas. No caso em questão, o do diálogo com os povos indígenas, isto está longe de acontecer.

Mas, antes de entrar no assunto do diálogo intercultural, gostaria de falar um pouco, para estabelecer uma base comum de compreensão, a respeito de certos conceitos que têm guiado a procura do diálogo intercultural.

Um deles é o conceito de cultura, o outro o de identidade.

O que é isso que Chamamos de Cultura?

Neste texto procuro refletir sobre alguns aspectos da noção de cultura, tal como ela é entendida na Antropologia, enfatizando seu enraizamento

profundo nas características biológicas humanas. Não é algo que veio depois de nos tornarmos a espécie humana, e sim o que está na base do processo de formação do *homo sapiens*.

No dizer comum, cultura é entendida como conhecimento erudito, instrução. Trabalhar a terra, cultivá-la, também pode ser nomeado como cultura, a agricultura. Mas, na Antropologia, o termo nasceu para designar uma característica central do modo de ser humano: a organização da experiência e da ação humana por meios simbólicos. Isto quer dizer que nossa relação com o mundo é organizada e vivida através da mediação da cultura, daquele conjunto imenso de conhecimentos e práticas, de formas de classificação e de significados atribuídos às coisas, aos animais e pessoas, que nos são passados pelo processo de socialização, pela educação em sociedade. Em outras palavras “[...] os padrões de comportamento, as instituições, os valores materiais e espirituais de um povo são sua cultura. Assim toda sociedade possui uma cultura, elaborada e modificada no decorrer de sua história” (Junqueira, 1991, p.17).

Mas, qual é a implicação de sermos animais culturais? Que consequências isso tem para nossa forma de viver? O que significa ser formado numa tradição cultural específica?

Ao longo do processo de hominização (processo de evolução biológica e cultural que nos transformou na espécie humana) antes mesmo de nos constituirmos como *Homo sapiens*, os homínidas ancestrais do *sapiens*, os vários tipos de *australopithecus* (com cérebro de apenas 500 a 800 cm³), já produziam o que chamamos de cultura. Isto é, desenvolveram conhecimentos e práticas que não tinham registro genético, que não eram repassados geneticamente. Eram transmitidos a outras gerações através de formas de comunicação pautadas pela linguagem e pela demonstração prática. Vestígios paleontológicos e arqueológicos atestam a existência de uma “protocultura” entre homínidas pré-*sapiens* desde há pelo menos quatro milhões de anos. Como se sabe que o *homo sapiens*, com cérebro de cerca de 1 500 cm³, só surge entre 100 e 150 mil anos atrás, isso mostra que ele já foi o produto evolutivo dessa relação muito antiga entre as mutações biológicas e a cultura. Ambas se interinfluenciando e direcionando sua formação de modo a que, no *sapiens*, a estrutura biológica só se ativa totalmente através do direcionamento cultural.

O organismo do *homo sapiens* se tornou totalmente dependente da cultura para seu funcionamento. Sem esses conhecimentos e padrões de comportamento ensinados desde o nascimento (alguns acreditam que mesmo durante a gestação já estamos aprendendo) e que nos orientam para o desenvolvimento e uso de nossas potencialidades físicas e mentais, não seríamos capazes de praticamente nenhum comportamento. Não saberíamos andar eretos, não usaríamos uma linguagem e não desenvolveríamos nossas potencialidades cerebrais e físicas. Durante esse processo de milhões de anos de interação cultura *versus* biologia, houve uma retração e uma *indeterminação* de nossos comportamentos instintivos, ao mesmo tempo em que se ampliavam nossas potencialidades de ação. É deste modo que surge o *homo sapiens*, ser biológico-cultural, totalmente dependente do aporte cultural.

Como afirma Geertz (1989, p. 50):

Em vez de a cultura funcionar simplesmente para suplementar, desenvolver e ampliar capacidades organicamente baseadas, lógica e geneticamente anteriores a ela, ela parece ser o ingrediente dessas capacidades. Um ser humano sem cultura seria, provavelmente, não um macaco intrinsecamente talentoso, embora incompleto, mas apenas uma monstruosidade totalmente sem mente e, em consequência, sem possibilidade de ser trabalhada. Como o repolho com que tanto se parece, o cérebro do *homo sapiens*, surgindo do arcabouço da cultura humana, não seria viável fora dela.

Dessa forma, a cultura não é apenas algo que temos ou a que pertencemos intelectualmente. Ela está na base, na raiz de nossa percepção do mundo, de nossos sentimentos e de nossas ideias. Em suma, não somos capazes de perceber o mundo, a realidade por si ou em si. Nossa visão de mundo e do real é ela própria cultural. Nossa realidade é cultural, e é a única realidade que podemos conhecer e sobre a qual podemos atuar.

Assim é que, “nascido” na África há cerca de cem mil anos, em pequenos grupos coesos e cooperativos, que organizavam sua vida social em torno de acampamentos para onde eram levados os produtos da caça e coleta, o *homo sapiens* e sua sociedade paleolítica se espalharam pelo mundo, desenvolvendo enorme variedade de culturas ao longo desses milhares de anos.

Como nos diz Junqueira (1991, p. 20):

Difícilmente poderíamos reconstruir o percurso de cada cultura. Isso aumenta ainda mais a importância de se ter em mente que aquilo que nos é contemporâneo foi longamente trabalhado pela história. Cada cultura que se conhece é fruto desse longo percurso que originou estilos de vida diferentes.

Autenticidade Cultural ou Aculturação?

Por outro lado, apesar de diferentes entre si, os povos e culturas nunca estiveram totalmente isolados, ocorrendo sempre trocas culturais em maior ou menor grau. Tanto por processos criativos internos quanto pelos contatos com outras, as culturas mudam sempre, não são estáticas nem têm fronteiras rígidas. São diversos os processos de mudança cultural e não é o caso de discuti-los aqui. Queremos apenas lembrar que, apesar da mudança e do hibridismo cultural, hoje mais forte do que nunca em quase todas as sociedades, o que continua caracterizando a particularidade cultural de povos diversos é *o modo como incorporam os elementos de fora*. Como nos diz Sahlins (1997, p. 62): “A tradição consiste aqui no modo como se dá a transformação: a transformação é necessariamente adaptada ao esquema cultural existente”.

Muitas vezes nos confundimos pensando que se cada povo tem uma cultura, esta deverá ser imutável: dizemos autêntica. Nesse caso, se um povo adota muitas práticas culturais de outro, achamos que perdeu sua autenticidade, que se tornou “aculturado”. Essa é uma noção que já foi usada pela antropologia e que se mostrou incorreta para descrever o processo em questão. O termo “aculturação” nos induz a uma ideia falsa sobre o processo de mudança cultural: esse conceito supõe que se um povo tem sua cultura transformada ele perde sua identidade própria.

Mas, como me ensinaram alguns indígenas, os brancos acham que sua sociedade é civilizada porque muda sempre, e essa mudança eles chamam de progresso. Mas, consideram que as sociedades indígenas não podem mudar, e se isso ocorre são chamadas de “aculturadas”, inautênticas, e perdem o direito de ser. O que está em jogo aí não é propriamente a perda da cultura, e sim a do poder de conduzir seu destino, produzindo-se uma confusão entre a noção de “identidade” e de “cultura”.

A noção de cultura refere-se a um conjunto dinâmico, prático e simbólico, conformado na intersecção da estrutura (do herdado, do estabelecido, do padrão consciente e inconsciente) e da história (do acontecimento, da mudança, da transformação operada nas práticas diárias). Se a cultura tem uma permanência, é uma permanência na mudança, na conexão das práticas “internas” com fluxos culturais variados e mais amplos dos quais aquela se alimenta e para os quais, ao mesmo tempo, contribui. A cultura, assim, só pode ser reconhecida por sua permanência na mudança, por configurações mutáveis, mas com “estilo” próprio. Seus conteúdos, por sua vez, podem não se restringir a um território delimitado ou a uma população exclusiva, sendo impossível lhes traçar fronteiras rígidas, limites definidos ou lhes fornecer atestado de autenticidade: os elementos culturais vazam as fronteiras identitárias dos povos.

A noção de identidade, por sua vez, refere-se justamente ao estabelecimento de fronteiras entre grupos, define quem está dentro e quem está fora, define um pertencimento e, por meio disso, constitui um sujeito coletivo, tornando-o visível e legitimando direitos. A identidade coletiva é definida justamente no contexto de um sistema de identidades e num campo simbólico compartilhado com esse conjunto de grupos sociais. Portanto, ela define sua forma e seus argumentos dialogando com a formação discursiva hegemônica no contexto em que se insere. Assim, ela é autoatribuída pelo grupo, mas precisa também ser aceita pelos outros grupos do sistema.

No caso dos povos indígenas, muitas de suas denominações atuais e de suas fronteiras étnicas, assim como seus territórios, são reconhecidos apenas quando se adequam às formas de classificação vigentes. É por isso que o tipo de identidade de que falo, a étnica, só se legitima através do apelo à especificidade cultural. É claro que também se legitima pela história, espaço social e ambiental que nos revela a vida social em movimento e que congrega outros elementos. Mas, qualquer que sejam seus argumentos, estes devem ser entendidos e tidos como legítimos no âmbito do Estado e da sociedade envolvente.

Isto é, para serem reconhecidos, os povos indígenas têm de provar que são índios apresentando certas características da imagem do índio prevalescente no mundo atual; seu território de ocupação só é reconhe-

cido pelo Estado se sua ocupação for “tradicional”, baseado numa ideia nossa de tradicionalidade; e só terão direito a esse território se eles forem “brasileiros”. No caso dos Guarani e de outros povos cujos territórios de ocupação ancestral foram cortados pelas fronteiras nacionais isso pode ser um problema...

Relativismo, Tolerância e o Diálogo Intercultural

Bruno Latour afirmou que a tolerância e o relativismo do olhar antropológico (e mais ainda dos que não foram treinados para combater seu etnocentrismo) são, na verdade, um feixe estreitíssimo, já que admitimos aceitar costumes e concepções diversas, mas continuamos certos de que ao menos 98% da realidade material e histórica, nós já sabemos incontestavelmente como é.

A tolerância abarca apenas os 2% da língua e variações pequenas de comportamento e folclore. Quanto à realidade do mundo, nós já a damos como certa. “As diferenças culturais são muito importantes, apesar de não darem acesso à realidade” diz Latour com ironia (2001, p. 41). É como disse também um indígena Xavante ao lhe ser perguntado o que era um antropólogo (o mesmo poderíamos dizer de qualquer “branco”): “Um antropólogo é aquele que vem de longe, lá do Canadá, viaja de avião, de carro, de barco, vem até aqui e fica meses. E quando volta para sua casa, pensa igualzinho do jeito que já pensava”.

Cinco séculos de conquista impulsionada por interesses econômicos e de poder, certezas despóticas sobre o que o mundo e a vida são e deveriam ser, expressadas na dominação, na exploração impiedosa dos povos originais da América, sob a frágil justificativa da expansão da civilização humana, parecem hoje continuar, revestida de novas formas e modalidades.

Todos criticam o etnocídio, o genocídio, a exploração e a escravização praticados pelos europeus ao conquistar a América no século XVI, porém poucos se dão conta de que esse processo permanece e continua. Uma ilustração literal disso é a existência, ainda hoje, de mais de sessenta grupos indígenas “em isolamento voluntário” ou “arredios” ou “isolados”, só na Amazônica brasileira.

Denominações eufêmicas para grupos perseguidos, caçados por garimpeiros, madeireiros, fazendeiros, sem que se consiga garantir a eles um território mínimo dentro do qual encontrem alguma segurança para continuar existindo da forma que melhor lhes aprouver. Poderíamos dizer que, hoje, os “europeus colonialistas” somos nós.

As modalidades atuais se revestem de outros símbolos e discursos: a ideia do etnodesenvolvimento; da participação indígena; da gestão indígena, de parceria e de outras semelhantes, que nasceram das reivindicações e lutas dos movimentos indígenas, principalmente a partir da década de 1970. Porém, sua incorporação no discurso oficial, sua legitimação no plano jurídico (Constituição de 1988, Convênio 169 da OIT em 1989, Declaração dos Direitos dos Povos Indígenas da ONU em 2007) carece ainda de entendimento mais abrangente, que promova de fato uma alteração mais significativa nas políticas públicas e que legitime uma prática social que leve a sério as perspectivas e visões de mundo dos povos indígenas.

Apesar do reconhecimento de que esses povos têm o direito de viver de acordo com seus usos, costumes e tradições, de que têm o direito ao usufruto exclusivo de um território com extensão e condições ambientais que permita esse tipo de viver, que têm direito a uma educação e a um atendimento à saúde diferenciado, que atenda às suas especificidades e que têm direito a uma concepção de desenvolvimento própria e direito a autonomia no interior dos Estados-nação dos quais fazem parte, o alcance prático desse reconhecimento ainda é excessivamente restrito.

Há vários territórios indígenas sobre os quais se criaram Unidades de Conservação, as terras indígenas no Brasil estão todas ameaçadas, boa parte delas invadidas etc., a lista de mazelas ocuparia espaço demais neste texto.

Então, para finalizar, o diálogo intercultural que queremos não pode ficar restrito a apenas aqueles 2% de que falava Bruno Latour. É necessário colocarmos os 100% de certezas que temos sobre a realidade, como uma hipótese aberta, como uma perspectiva localizada, não universal e sim de um determinado fluxo civilizatório que alcunhamos de “civilização ocidental” como se fosse uma única coisa, acobertando a imensa variação e riqueza de todos os outros que dela fazem parte. Uma perspectiva univer-

sal, da espécie humana, só pode se dar pela construção e prática conjuntas. E isso só pode se iniciar pelo reconhecimento do valor e da legitimidade das diferentes visões e práticas de vida de todos os povos.

Referências Bibliográficas

- ARRUDA, Rinaldo S. V. “Índios e Antropologia: Reflexões sobre Cultura, Etnicidade e Situação de Contato”. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, Série Antropologia, Belém, Pará, vol. 15, n. 1, pp. 33-90, 2000.
- _____. “Antropologia, Saúde e Povos Indígenas”. In: CONSELHO REGIONAL DE PSICOLOGIA DE SÃO PAULO. *Psicologia e Povos Indígenas*. São Paulo, CRP-SP da 6. região, pp. 93-101.
- GEERTZ, Clifford. “O Crescimento da Cultura e a Evolução da Mente”. In: *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro, LTC, 1989, pp. 41-65.
- SAHLINS, Marshall. “O Pessimismo Sentimental e a Experiência Etnográfica: Por que a Cultura Não é um Objeto em Via de Extinção”. In: *Mana – Estudos de Antropologia Social*. Rio de Janeiro, PPGAS do Museu Nacional da UFRJ, abr. 1997, pp. 41-75.
- JUNQUEIRA, Carmen. *Antropologia Indígena: Uma Introdução*. São Paulo, Educ, 1991.
- LATOUR, Bruno. “A Ecologia Política sem a Natureza?” In: *Projeto História 23: Natureza e Poder*. São Paulo, Programa de Estudos Pós-graduados em História. PUC-SP, Educ, nov. 2001.

Povos Indígenas Guarani frente à Sociedade Nacional: Um Olhar sobre a Relação Intercultural Construída¹

Maria Lucia Brant de Carvalho

Os que num dado momento dominam são os herdeiros
de todos os que venceram antes².

WALTER BENJAMIN

Não se pode respeitar o que não se conhece³.

DARCY RIBEIRO

Introdução

O texto apresentado é uma tentativa de descrição do olhar preventivo e reativo dos povos indígenas Guarani frente aos membros da sociedade nacional brasileira, no contexto das relações interculturais e/ou interétnicas. Longe de pretender esgotar o assunto, observaremos certas atitudes coletivas tomadas pelos Guarani contemporâneos, que sugerem ser

1. Texto base para apresentação de palestra no Seminário denominado “Diálogos Interculturais: O que Somos e o que Revelamos”, 26 e 27 nov. 2010 no IEA/Unifesp, Santos.
2. Citado por Carmen Junqueira na obra *Antropologia Indígena: Uma Introdução*, São Paulo, Educ, Serie Trilhas, 1991.
3. Citado por Darcy Ribeiro, *Os Índios e a Civilização: A Integração das Populações Indígenas no Brasil Moderno*, Petrópolis, Vozes, 1982.

resultado de acontecimentos ocorridos ainda no período colonial, e que marcaram o inconsciente coletivo dessas populações. Elas demonstram, a título de exemplificação de possíveis desdobramentos psicossociais, o que a situação de contato interétnico vem impondo aos Guarani nos últimos quinhentos anos. Em resumo, podemos dizer que elas representam as “cicatrizes” do contato.

As relações estabelecidas entre europeus e neobrasileiros *versus* povos indígenas apresentam um componente fundamental e determinante quanto à forma como essa relação irá se moldar, a qual envolve as compulsões das frentes de expansão provenientes da sociedade nacional na *conquista de um mesmo território*, que pertencia originalmente aos primeiros habitantes. O fato gera toda sorte de situações conflitantes, marcadas invariavelmente por esbulho por parte do colonizador, através de violência física, moral e, até mesmo, por outro tipo de violência, que se dá através de obliteração documental. Nessa esteira, refere-se também à *tentativa sistemática de buscar descaracterizar a identidade coletiva dos povos indígenas*, em especial, aqui, dos Guarani. A partir desta situação veremos os mecanismos de defesa encontrados pelas comunidades Guarani, na busca pela preservação de seus territórios e identidade. Trata-se de apreender o processo histórico vivenciado por esses povos a partir de sua gênese e como estes fatos marcaram seu inconsciente coletivo.

Interculturalidade pressupõe relações entre culturas diversas, com organizações socioculturais diferentes, com meios, portanto, de se fazer o cotidiano, diferentes. Nesse contexto, pressupõe quase sempre a existência de relações etnocêntricas, em que cada sociedade se julga a melhor, como a “verdadeira” expressão de humanidade, a mais “desenvolvida”, desqualificando as demais como imperfeitas ou primárias. Lévi-Strauss (1976, p. 334), em *Raça e História*, afirma: “A maior parte dos povos a que chamamos de primitivos designam-se a si mesmos com nomes que significam ‘os verdadeiros’, ‘os bons’, ‘os excelentes’, ou mesmo ‘os homens’ simplesmente...”. Por seu turno, a sociedade nacional age de forma semelhante, justificando sua superioridade tecnológica como atributo primordial para a conquista de terras, povos e ambientes naturais, o que nem sempre trouxe verdadeiro progresso à humanidade.

Por conta dessas relações interculturais, surgem no âmbito da cultura imagens simbólicas em que seus significados são compartilhados coletivamente; são imagens produzidas por uma sociedade a respeito da outra, que representam tanto como elas as identificam, quanto a própria reação a elas, num processo que se retroalimenta continuamente.

O Território Imemorialmente Ocupado e o Território Atual

Quando o colonizador europeu aportou no sudeste brasileiro se deparou com povos, em sua maioria, de matriz linguística Tupi-guarani. Parte deles, os Guarani, vem mantendo relações interculturais com os nacionais nesses quinhentos anos, portanto, desde os primeiros momentos da conquista do território sul-americano. O território tradicional dos povos Guarani compreendia vastas terras localizadas na América do Sul, como aponta Hélène Clastres:

Os Guarani ocupavam a porção do litoral compreendida entre Cananeia e o Rio Grande do Sul; a partir daí, estendiam-se para o interior até os rios Paraná, Uruguai e Paraguai. Da confluência entre o Paraguai e o Paraná, as aldeias indígenas distribuíam-se ao longo de toda a margem oriental do Paraguai e pelas duas margens do Paraná. Seu território era limitado ao norte pelo rio Tiete, a oeste pelo rio Paraguai. Mais adiante, separados deste bloco pelo Chaco, vivia outro povo Guarani, os Chiriguano, junto às fronteiras do Império Inca (Clastres, 2007, p. 8).

Nessas regiões havia uma grande concentração de aldeias Guarani, as quais se comunicavam por uma estrada aberta em meio à mata de cerca de 1,50 m de largura, e na qual os Guarani semeavam uma espécie de gramínea, que tinha facilidade de se alastrar com as passadas dos caminhantes, o que mantinha o caminho aberto para circulação entre aldeias, em meio à vasta floresta atlântica; esse caminho denominava-se, em Guarani, *Peabiru*, *pe* – caminho, *abiru* – aberto. Tratava-se de um caminho transcontinental de comunicação. O Peabiru iniciava-se às margens do oceano Atlântico através de dois ramais, um na altura de São Vicente/SP e outro em Florianópolis/SC, que se uniam no estado do

Paraná e, atravessando Argentina, Paraguai e Bolívia, terminavam no oceano Pacífico, já no Peru. Ao longo do caminho principal descrito no que segue e de suas várias ramificações secundárias, encontravam-se inúmeras aldeias Guarani. O caminho foi identificado primeiramente em 1540 pelo explorador espanhol Cabeza de Vaca, que o percorreu objetivando chegar a Assunção no Paraguai (Vaca, 2009).

Para os Guarani não havia/há divisão territorial nas fronteiras nacionais, sendo povos que tinham/têm como território de ocupação imemorial frações de vários países da América do Sul (Bolívia, Paraguai, Argentina, Uruguai e Brasil), na concepção deles, esses territórios não possuem fronteiras, já que os habitavam desde antes de eles se constituírem como Estados Nacionais. Para eles, todo esse espaço era e ainda é, considerado território tradicional Guarani, imemorialmente ocupado. Havia outros povos de origem étnica Gê que também habitavam essas terras e com eles, não raro, disputavam esse território.

Hoje, o mesmo território continua sendo o território de ocupação tradicional da etnia, quais sejam, o sudeste e sul do Brasil, o nordeste da Argentina, o norte do Uruguai, o leste do Paraguai e o sul da Bolívia. Porém, é claro, não possuem mais o domínio amplo que tinham dele no passado. No Brasil, ocupam pequenos espaços em meio à floresta atlântica, que continuam se comunicando através de uma rede de aldeias espalhadas pelo território descrito. Quanto ao caminho original construído pelos Guarani, o Peabiru, tem-se notícia de haver ainda alguns trechos preservados no Paraná.

A grande dispersão espacial dos Guarani é salientada desde tempos pré-históricos, como apontam os estudos arqueológicos e históricos. Essas evidências demonstram que os Guarani chegaram a ocupar as melhores terras da bacia dos rios Paraguai, Paraná e Uruguai e do sopé da cordilheira, terras bastante aptas ao cultivo.

O conjunto da população Guarani é, numericamente, uma das maiores populações indígenas existentes hoje em território brasileiro. Por isso não possuem um território único e homogêneo, como sucede com outros grupos étnicos no Brasil.

Como notaram alguns cronistas de viagem, os vários grupos Tupi-guarani perambulavam ao longo de seu vasto território histórico, situa-

do entre o Paraguai, Uruguai, Argentina, Bolívia e Brasil, tendo quase sempre por base motivações religiosas, a busca pela “Terra sem Males”. Descritos ainda no século XVI e ao longo dos séculos subsequentes por inúmeros relatos de viajantes, missionários, exploradores, bandeirantes e etnógrafos, os documentos demonstram a ampla dispersão geográfica das aldeias Guarani em toda a região. Como veremos, ao longo do tempo, a habitação deste território pelos Guarani foi pontuada por inúmeros espalhamentos e recuos, dada a pressão dos colonizadores.

Por conta da localização desse vasto território, os Guarani foram um dos primeiros grupos interpelados pela colonização, ainda no século XVI (Vaca, 2009). Os aldeamentos jesuíticos em São Paulo, as missões jesuíticas do Guaíra (Tríplice Fronteira), do Tape (Rio Grande do Sul) e do Itatin (PY – Paraguai) foram criadas pelo fato de haver em cada uma dessas regiões, grande concentração de aldeias Guarani, o que facilitava a reunião dos índios. Conforme o avanço das frentes de expansão colonizadoras chegavam a cada região, isso provocava outros deslocamentos para regiões já habitadas pelos Guarani.

Inicialmente, o processo de expansão colonial por parte das nações europeias levou ao desaparecimento dos grupos Tupi-guarani da costa Atlântica, contatados entre os séculos XVI e XVIII. Eles foram em parte escravizados, reduzidos a aldeamentos jesuíticos (criados na capitania de São Vicente, a maioria criada em torno de São Paulo), perdendo o domínio de seus territórios originais, ora mortos nos embates com os colonizadores. Muitos se tornaram fugitivos, se encaminhando a oeste para o interior do território, em direção às missões jesuíticas do Guaira, situada na Tríplice Fronteira entre o Paraguai, a Argentina e o Brasil, e fundadas pelos jesuítas a partir de 1610.

Segundo Hélène Clastres (2007), a chegada dos conquistadores europeus inverteu a direção das migrações religiosas: se antes os Guarani iam para o leste, verificou-se a existência de migrações com destino a oeste, rumo ao interior do continente.

No Guaira haviam sido fundadas catorze missões sobre terras Guarani e, em 1632, elas somavam setenta mil habitantes. Houve novas investidas por parte dos bandeirantes paulistas provenientes de São Paulo, que alargaram a fronteira de caça aos índios e passaram a buscá-los no

Guaira. A última grande invasão foi realizada por Raposo Tavares em 1632, que acabou destruindo totalmente a região. Por conta disso, nova dispersão, denominada o “êxodo Guarani”, acontece quando doze mil índios guarani fogem para o Tape (atual fronteira oeste do Rio Grande do Sul) onde haviam sido fundadas em 1626 outras missões jesuíticas compostas também por povos Guarani. Esta região foi denominada “Sete Povos das Missões”. Outros tantos foram integrados ao contingente populacional que veio a formar os paraguaios, enquanto outros ainda fugiram para as matas circundantes do rio Paraná.

Os Guarani contemporâneos descendem dessas parcelas que fugiram para as matas circundantes do rio Paraná, mantendo distância da expansão colonial euroamericana até meados do século XIX. À época se autodenominavam Cainguás, que significa “gente da floresta” (Clastres, 1978; Ladeira, 2000a; Schaden, 1974). Dos Cainguás descendem os três subgrupos Guarani que conhecemos hoje: Mbyá, Nhandeva e Kaiowá.

A presença recente do povo Guarani no território nacional foi estabelecida mediante deslocamentos populacionais iniciados novamente a leste, no século XIX, originados desses grupos que permaneceram relativamente autônomos em relação ao colonizador. O interior, a bacia hidrográfica do Paraná, nos estados do sul e Mato Grosso do Sul, próximos à fronteira com a Argentina e o Paraguai, são apontados como o centro de onde provêm esses deslocamentos.

As terras Guarani atuais estão situadas ao longo de uma vasta dispersão no Brasil, se alojando nas regiões do litoral e interior dos estados do sul e sudeste do Brasil, onde se localizavam antes da vinda do colonizador. Tudo indica ser este um novo deslocamento para antigas terras anteriormente habitadas. A ocupação Tupi-guarani em direção às terras próximas à Costa Atlântica também está associada a esses deslocamentos populacionais, tanto no período pré-colombiano como no atual, marcado pelo retorno dos Guarani a essa região, da qual eles haviam sido “expulsos” anteriormente.

Vale notar que os Guarani atuais, os quais partiram em novas migrações para o leste desde o século XIX, podem descender de grupos que tomaram o caminho para o interior do continente, nos séculos XVI a XVIII.

Deste modo, essa forma de construção de uma territorialidade Guarani não implicou a imobilidade das tradições culturais, mas, antes, a capacidade de adaptar as formas de vida tradicionais às condições objetivas de existência que se apresentavam a esse povo (Ribeiro, 2011, p. 14).

Segundo Pinheiro: “As migrações geográficas dos Guarani foram analisadas, dentre outras motivações de várias ordens, como uma estratégia de resistência diante do processo brutal de invasão, expropriação e exploração de suas terras, levando-os a se deslocarem continuamente para manter sua liberdade e autonomia” (Pinheiro, 2007, p. 24).

Estão localizados entre as terras mais valorizadas, as mais densamente ocupadas e as mais caras do sul e sudeste do Brasil, portanto, sujeitas a maiores embates por sua posse. Os povos indígenas foram tutelados pelo Estado por serem indivíduos “relativamente incapazes”, dada a diferença cultural, por não dominarem os códigos culturais da sociedade dominante; sendo povos assentados sobre terras que muitos cobiçam, latentes inimigos dos poderosos de cada região, a tutela teve caráter de “faca de dois gumes”, em que tanto há a obrigação legal expressa de proteção, como o contrário, a depender da orientação política de cada grupo no poder.

Hoje, passados quinhentos anos de história pós-colonial, os Guarani possuem cerca de duzentas aldeias no Brasil, sem contar as existentes em outros países. Menos de 20% estão reconhecidas por meio de demarcação administrativa pela Funai. Até algumas décadas atrás o órgão indigenista oficial, SPI (Serviço de Proteção ao Índio) e depois Funai, não dedicava atenção a esta etnia, alegando que “estes povos seriam nômades e assim não necessitariam de terras fixas e demarcadas”. Na verdade, isso era fruto mais das pressões políticas dos grupos interessados na região do que propriamente razões de cunho antropológico.

No Brasil, há população indígena em praticamente todos os estados da federação. Para se ter uma ideia da distribuição atual, 60% dessa população se encontra na Amazônia Legal e 40% no restante do país, ao passo que do total de 100% das terras indígenas, 98% se encontram na Amazônia Legal e apenas 2% no restante do país, daí que se pode concluir que os Guarani fazem parte desse último grupo, os quais carecem de

espaços territoriais, e que as pressões políticas para o não estabelecimento de indígenas nessas porções do território são efetivamente mais fortes.

Residir a Certa Distância dos “Branços” e a Língua como Recurso de Defesa

Os Guarani possuem um termo específico para os lugares eleitos para sua habitação: *tekoa*. Um *tekoa* é um local que possui as condições ideais para a sobrevivência do grupo. Segundo a definição de um Guarani, são “terras com matas altas, com água limpa e a certa distância dos juruá”, os não indígenas. Já segundo Montoya, significa:

[...] modo de ser, de estar, sistema, lei, cultura, norma, comportamento, costumes. *Tekoa* seria, pois,, o lugar onde existem as condições de se exercer o “modo de ser” Guarani. Podemos qualificar o *tekoa* como o lugar que reúne condições físicas (geográficas e ecológicas) e estratégias que permitem compor, a partir de uma família extensa com chefia espiritual própria, um espaço político-social fundamentado na religião e na agricultura de subsistência. Para que se desenvolvam relações de reciprocidade entre os diversos *tekoa* Mbya é preciso, pois, que estes, em seu conjunto, apresentem certas constantes ambientais que permitam aos Mbya exercerem seu “modo de ser” e aplicar suas regras sociais (Ladeira, 2000a, p. 20).

O termo usado antigamente para *tekoa* era *guará*. Ladeira (1997, p. 15) cita Susnik recorrendo a esta definição:

Guará é o espaço vital definido por recortes e limites naturais (nascentes, montes) e matas: “Los antiguos Guaranies conceptuaban su espacio vital bajo el término guára, con suficiente posibilidad de rotación de campos cultivados y de abundante caza; cada guára tenia sus limites determinados por rios, riachos y selvas tupidas”.

Segundo Ladeira (1997, p. 15) “a convivência com o ambiente do ‘branco’, e as exigências de adaptação e adequação, converteram o antigo conceito de espaço vital em ‘espaço de sobrevivência’ com todas as suas consequências de penúrias”.

Nos *tekoas*, buscam manter certa distância dos nacionais, preservam mulheres e crianças do contato com o *juruá*, tarefa destinada exclusiva-

mente aos homens. Mulheres e crianças em contato com não indígenas, a princípio, ouvem as falas e, em seguida, respondem na língua materna aos homens Guarani presentes, para que estes, então, se comuniquem em português com o não indígena.

Os índios expressam-se cotidianamente na língua materna, o que reforça o *éthos* do grupo como cultura diversa; em contato com os não indígenas antes de qualquer decisão a ser proferida, discutem entre si na língua materna, já que o não indígena em geral não a entende, mantendo dessa forma certa privacidade para debaterem entre si; sendo a própria língua, portanto, um recurso de defesa frente aos membros de outra sociedade.

No Brasil Colônia os Guarani foram índios escravizados como mão de obra a serviço do colonizador. Foram retirados à força de suas aldeias, famílias foram separadas para sempre, os que se revoltaram foram mortos, outros em sucessivos deslocamentos pelo território, fugiram; sofreram tantos maus tratos, que, até hoje, os mais velhos relatam situações em que o colonizador, na figura do bandeirante, “cortava as orelhas de nossos parentes, para levar ao ‘patrão’, mostrando quantos matou e quantos levou consigo, para vender”. Com isso, os colonizadores, ao longo do tempo, buscaram resolver dois problemas: assimilá-los como mão de obra a seu serviço e conquistar as terras originais de ocupação indígena.

A Religiosidade como Conduta para Perfilar um Caráter Adequado e os Lugares Ideais

Religiosos, os Guarani seguem doutrina caracterizada por buscar as “boas palavras” – *Neng Porã*. *Neng* significa, ao mesmo tempo, palavra e alma; *porã* – bom, boa, bonito. Politicamente recusam postura agressiva e buscam estabelecer relações moralmente justas. Nas relações com os colonizadores, demonstram uma verdadeira etiqueta que busca refrear possíveis conflitos, se apresentando como verdadeiros diplomatas de seu povo. Consideram que a justiça é para os virtuosos, aqueles que seguem a doutrina, “almas e palavras..., boas”.

Ao longo dos séculos, inúmeros relatos de cronistas, viajantes e pesquisadores descrevem a busca mitológica desse povo em direção à “Terra

sem Males”, espécie de paraíso terreno onde não haveria, em resumo, sofrimento nem privação. As características desse local na cosmologia Guarani envolvem espaços míticos e ecológicos de conforto e abundância, junto a ambientes naturais, “intocados”. A busca pela Terra sem Males se dá ainda hoje, através do caminhar de famílias Guarani-mbyá em direção ao leste, à costa atlântica⁴.

O motivo das jornadas é o *yvy opa*, o fim do mundo, profetizado pelos médicos-feiticeiros. [...] As migrações mais recentes foram as de algumas levas de Mbuá (Mbya) do leste paraguaio e nordeste argentino que, atravessando o Rio Grande do Sul, Santa Catarina e o Paraná, chegaram ao litoral de São Paulo. [...] Não se pode afirmar que esteja encerrado definitivamente o ciclo das migrações Guarani em direção ao litoral (Schaden, 1974, pp. 12-13).

No passado, uma política mais branda, relativamente mais “humanista”, foi estabelecida por meio dos aldeamentos jesuíticos, em que se objetivava reuni-los em aldeamentos menores, limitados geograficamente, próximos às ocupações de colonos, visando a assimilá-los aos costumes necessários – tornarem-se cristãos e aprenderem os ofícios – para mais tarde integrá-los como mão de obra especializada a serviço dos

4. Segundo estudiosos da cultura Guarani, a motivação religiosa desses deslocamentos foi associada à busca de um “paraíso abstrato” ou “ao retorno às terras de seus ancestrais”. Ao mesmo tempo, está implícita também uma motivação social, de natureza ecológica, associada à busca por “uma terra economicamente melhor”, onde haja a presença de solos mais férteis e matas virgens. Essa abordagem foi dada por Montoya no início do século XVII, quando aponta em seu dicionário o significado de *Yvy Maraney*: “solo intacto, que ainda não foi edificado; virgem, sem estragos; e ainda, uma floresta com árvores de grande porte” (Meliá, 1990). As migrações entre os Mbyá em busca da Terra sem Males perduram até os dias de hoje. Elas se dão em direção ao sol nascente, de oeste para leste, esperando encontrá-la ainda em vida. Já entre os Kaiowá e Nandeva elas são descritas em direção ao zênite, ou seja, para o céu, e somente pode ser alcançada após a morte. A dificuldade de resolução efetiva da questão fundiária desses subgrupos talvez resulte na falta de esperança desses índios em encontrar espaços de terras adequados a seus costumes. Segundo Pinheiro (2007, p. 24) as migrações Mbyá são caracterizadas por uma descontinuidade espacial e temporal, que se relacionam a processos de despecialização que os Guarani sofreram ao longo dos anos, mas também por uma busca consciente de seu *tekoá*, local em que viveriam segundo seus costumes. Ao que parece, as migrações se dão em cada localidade, na medida em que o território passa a ser cercado por estranhos; é o que é confirmado por certos autores, que defendem que elas (a busca pela terra sem males) se intensificaram devido às pressões interétnicas e à perda do território pelos conquistadores europeus (Schaden, 1974); este autor aponta que as migrações têm fundamento de cunho religioso e que, ainda, teriam como motivação o final dos tempos no mundo (*Yvy Opa*).

colonizadores. Foram fundados aldeamentos e missões jesuíticas, estas últimas propositadamente mais afastadas do contato com o colonizador. Nas missões, também chamadas de “reduções” jesuíticas, seus territórios originais eram reduzidos, sendo confinados em espaços onde obtinham certa proteção dos padres⁵. Quanto ao restante de seus vastos territórios, eram liberados para a ocupação de colonos. Nesta época, seus líderes religiosos, os pajés, eram vistos como interlocutores do demônio, de modo que os padres buscavam descaracterizar sua liderança. Crianças eram separadas dos pais para serem educadas ao modo cristão pelos jesuítas. Bandeirantes e jesuítas, à época, se chocaram como verdadeiros inimigos, por conta da quase indisponibilidade dos jesuítas na oferta de mão de obra indígena, que a princípio seria preparada para ser destinada aos colonos. Assim, os bandeirantes invadiram inúmeras vezes os aldeamentos, retirando à força os homens, os quais eram enviados para fazendas e usinas de açúcar; as mulheres, roubadas dos aldeamentos, eram colocadas a serviço do colonizador, seja para trabalhar nos serviços domésticos ou para servi-los sexualmente.

Assimilação por Miscigenação e as Contagens a menos por meio de Recenseamentos

Os Guarani proíbem a miscigenação. Qualquer indivíduo Guarani que pretenda se unir a um não Guarani é convidado a residir fora das aldeias, o que acaba, de certa forma, por inibir esse tipo de iniciativa. Quando eventualmente isso acontece, e posteriormente a união se desfaz, em geral a mulher Guarani retorna com os filhos para a aldeia, e ali são criados tal e qual qualquer criança Guarani. Isto possivelmente indica uma estratégia política de se manter como povo e cultura diferenciados.

Os Guarani demonstram também certo desconforto com recenseamentos, identificando-os como tentativa de controle externo; ao longo da história de contato, é possível verificar tentativas por parte dos nacionais

5. Proteção relativa, pois os jesuítas juntaram povos diversos, buscaram eliminar as lideranças (os pajés), combateram costumes tradicionais (poligamia, canibalismo etc.), romperam com as formas tradicionais de organização social familiar, porém, acima de tudo, davam-lhes proteção contra os inimigos da época, os caçadores de escravos índios, os bandeirantes.

de minimizar a real população indígena existente, em dada época e localidade, quer seja em quantidade de indivíduos, quer seja em termos de especificidade étnica e/ou cultural, de modo a justificar a não presença indígena, a fim de, invariavelmente, tomarem as terras.

Vejamos como as questões “miscigenação e recenseamento” podem ter sido resultado de medidas tomadas à época da colonização:

O decréscimo na população indígena (Guarani) congregada nos aldeamentos deu-se na proporção oposta ao crescimento da população mestiça nestas comunidades, possivelmente resultado do *incentivo à miscigenação*⁶. Neste sentido, como aponta Maria Thereza Ferreira, a “população indígena dos aldeamentos passou a ser arrolada nas listas de povoação entre pardos e brancos” (Ferreira, 1990, p. 42). Isso talvez tenha contribuído para que observadores do período *considerassem não haver mais índios vivendo nos aldeamentos e, a partir dessa constatação, usassem tal argumento para justificar a requisição de aforamentos dentro das terras pertencentes aos índios* (Veranazi, 2009, p. 65) (grifo nosso).

Cumprir frisar que, no Brasil Colônia, preferencialmente, os homens em idade produtiva eram levados para trabalhar fora dos aldeamentos em fazendas dos senhores de terras. Permaneciam nos aldeamentos, em sua maioria, mulheres, crianças e idosos. Com a vinda de outros escravos, provenientes de populações indígenas diversas e mais tarde escravos negros, aquele grande contingente de mulheres (separadas de seus maridos e/ou viúvas), originalmente Guarani, incentivadas pela política pombalina, se uniram aos homens que chegavam, gerando assim outros futuros escravos e uma população parda e, queriam os representantes da Coroa, desidentificada de sua origem.

Trabalhando no tema (aldeamentos indígenas no Brasil Colônia) é possível verificar a tendência arbitrária na literatura histórica relatada pelos representantes da Coroa, ao descrever os índios Guarani como indivíduos que, de alguma forma, “não se encontram mais” em seus lugares de origem, “abandonaram por si” esses lugares, “desapareceram” como povo específico, “miscigenando-se”. Foram “extintos”, enfim. A tônica,

6. O Alvará de 4 de abril de 1755 incentivava os casamentos mistos. A Carta Régia que determinou o fim do Diretório estabeleceu diversas regras, mas, chama-nos a atenção o fato de insistir na integração dos direitos dos índios aos dos comuns, estimulando os casamentos entre índios e brancos.

portanto, é seu não reconhecimento populacional e/ou cultural. Ainda hoje isso acontece. Em litígios são acusados de serem estrangeiros, sua população é contada de forma a ser sempre reduzida, não se informando a dimensão correta. Se assim fosse, a população indígena Guarani teria desaparecido. Contrariamente a esta expectativa, ainda hoje os Guarani são uma das maiores populações indígenas existentes no Brasil, calculada em 55 302 indígenas, representando 10,2% do total de índios do território nacional (Bellinger, Perutti e Andrade, 2009). Para bom entendedor que mantenha uma conversação mínima com eles, é possível identificar seu *éthos* cultural específico de forma clara.

A esse respeito Ladeira aponta:

Os Guarani, às custas do contato antigo e intenso com os brancos caracterizado por perseguições culturais e físicas, desenvolveram vários mecanismos para guardar e viver suas tradições culturais e religiosas, garantindo sua reprodução enquanto povo e etnia. Seus métodos não excluíram o convívio inevitável com o branco, com quem sempre procuraram manter um relacionamento amistoso. A demonstração de respeito aos costumes e religiões alheias, o modelo de trajar-se copiado da população regional significavam, mais do que a submissão a um processo contínuo de aculturação, uma estratégia de auto-preservação. Desta forma, sob o traje que encobre diferenças profundas, os Guarani tentaram, embora nunca renegando sua condição de índios, com tolerância e intencional opacidade, resguardar-se de novas feridas (Ladeira, 2000, p. 14).

Na disputa pela terra, até algumas décadas atrás, os Guarani preferiam se retirar, evitando assim o confronto. Para eles, ainda hoje é inconcebível a luta pela terra, já que *Nhanderu* (o equivalente a Deus) em sua concepção, “deu a terra para todos morar”. Certo cacique guarani declarou a esse respeito que “a gente não gosta de matar, prefere sair antes”. Atualmente, dado que essa disputa é intermediada por terceiros e via poder judiciário, os agrupamentos Guarani se mantêm nas terras.

Por outro lado, vejamos exemplo de mentalidade do colonizador: em 1908, o Diretor do Museu Paulista Hermann Von Ihering, em seu discurso, apontou que os povos indígenas eram um empecilho ao progresso e sugeriu que fossem exterminados (Junqueira, 1991, p. 17).

No passado colonial, as aldeias Guarani eram invadidas por colonos e bandeirantes por duas razões: ou eram tomados à força para servir como

mão de obra escrava, ou suas terras eram tomadas. Da esperada reação indígena, os colonos os cunhavam de “gente bárbara e violenta” e para isso era utilizado o artifício legal da “guerra justa”, justificando novas investidas.

Ambientes Florestados como Recurso *versus* Ambientes Florestados como Empecilho

Os colonos diziam que os indígenas não usavam a totalidade das terras para cultivos, que havia matas “abandonadas”, pressupondo, assim, etnocentricamente, que por não estar totalmente cultivada (visão produtivista da terra) não necessitavam delas. Para o colonizador, florestas nada significavam, nada além do que serem passíveis de destruição para implantação de agricultura.

Isto sempre aconteceu. Em pesquisa no oeste paranaense, um velho senhor polaco declarou: “aqui não tinha nada era só mato, nós que fizemos essa terra”. Este senhor chegou à região nos anos 1940, quando a região começava outro ciclo de colonização proveniente do leste brasileiro. A região da bacia do Paraná, composta de extensa floresta ocupada por inúmeras comunidades Guarani, foram mais uma vez esbulhadas de suas terras entre as décadas de 1940 e 1980, sendo muitas expulsas para território paraguaio, enquanto outras se encaminharam para o leste brasileiro.

O modo de vida indígena pressupõe a existência de ambientes florestados em suas terras, espaços de subsistência que são utilizados de forma prática (caça, pesca e coleta), assim como espaços culturais em que se dá a vida indígena. A história daquelas famílias está relacionada à própria história daquele ambiente natural.

Do Brasil Colônia, passando pelo Império e pela República, e oficialmente até a Constituição Federal de 1988, os sucessivos governos, apesar de legalmente reconhecer o direito original dos povos indígenas sobre suas terras, foram marcados por políticas de cunho assimilacionista ou integracionista. Mais recentemente, graças ao movimento indígena e aos apoiadores da causa, esta política foi alterada com a Constituição Federal de 1988, passando a ser reconhecido formalmente o direito a autodeterminação indígena.

Conclusão

Este texto pretendeu demonstrar, por meio de alguns exemplos, como as comunidades indígenas recebem o impacto da colonização através de configurações socioeconômicas impostas, em que se verifica repetidas situações marcadas por assimetrias de poder e claro abuso de poder por parte dos nacionais. Todo tipo de argumento foi utilizado por aqueles que disputam terras com os indígenas, através de imagens carregadas de preconceitos, como: que seriam “bravos e violentos” justificando a própria violência, que “não seriam mais índios”, que seriam “aculturados”, que “seriam estrangeiros”, que seriam “preguiçosos”, que “não se utilizam das terras”, que “é terra demais...” etc., e que, portanto, não se justificaria a reserva de terras a eles.

A dinâmica apresentada pelos Guarani expressa a maneira pela qual o contato intercultural com o homem branco foi integrado à memória histórica desse povo; eles retiveram da sociedade brasileira fundamentalmente sua face repressiva.

Os Guarani são profundamente fatalistas, referindo-se às relações de contato, consciência das históricas injustiças cometidas contra eles, por meio do esbulho de suas terras. É comum em reuniões os Guarani frisarem as perdas de vidas e de espaços territoriais sofridos nesses últimos quinhentos anos, por conta da chegada dos “portugueses”, o que demonstra que se sentem profundamente vitimizados pela situação.

Este texto pretendeu demonstrar também como esses indígenas buscam se moldar, adaptando-se perante o conflito, que é permanente. Considerando que as condutas apresentadas são coletivas por parte dos Guarani, a proteção de mulheres e crianças da interação com os nacionais, a manutenção viva da própria língua e sua utilização como recurso de defesa frente ao outro, a iniciativa de manutenção de sua origem étnica através da proibição de miscigenação, os sucessivos deslocamentos pelo território, revelam, além de uma postura diuturnamente defensiva, também uma intenção estratégica de se manter como povo e cultura, diferenciados dos demais. Desta forma, é a consciência de um passado histórico vivido que forneceu as bases para a adoção, perante a situação presente, de certas posturas preventivas e/ou reativas, frente à sociedade majoritária.

O contexto apresentado redonda numa postura coletiva por parte da sociedade Guarani, de no mínimo, em permanente estado de alerta em relação ao “outro”. Daí ser interessante e adequada uma abordagem psicossocial ativa, ou seja, extramuros acadêmicos.

Referências Bibliográficas

- ANDRADE, L. M. M. de; BELLINGER, C. K. I. e PERUTTI, D. C. *Terras Guarani no Sul e Sudeste*. São Paulo, Comissão Pró-Índio de São Paulo, 2009.
- CLASTRES, Hélène. *Terra sem Mal: O Profetismo Tupi-guarani*. São Paulo, Brasiliense, 1978.
- FERREIRA, Maria Thereza Correa da Rocha. *Os Aldeamentos Indígenas Paulistas no Fim do Período Colonial*. Dissertação de Mestrado. São Paulo, Departamento de História, FFLCH-USP, 1990.
- JUNQUEIRA, Carmen. *Antropologia Indígena: Uma Introdução*. São Paulo, Educ, Série Trilhas, 1991.
- LADEIRA, Maria Inês e AZANHA, Gilberto. *Os Índios da Serra do Mar: A Presença Mbyá-guarani em São Paulo*. São Paulo, CTI/Nova Stella, 1988.
- _____. *O Caminhar sob a Luz. O Território Mbya a Beira do Oceano*. Dissertação de Mestrado. São Paulo, PUC-SP, 1992.
- _____. *Os Índios Guarani-Mbyá e o Complexo Lagunar Estuarino de Iguape-Paranaguá*. São Paulo, CTI, 1994.
- _____. *A Necessidade de Novas Políticas para o Reconhecimento do Território Guarani*. Texto apresentado no 49º Congresso Internacional de Americanistas – Quito, 1997.
- _____. *Relatório de Interferências: Comunidades Guarani da Barragem e do Krucutu e a Linha de Transmissão de 750 KV Itaberá-Tijuco Preto III*. Projeto Furnas. São Paulo, nov. 2000.
- LADEIRA, Maria Inês. “As Demarcações Guarani, a Caminho da Terra Sem Mal”. In: *Povos Indígenas no Brasil 1996-2000*. São Paulo, ISA, 2000a, pp. 782-785.
- _____. *Espaço Geográfico Guarani Mbyá: Significado, Constituição e Uso*. Tese de Doutorado. São Paulo, FFLCH-USP, 2001.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. “Raça e História”. In: LÉVI-STRAUSS. *Antropologia Estrutural II*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1976.

- MELIÁ, B. A. “Terra Sem Mal dos Guarani – Economia e Profecia”. *Revista de Antropologia*, 33. São Paulo, USP, 1990.
- MONTEIRO, John Manuel. *Negros da Terra: Índios e Bandeirantes nas Origens de São Paulo*. 3. ed. São Paulo, Companhia das Letras, 2000.
- MONTOYA, A. R. de. *Tesoro de la Lengua Guarani*. Madrid, 1639.
- NIMUENDAJÚ, C. U. *As Lendas da Criação e Destruição do Mundo como Fundamentos da Religião Apapocúva-guarani*. São Paulo, Hucitec/Edusp, 1987.
- PINHEIRO, Maria Helena de Amorim. *Relatório Antropológico de Eleição de Área para os Guarani da Terra Indígena Cachoeira dos Inácios – Imaruí – SC*. Referência: Convênio Funai/DNIT PP – 0025/2002-00 de 2/12/2002. Funai-MJ. Curitiba, 23/4/2007.
- RIBEIRO, Darcy. *Os Índios e a Civilização: A Integração das Populações Indígenas no Brasil Moderno*. Petrópolis, Vozes, 1982.
- RIBEIRO, Rodrigo Barbosa. *Laudo Pericial Antropológico: Terra Indígena Guarani do Jaraguá*. Processo nºs 0035095-03.2003.403.6100 e 0901251-66.2005.4.03.6100. 8ª Vara Cível da Seção Judiciária de São Paulo-SP. São Paulo, jan. 2011.
- SCHADEN, Egon. *Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani*. São Paulo, EPU/Edusp, 1974.
- SUSNIK, B. *Etnohistoria de los Guarannies: Época Colonial*. Assuncion, Los Aborígenes del Paraguay, vol. II, 1979.
- SILVA, Luiz Fernando Villares e (org.). *Coletânea da Legislação Indigenista Brasileira*. Brasília, CGDTI/Funai/MJ, 2008.
- VACA, Cabeza de. *Naufrações e Comentários*. 2. ed. Porto Alegre, L&PM, 2009.
- VERANAZI, Katiane Soares. *Assenhorear-se de Terras Indígenas: Barueri – Sécs XVI-XIX*. Dissertação de Mestrado. São Paulo, Departamento de História, FFLCH-USP, 2009.

Parte II
ORIENTAÇÃO INTERCULTURAL

Orientação e Psicoterapia Intercultural

Sylvia Duarte Dantas

No Brasil, ressurgiu o interesse nos fenômenos psicossociais decorrentes do contato entre indivíduos e grupos de distintas culturas a partir das experiências de nossos conterrâneos no exterior. Em meados dos anos 1980, um grande fluxo de brasileiros foi para fora do país após o fracasso do Plano Cruzado, marcando o ingresso do país na nova etapa da ordem global. Há, contudo, depois de alguns anos no exterior, o retorno de uma parcela desses brasileiros, além do movimento de ida e volta denominado movimento pendular migratório ou migração iô-iô (Margolis, 1998). A partir dessa realidade transnacional, vários projetos de pesquisa abordando esse fenômeno passam a ser apresentados em diferentes áreas nas universidades, inclusive na psicologia.

O Brasil sempre foi conhecido como um país de imigrantes. Comumente se associa imigração no Brasil ao término do período escravocrata e às políticas governamentais de atração de mão de obra europeia através das quais italianos, alemães, espanhóis, japoneses, árabes e pessoas de outros países vieram para o Brasil em busca de melhores perspectivas. Contudo, a imigração não se restringe ao período do século XIX e início do século XX. Podemos dizer que a imigração no Brasil começa com a

colonização portuguesa, como sugere Bassanezi (1995), e com a imigração forçada de africanos de diferentes nações durante três séculos, sendo que, até 1850, por volta de quatro milhões de africanos entraram no Brasil. Nações indígenas que aqui residiam sofrem uma aculturação imposta com a colonização. Em 2008, o Ministério das Relações Exteriores (MRE) estimou mais de três milhões de brasileiros vivendo em 117 países nos quais há representação diplomática brasileira (Fusco, W. e Souchad, 2010). Os Estados Unidos, o Japão, o Paraguai e a Europa foram os maiores receptores deste fluxo emigratório. Mas o Brasil entra na dinâmica da migração internacional não só como país de envio, mas também de recepção. A significativa imigração coreana, chinesa e boliviana vem somar-se à estimativa de um milhão de estrangeiros morando no Brasil. Destes, estimativas oficiais apontam que 20% se encontram em situação irregular, enquanto entidades que trabalham com imigrantes indicam que este número é três vezes maior e tende a aumentar no momento atual em que países ditos do primeiro mundo na Europa, como Portugal e Espanha, passaram a fechar suas portas aos latino-americanos. O país também recebe refugiados, havendo atualmente em torno de quase quatro mil e quinhentos refugiados de 75 nacionalidades, dentre os quais Angola, Libéria, Serra Leoa, Congo e Colômbia (UNHCR Caritas, 2003), e, mais recentemente, iraquianos e palestinos, que vêm para o Brasil fugindo de conflitos armados, guerras e perseguições. Somos, portanto, um país de e/imigração, uma nação que continua sendo receptora de novas nacionalidades, além de um país de onde nossos conterrâneos partem para outras terras.

Em uma sociedade plural, o aprofundamento sobre a temática migratória nos possibilita entrar em contato com as intensas implicações psicológicas do contato entre culturas e subculturas (culturas regionais). Entendemos aqui cultura como um sistema simbólico transmitido de uma geração a outra, o modo de vida de uma população que é compartilhado (Rohner, 1984). Assim, em nosso trabalho, vemos os reflexos da sociedade brasileira inserida em uma conjuntura internacional de globalização da economia capitalista industrial que, na hierarquização das relações de força entre as nações, gera crescentes fluxos migratórios de pessoas que cruzam as fronteiras nacionais com grande rapidez em busca

de melhores condições de vida em países que exercem crescente influência econômica, política, cultural e social em suas periferias. Não pretendemos fazer aqui uma análise sociológica ou caracterização da cultura brasileira. A partir do que nos foi trazido pelas pessoas que procuraram nosso serviço, analisamos as dimensões emergentes e seus conteúdos, o que nos permite nos aproximar de aspectos de nossa realidade plural e de seu impacto psicológico de forma vívida e concreta, realizando uma análise clínico-qualitativa baseada em um trabalho empírico.

Psicoterapia, Orientação e Supervisão Intercultural

A área de ação da intervenção psicossocial se configura no complexo processo de interação sujeito-meio social e objetiva o bem-estar humano (Sarriera, 2000). Conforme explanamos em capítulo anterior deste livro, tratamos aqui da relação entre a pessoa diante uma vida entre culturas. O contato entre culturas é naturalmente gerador de tensão, contudo, esta será maior ou menor dependendo de uma série de fatores. O trabalho de orientação e de psicoterapia intercultural surge como medida preventiva ao abordar as decorrências concretas desse contato para a pessoa e o grupo que vive essa situação.

Marsella e Pederson (1986) explicam que a terapia e a orientação intercultural são uma área emergente e que não seria correto em seu estado de desenvolvimento considerar que represente um conjunto de procedimentos e atividade terapêutica, um esclarecimento ainda válido atualmente, apesar da época em que foi realizado. Hoje é uma área mais notada por seu potencial do que por suas conquistas. É um campo que nos desafia a considerar nossos pressupostos, valores, métodos como culturalmente limitados e, portanto, sob suspeita.

Não há um marco histórico que defina a emergência da psicoterapia e orientação intercultural por ser um campo vasto aliado ao fato da relação entre cultura e psicoterapia ter emergido de uma forma silenciosa. Os autores mencionam contribuições pioneiras que estenderam as terapias verbais a outras populações, como o de Freud com um aristocrata russo, o famoso caso do homem dos lobos; o de Erikson, nos anos 1950, com sua contribuição clássica sobre situações além da sociedade

mainstream americana; o de Devereux, também nos anos 1950, que se aventurou além do *setting* tradicional da psicoterapia a fim de conduzir e descrever uma psicoterapia psicanalítica com um “Plains Indian”. As primeiras observações antropológicas de cura são reportadas no século XIX e apresentadas, na época, como curiosidades. Mas psiquiatras como Kiev, em 1964, e Prince, em 1976, da geração do pós-Segunda Guerra, documentaram as operações nativas como psicoterapias efetivas, sendo que o interesse em integrar o conhecimento e técnicas indígenas/nativas superou uma noção anterior de que os xamãs e médicos bruxos seriam os “loucos” da sociedade, uma noção advinda do colonialismo. As culturas não ocidentais se apoiam mais em estados alterados de consciência. O termo intercultural pode ser usado de muitas formas. Sundberg (1986) cita Paul Pederson, que considera a ideia intercultural como ampla, incluindo quase todas as diferenças: “Se considerarmos o valor da perspectiva de idade, papel sexual, estilo de vida, *status* socioeconômico e outras afiliações culturais, aí podemos concluir que toda terapia é até certo ponto intercultural” (p. 30).

Há dois eixos universais para classificar a psicoterapia intercultural. Um é o Emic-Etic, conforme mencionado anteriormente. O desafio para o terapeuta que se lança para além de seu *milieu* cultural é poder equilibrar entre os aspectos universais e os culturais específicos e como mudar de uma referência a outra ou como combinar ambas. Tradicionalmente, a área de atendimento e aconselhamento para estudantes estrangeiros, minorias étnicas e culturais, tem sido voltada para o eixo ético. Contudo, como aponta Sue (1977), serviços de atendimento para grupos culturais distintos têm de ser apropriados em seus objetivos e processo para serem aceitos e efetivos. Passos no sentido êmico levantam a questão da universalidade na psicoterapia no plano dos conceitos, técnicas, objetivos e valores. Daí a necessidade de voltarmos para a direção ética, mas com uma base mais sólida e muito cientes de nossa formação cultural.

O outro eixo é o *Autoplastic-Alloplastic*. Todos respondemos a situações e estímulos ou mudamos a nós mesmos (*autoplastic*) ou o ambiente (*alloplastic*) e por combinar estas duas operações em diferentes proporções. Até que ponto as psicoterapias ou os aconselhamentos entre culturas não estão orientados a mudar o indivíduo em oposição

a tê-lo mudando o ambiente? A possibilidade de estender o campo de ação do indivíduo no sentido de mudar o ambiente foi, em grande parte, negligenciada, favorecendo um objetivo implícito de um maior grau de conformismo direcionado ao indivíduo social e culturalmente considerado desviante.

Derald Sue listou cinco características de terapeutas culturalmente efetivos (Draguns, 1986): 1) autoconhecimento, especialmente quanto ao que considera comportamento apropriado e impróprio; 2) consciência das características gerais da terapia e sua relação com a cultura e classe social; 3) habilidade de compartilhar da visão de mundo do cliente e não estar culturalmente encapsulado; 4) compreensão das forças socio-políticas que afetam os clientes, especialmente racismo e opressão; 5) domínio eclético de técnicas e teorias, e habilidade de escolher qual é mais apropriada para o cliente em particular.

A discussão acerca da interculturalidade psicoterápica nos remete a diversas e complexas questões que desafiam a aplicabilidade da psicoterapia fora da lógica ocidental. Coloca em xeque as premissas culturalmente construídas sobre saúde e enfermidade, suas formas de cura e técnicas terapêuticas. Em geral, dentre as diversas linhas teóricas em psicoterapia, concebe-se que uma atitude que não julgue e auxilie na espontaneidade por parte do cliente está profundamente enraizada na experiência terapêutica. Contudo, conceitos de terapia, saúde mental, cura são culturalmente engendrados e constituem parte da bagagem cultural de uma pessoa e no contato com outra cultura pode ser motivo de desencontro e falta de sintonia entre cliente e terapeuta. A título de exemplo, as duas terapias desenvolvidas no Japão, Naikan e Morita, são baseadas na indução da culpa, controle e supressão da comunicação. Conforme descrevi em outro trabalho (DeBiaggi, no prelo), a própria definição de maturidade emocional, desenvolvimento humano nas culturas ditas orientais, difere da definição das culturas ditas ocidentais. Enquanto, fazendo aqui um breve apanhado, para a cultura oriental, o indivíduo é um ser essencialmente social e seu crescimento interior significa desenvolver a capacidade de empatia e conexão, na cultura ocidental o indivíduo é um ser psicológico e sua maturidade está relacionada a um aumento de sua capacidade humana para diferenciação,

o discriminar-se do outro e, portanto, para separação. Há, deste modo, um contraste entre uma concepção que prega a autorrealização, auto-determinação e o individualismo e outra baseada em princípios que valorizam o coletivismo, a interdependência e lealdade familiar, além de considerar a harmonia entre corpo, mente e espírito. Considerações que desafiam, portanto, nosso trabalho e demandam uma revisão e flexibilização de suas concepções e técnicas. Em termos da técnica, o que emergiu como linha comum em trabalhos com minorias étnicas, mexicanos-americanos, índios americanos e asiáticos americanos foi a ênfase que estudiosos de diversas orientações colocaram na atividade em oposição à reflexão e à passividade.

Em nosso trabalho adotamos, assim, a técnica de psicoterapia breve e orientação intercultural. A psicoterapia breve se orienta fundamentalmente no sentido da compreensão psicodinâmica dos determinantes atuais da situação de enfermidade, crise ou descompensação e não omite a consideração dos fatores disposicionais históricos, mas dá ênfase à estrutura da situação transversal, às condições de vida do paciente. Supõe um papel mais ativo. A terapia breve entende o paciente-pessoa como ser social, com uma ação recíproca dialética do interno e externo, vinculando os problemas pessoais com os aspectos do mundo circundante, um enfoque situacional. Nota-se assim que Fiorini (1985) propõe uma psicoterapia breve de base psicanalítica que vem ao encontro de uma proposta intercultural, em que encontramos as mesmas características apontadas por Sue acerca de terapeutas culturalmente efetivos. Na mesma linha, Fiorini chama a atenção para as pressões de uma práxis particular que a cultura oficial de classe impõe em função das distorções da colonização cultural, “a problemática ideológica das psicoterapias se abre em várias frentes. Obriga a rever o fato de que as técnicas e suas teorias são construídas por uma camada social isolada em claustros acadêmicos, das lutas, das vicissitudes e das pautas culturais dos demais estratos sociais” (p. 17).

Já a orientação e o preparo intercultural constitui um trabalho também preventivo no sentido de facilitar a inserção do emigrante em uma nova cultura. O preparo fornece ao indivíduo a possibilidade de entrar em contato com diversos determinantes geradores de estresse, possibilitando

assim a realização de uma mudança de país mais consciente das implicações envolvidas nesse deslocamento. Nesse sentido, a intervenção em psicoterapia breve e orientação intercultural têm um caráter preventivo primário e secundário, como explica Bleger (1986): na prevenção primária, supomos a prevenção da doença, uma psicoprofilaxia que se define com o emprego de recursos psicológicos por parte de psicólogos para prevenir doenças (não só doenças mentais), sendo parte da saúde pública e instrumento de promoção da saúde; já na prevenção secundária temos, a partir do diagnóstico precoce, a assistência voltada para a melhora.

Na supervisão dos casos atendidos apontava ao grupo a necessidade de diagnosticar o foco do atendimento, em geral decorrentes do contato entre culturas ou subculturas, do deslocamento e relativos a questões atinentes à crise de identidade cultural/étnica, conflitos permeados por questões de gênero, classe, dificuldades nas relações intergeracionais, e questões decorrentes do contato com diferentes atitudes, valores e padrões de comportamento, envolvidos no processo de aculturação psicológica ou de estresse de aculturação de retorno. O foco no caso de quem ia para o exterior era o preparo e as motivações manifestas e latentes para tal mudança. Além disso, conforme a origem cultural daquele que nos procurou, a técnica a ser adotada constituiu importante fator de reflexão acerca da melhor estratégia terapêutica ou de orientação a ser adotada. Antes de abordar tais dimensões, faremos uma breve descrição da implantação do serviço de orientação intercultural, perfil daqueles que nos procuraram e suas motivações.

Implantação do Serviço de Orientação Intercultural Projeto PRO-DOC

A orientação e o atendimento intercultural são voltados para imigrantes, migrantes, brasileiros descendentes de imigrantes, brasileiros retornados do exterior e brasileiros que vão residir no exterior. Oferecemos psicoterapia breve e orientação individual, familiar e grupal. A intervenção junto ao migrante nos auxilia no estudo, na compreensão e na análise de categorias psicológicas envolvidas na mudança de país, assim como objetiva oferecer assistência psicológica. Além disso, através desse projeto, temos ampliado

a formação de profissionais na psicologia para tornarem-se sensíveis às implicações psicológicas dos encontros e desencontros interculturais.

O início oficial do projeto se deu em maio de 2003, mas foi em meados daquele ano, após instalação em uma sala, aquisição de um telefone e de um computador que pudemos começar a organização do mesmo. Assim, confeccionei os formulários para execução do trabalho: a) um formulário de consentimento informado a ser assinado pelo paciente e pelo terapeuta, em que se explica que, ao mesmo tempo em que será prestado um serviço, este está vinculado a um projeto de ensino e pesquisa para o aprofundamento do conhecimento acerca da inserção cultural; explica-se também que se trata de um atendimento de tempo limitado e que todos os dados são confidenciais e mantidos em sigilo; b) uma ficha de inscrição, além de dados de identificação, local de nascimento, formação escolar, incluindo local, religião; pergunta-se o que fez a pessoa procurar o serviço nesse momento da vida, quem na família imigrou ou emigrou e quando, e dados sobre a família formando o genograma da mesma; c) ficha do terapeuta, em que o mesmo, além de informar dados de identificação e formação educacional, também responde quem imigrou na família e com que idade o mesmo veio para o Brasil, informações sobre sua terapia pessoal, e questões relativas à percepção da própria cultura e à do paciente.

Os atendimentos foram realizados por psicólogos alunos da disciplina de pós-graduação *E/i-migração e Cultura na Psicologia Social: Questões Atuais e suas Decorências para o Indivíduo e o Grupo*, que lecionei e que também fazia parte do projeto Pro-Doc e orientandos. Em 2004, cartazes divulgando o serviço foram confeccionados e distribuídos por unidades da USP. Em 2005, como parte de projeto de mestrado sob minha orientação, foram realizados atendimentos a dois grupos de brasileiros retornados (Leifert, 2007) e a um grupo de preparo para o exterior. Além disso, foi realizado atendimento a dois grupos de hispano-americanos na pastoral do migrante em São Paulo (Young, 2007). Foram realizados também atendimentos breves por *e-mail* e por telefone, uma vez que se tratava de brasileiros residindo no exterior. A equipe de Orientação Intercultural composta por profissionais com formação anterior em diferentes abordagens teóricas (psicanálise, sistêmica, existencial,

psicodramática)¹ constituiu vívido espaço de reflexão e trabalho dentro da proposta intercultural. Interessante notar que o grupo de profissionais da Orientação Intercultural é composto por pessoas que compartilham do perfil para o qual esse serviço é voltado, tendo, portanto, uma experiência intercultural concreta de vida. Todos os atendimentos foram discutidos em reuniões da equipe e supervisionados.

A procura para atendimento ou orientação se deu por pessoas com as seguintes características: imigrantes originários da Bolívia, Peru, México, Espanha, Estados Unidos, Alemanha, Congo, Angola, Guiné-Bissau, retornados dos Estados Unidos, Japão, em grande parte dekasségus, Alemanha, Israel, Portugal, Canadá, brasileiros descendentes de imigrantes do Japão, Coreia, China, Bolívia e pessoas que iriam emigrar para Austrália, Canadá, Alemanha, Cuba, Irlanda, França. A faixa etária varia entre 21 anos até 47, a maioria dos que nos procuraram tem grau superior. Cabe ressaltar que todos os que nos procuraram relataram sentir-se aliviados ao perceberem que as questões pelas quais estavam passando eram compreendidas e acolhidas pelos profissionais do Serviço de Orientação Cultural.

Motivações e Dimensões Psicossociais Envolvidas no Contato entre Culturas

Os motivos apresentados pelas pessoas que procuraram o atendimento e a orientação intercultural indicam as dimensões envolvidas no contato entre culturas, como ilustram alguns dos motivos apresentados na entrevista de triagem:

Não consigo me situar entre as duas culturas, tenho dificuldade de relacionamento com outras pessoas (brasileiro descendente de segunda geração).

Sinto-me índia, pobre, achei que iria ser branca no Brasil no meio de negros (imigrante hispano-americana).

Estou perdido, não me identifico com a malandragem, o levar vantagem em tudo no Brasil (Retornado dos Estados Unidos).

1. Foram integrantes do Serviço de Orientação Intercultural da USP os psicoterapeutas: Laura Ueno, Maria Gabriela Mantaut Leifert, Marcos Suguiura, Elizabete Flory, Márcia Zaia, Maria Luisa Moreno Carmona, Berenice Young, Leila Rockert, Roberto Mac Fadden.

Namoro uma pessoa brasileira e não sei como falar isso para meus pais, por ser a mais velha carrego a responsabilidade perante meus irmãos (brasileira segunda geração).

Não sou daqui e não sou de lá (imigrante).

Eu tenho história de imigração na família (brasileira segunda geração).

Sinto que no Japão as pessoas são mais confiáveis, honestas e as coisas funcionam. Nos Estados Unidos há diversidade e honestidade. No Brasil não se pode confiar em ninguém (retornada do Japão e Estados Unidos).

Apoio para o processo de emigração (brasileira que vai para o exterior).

Voltei e acho tudo esquisito (retornado).

Aqui eu sou japa e lá sou estrangeiro (retornado).

Vou morar fora e quero saber como lidar com isso (brasileira que vai para o exterior).

Alguns Estudos de Caso

A migração traz necessariamente inscrita na história pessoal e/ou no fenótipo a diferença em relação à sociedade majoritária, fazendo com que o *processo identitário* torne-se, em certa medida e em algum momento, consciente. Os estudos de identidade étnica mostram claramente seu caráter processual, contrastivo e relacional, marcado pelas características dos contextos e de suas partes constitutivas, do encontro com o “outro”, conforme indica Ribeiro (1998). A concepção das velhas identidades, unificadas e coerentes, como aponta Hall (2003), já não fazem parte do cenário atual. Há uma formação e transformação contínua em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam. À medida que os sistemas de significação e representação cultural se multiplicam, somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis.

Em nossa prática, a questão relativa à identidade étnica emerge entre os descendentes de imigrantes no Brasil, entre descendentes que vão para o exterior e depois retornam e entre imigrantes no Brasil. Todos trazem as constantes negociações necessárias com relação a viverem entre dois mundos culturais, e o constante trânsito entre demandas decorrentes de sua *biculturalidade* conforme a fase de vida pela qual estão passando, negociando o como são percebidos por seu entorno, as expectativas exter-

nas, as lealdades para com a cultura parental, a necessidade de inserção na cultura majoritária e o que pode ser vivido como uma transgressão a uma ou outra cultura. Tais questões emergem na busca de quem são dentre universos culturais distintos. Suas identidades, atreladas à necessidade de sentirem-se pertencentes, são colocadas em suspenso a todo o momento. Alguns dos atendimentos ilustram essas questões, como uma brasileira descendente de hispano-americanos relata à terapeuta que não se sente nem muito hispano-americana nem muito brasileira, sente-se na “fronteira”, como uma música da qual se lembra, chamada “Mi Casa Esta em la Frontera”. Um nipo-brasileiro relata não se sentir japonês no Japão, onde os nipo-brasileiros são vistos como estrangeiros, enquanto no Brasil é chamado de japonês. Lá se ressalta a brasilidade por contraste com os japoneses, mas aqui a denominação por parte da população, frequentemente chamados de japoneses ou japas, embora brasileiros, os coloca ainda em posição de alguém de fora. Ambos se encontram em fase em que se sentem um tanto marginais a ambas as culturas (Berry *et al.*, 1992). Já outra nipo-brasileira, ao retornar para o Brasil, inicia uma incursão na busca de seu lado nipônico, começa a estudar práticas de cura japonesa, apropriando-se assim de um lado cultural de sua biculturalidade que valoriza mediante o retorno. Autodefinição diante de distinções muitas vezes impostas, sentimentos de pertencimento, sentimentos de valorização ou inferioridade, busca de envolvimento social e práticas culturais e busca do sentido da própria etnicidade são aspectos que emergem na dimensão étnica (Phinney, 1990).

A vivência do *preconceito*, da exotização, no contato entre culturas gera sofrimento e, ao mesmo tempo, traz à tona a necessidade de estratégias de enfrentamento. Um aluno sino-brasileiro queixa-se de ser visto como exótico, pois, como ele mesmo o diz, as pessoas não o incluem quando o veem dessa forma, só querem saber se fala chinês, “mas não do meu desejo”. É a vivência da exclusão e do não ser visto, já que a relação se estabelece não com a pessoa, mas com representações estereotipadas e, portanto, reducionistas. A percepção e a possibilidade de nomear essa experiência na terapia lhe propicia vislumbrar o que ele deseja e pode fazer diante do quadro que se apresenta, no sentido de encontrar o como ele mesmo quer se ver. Há um entrelaçamento entre representações coletivas

da cultura de origem e da cultura majoritária que muitos imigrantes ou descendentes têm de elaborar. Assim, uma estudante universitária peruana, de fenótipo indígena e comprometimento emocional grave, vem para o Brasil, onde crê que será, entre os negros, uma branca e terá, portanto, uma posição privilegiada, ideia quase delirante tingida de conteúdos racistas que transitam em ambas as sociedades. Dessa forma, somam-se aos preconceitos da sociedade atual os preconceitos trazidos da sociedade de origem, atravessados muitas vezes por questões de classe, geração e gênero. Ao lhe ser apresentada a oportunidade de ser atendida por uma psicóloga também peruana ela declina a oferta por considerar que provavelmente haveria uma distinção de classe entre elas, já que muitos peruanos que saem de seu país são, em geral, de uma classe social inferior, segundo a estudante. Ela opta, portanto, por ser atendida por uma brasileira, que coloca em um patamar hierárquico superior *a priori*.

Crenças, sentimentos, expectativas acerca do que constitui uma mulher e um homem compõem construções culturais e nos remetem à categoria de *gênero*. Uma estudante universitária de 23 anos e no último ano de graduação em terapia ocupacional conta que seu namorado, com quem tem um relacionamento já há uns bons anos, está para ir para o Japão com contrato para um trabalho qualificado. Ele quer que ela o acompanhe. Letícia é neta de avós japoneses que se casaram no Brasil. Sua avó materna veio para o Brasil quando pré-adolescente, forçada, junto com o irmão mais velho. Logo em seguida se casou, por casamento arranjado e teve seis filhos com um homem bem mais velho. Letícia não consegue se comunicar com a avó, que só fala japonês, e essa senhora, desde que chegou no Brasil, diz que vai voltar para o Japão e ser recebida pelo príncipe. Ela foi diagnosticada com quadro de psicose pelos médicos. Sinto o medo de Letícia de ser portadora da história da avó ao me relatar a história familiar. Em seguida, me conta que ela, Letícia, foi para o Japão trabalhar em fábrica, como *dekasségui*, a fim de ajudar o pai que lá estava. Ela se sentiu muito mal no Japão e, após oito meses, volta para Brasil por não suportar mais aquela situação. Aponto a ela a diferença de sua experiência e a da avó, pois ela pode voltar por conta própria. Letícia é encaminhada para atendimento com uma psicóloga da equipe, também nipo-brasileira.

Supervisiono o caso, atendido em terapia breve e cujo foco será permitir-lhe pensar sobre sua vida e não mais atuar e repetir a história familiar, qual seja, a de uma mulher que sofre uma violência ao ser deslocada contra sua vontade para um país muito diferente do seu, ao ser literalmente desenraizada de sua terra natal. Letícia precisa poder fazer escolhas conscientes e elaborar as perdas que teve na vida (refiro-me aqui à separação dos pais, a ida para o Japão de membros da família) a fim de assumir um lugar de mulher em sua história mais maduro e menos aloucado como o foi para a avó, eternamente infantilizada no “delírio” de retorno e deslocada da realidade circundante pela língua que não era a sua e a separava de seus próprios descendentes. Mas entrar em contato com a dor psíquica pode ser muito violento, avassalador e um dos mecanismos que se utiliza para evitar a dor é a negação. Letícia o faz através do constante planejamento de seus estudos, de uma programação intensa que a impede de marcar horários para o atendimento. Precisa correr para não pensar e se dar conta de sua solidão e sentimento de desamparo que a remetem à figura feminina de sua avó, modelo da mulher japonesa, sem direito a ser, roubada de sua existência e desejo próprio. Nesse percurso é essencial que haja empatia e sintonia por parte do/a terapeuta no sentido de compreender toda trajetória intergeracional familiar e as amarras que continuam a forçar a repetição de um modelo feminino opressivo e sem voz. Dar voz implica acompanhar e construir junto no ritmo necessário e possível da pessoa que nos procura, respeitando especialmente as especificidades culturais e, portanto, utilizando técnicas propícias, a fim de ser possível prover um espaço de ressignificações, descobertas e novas alternativas.

A questão de gênero e cultura emerge de maneira similar em outro caso. Roberto é estudante universitário, tem dezenove anos e é filho de chineses que vieram para o Brasil através de empresa multinacional. Fiz a entrevista inicial de Roberto, que, depois, foi encaminhado a um psicólogo da orientação intercultural. Em geral, no período de férias, o aluno volta para a China, onde fica na casa de seus avós maternos. Ele relata que os avós “continuam a trabalhar na lavoura”. O foco do atendimento de Roberto é poder fazer a ponte entre essas duas culturas, a da família de origem e o Brasil, o país onde nasceu e é cidadão. Negociar dentro

de si essas duas culturas que fazem parte de sua identidade bicultural. O ingresso na universidade e o convívio maior com brasileiros não descendentes, além do interesse pelo sexo oposto e o vislumbre de uma possível relação amorosa, fazem com que entre em conflito com diferentes concepções de homem e expectativas advindas dos dois grupos culturais. Ele relata que sua avó paterna tem uma postura machista, denotando um excesso de tradicionalismo, a seu ver. Em sua última viagem à terra natal dos pais, enquanto ele e o primo jogavam basquete as irmãs eram convocadas para tarefas domésticas na cozinha. Tal papel contrasta com o comportamento das colegas brasileiras que lhe despertam o interesse, e que denotam um comportamento distinto daquele ditado pelos avós como sendo o adequado para uma moça. Através das sessões Roberto traz à tona esses aspectos que povoam sua mente e reflete sobre eles e sobre si próprio, podendo gradativamente apropriar-se de um jeito seu e de suas preferências. Com isso, começa a desenvolver a capacidade de comunicar-se e expressar-se melhor, principalmente com uma colega de quem deseja se aproximar.

Em seguida, relato um caso atendido em quatro sessões por uma das psicólogas do serviço. A pessoa que nos procura é Valéria, uma mulher de 36 anos e que vai se casar com um brasileiro que mora em outro país há mais de 25 anos. Ela gostaria que sua filha fosse assistida nesse processo de mudança. Contudo, fica claro, ao supervisionar o caso, que é ela quem precisa conversar e compreender a situação sobre esse relacionamento com o noivo que conheceu pela Internet e o que essa mudança de país representa. Conforme relato da sessão, através das perguntas da terapeuta, há processo de esclarecimento dessa circunstância, demonstrando o grau de idealização e correlatamente de persecutoriedade dessa pessoa como *mecanismos de defesa* com relação às dificuldades e frustrações da vida. Assim, o futuro parceiro e o país de destino representam a segurança afetiva e o desenvolvimento pessoal, enquanto os parceiros anteriores representam tudo o que há de confuso e ruim. Contudo, esta clivagem a impede de ver que o futuro parceiro, que pouco conhece, pode vir a ser mais um relacionamento desastroso, pois tem seu início em uma idealização e concepção pautada na ideia de um marido imaginado, que irá protegê-la e assegurar seu bem-estar.

Um homem que proverá todas as suas necessidades, apesar de ela estar emigrando para um país cuja cultura não conhece, onde não tem uma ocupação e onde não tem ainda uma rede social. No Brasil ficam todos os aspectos que representam uma vida de relações conturbadas e instáveis, o que lhe é persecutório.

Como Valéria já estava com a passagem marcada para a viagem, são feitas quatro sessões antes de sua ida. Nesse tempo foi possível apontar a ela seu funcionamento psíquico, atravessado por uma concepção de homem e de mulher bastante frágil, pois distante da realidade, isto é, de que homens e mulheres são seres humanos com capacidades, qualidades e dificuldades. É sugerido que busque auxílio psicológico no país de destino, algo que Valéria aceita e com o qual concorda plenamente em função do bom aproveitamento dessa curta e significativa experiência terapêutica.

Mecanismos de idealização e preconceitos regionais estão intimamente ligados. Uma aluna em curso de especialização em uma universidade pública procura a Orientação Intercultural. Fala de sua decepção com relação à cidade, pois tinha uma imagem de que São Paulo seria o suprassumo. Ao mesmo tempo, estar no lugar idealizado gera inveja por parte dos conterrâneos, pois é vista como uma vencedora em potencial. No processo de orientação, resgata sua cultura regional, seus costumes, festividades e músicas. Presenteia a terapeuta com letras de músicas de Belchior, que saiu de uma cidade no interior do Ceará e foi estudar medicina na capital. Menciona a música “3X4 em cobre” o dia em que o compositor chegou a São Paulo, destacando o verso, “São Paulo violento, corre o rio que me engana”. Através da orientação transcende um preconceito para com sua região e idealização com relação à região sudeste. Imagens essas veiculadas e historicamente construídas por interesses de camadas dominantes nacionais, com repercussões reais para a vida dos cidadãos brasileiros.

As relações intergeracionais são colocadas em xeque. Uma aluna de graduação de 21 anos, segunda geração de coreanos no Brasil, namorando um brasileiro não descendente não sabe com abordar essa questão com os pais, pois é a mais velha dos irmãos, tendo assim uma responsabilidade perante eles ao ser modelo de conduta. Refere-se sempre à

hierarquia na família como algo a ser respeitado, mas ao mesmo tempo como um impedimento para a proximidade entre as gerações, e acredita ser esta uma das maiores diferenças entre as culturas. Pais e avós de ambos os lados são da Coreia do Sul. Considera os pais brasileiros como mais permissivos, menos rígidos que os coreanos. Relata, por exemplo, que os pais coreanos sempre a buscaram muito cedo nas festas, diferentemente dos pais brasileiros.

Considerações Finais

Está claro que somos uma sociedade plural e que deve ser reconhecida como tal. Se em outros momentos históricos a discussão da identidade nacional buscava uma unidade cultural em que se equacionava a característica brasilidade à não fragmentação das lealdades para com o país, atualmente, a diversidade constitui nossa característica nacional. A sociedade brasileira é constituída por uma diversidade que, ao contrário do que outrora fora temido, nos une, principalmente quando presenciamos de forma marcante e brusca a dificuldade desse tema em outros continentes. Dessa forma, é necessário nos atermos à complexidade dessa questão e entendê-la em nossa realidade para que possamos enfrentar de forma lúcida e responsável toda a sua complexidade. Nesse momento, faz-se necessário aceitar o desafio teórico e metodológico que uma sociedade plural apresenta no âmbito da Psicologia e, particularmente, suas implicações para a teoria e as técnicas de psicoterapia e intervenções psicossociais.

Referências Bibliográficas

- BERGER, Peter L. e LUCKMANN, Thomas. *A Construção Social da Realidade: Tratado de Sociologia do Conhecimento*. São Paulo, Vozes, 2002.
- BERRY, J. "A Psychology of Immigration". *Journal of Social Issues*, 57(3), 615-631, 2001.
- BERRY, J.; POORTINGA, Y.; SEGAL, M. e DASEN, P. *Cross-cultural Psychology: Research and Applications*. Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

- BERRY, J. “Migração, Aculturação e Adaptação”. In: DEBIAGGI, S. e PAIVA, G. J. *Psicologia, E/Imigração e Cultura*. São Paulo, Editora Casa do Psicólogo, 2004.
- BLEGER, *Psico-higiene e Psicologia Institucional*. Porto Alegre, Artes Médicas, 1986.
- DEBIAGGI, Sylvia. “Psicanálise, Globalização e Interculturalidade”. *Boletim Formação em Psicanálise*. Departamento Formação em Psicanálise do Instituto Sedes Sapientiae, no prelo.
- _____. “Famílias Brasileiras em um Novo Contexto Cultural”. In: MARTES, A. C. e FLEISCHER, S. *Fronteiras Cruzadas: Etnicidade, Família e Redes Sociais*. São Paulo, Paz e Terra, 2003.
- _____. “Introdução. Para uma Psicologia da Migração”. In: DEBIAGGI, S. e PAIVA, G. (orgs.). *Psicologia, E/I-migração e Cultura*, 2004.
- DUBAR, Claude. *La socialization: Construction de identités sociales et professionnelles*. Paris, Armand Colin, 2002.
- FUSCO, W. e SOUCHAD, S. “De Volta para Casa: A Distribuição dos Brasileiros Retornados do Exterior”. *Confins* [Online], 9 | 2010, posto online em 17 juillet 2010, Consultado em 8 set. 2011. URL: <http://confins.revues.org/6469>.
- GRINBERG, L. e GRINBERG, R. *Psychoanalytic Perspectives on Migration and Exile*. New Haven, Yale University Press, 1989.
- MARGOLIS, M. L. “We are not Immigrants: A Contested Category among Brazilians in New York City and Rio de Janeiro. Selected papers in refugee and immigrant issues. The committee on refugees and immigrants”. *American Anthropological Association*, 1998.
- POUTIGNAT, P. e STREIFF-FENART, J. *Teorias da Etnicidade*. São Paulo, Editora Unesp, 1997.
- RIBEIRO, G. L. *Identidade Brasileira no Espelho Interétnico, Essencialismos e Hibridismo em San Francisco*. Série Antropologia, 1998.
- ROHNER, R. “Toward a Conception of Culture for Cross-cultural Psychology”. *Journal of Cross-cultural Psychology*, 15(2), 111-138, 1984.
- SARRIERA, Jorge. *Psicologia Comunitária, Estudos Atuais*. Porto Alegre, Editora Sulina, 2000.
- SAYAD, Abdelmalek. *A Imigração ou os Paradoxos da Alteridade*. São Paulo, Edusp, 1998.

SLUSKI, C. *A Rede Social na Prática Sistêmica*. São Paulo, Casa do Psicólogo, 1997.

_____. "Migration and Family Conflict". *Family Process*, 18(4), 379-390, 1979.

SUÁREZ-OROZCO, C. e SUÁREZ-OROZCO, M. *Transformations: Migration, Family Life, and Achievement Motivation among Latino Adolescents*. Stanford, Stanford University Press, 1995.

UNHCR ACNUR São Paulo. "Datos y Estadísticas de Refugiados em Brasil". Relatório apresentado por Ubaldo Steri e Cezira Furtim no Grupo de Pesquisa Psicologia, E/Imigração e Cultura, 21 out. 2003.

A Perspectiva Intercultural: Aspectos Filosóficos e Históricos

Geraldo José de Paiva

Ao cogitar do tema que me coube desenvolver neste livro, lembrei-me do grande psicólogo Otto Klineberg, tão ligado à Universidade de São Paulo e à Cadeira de Psicologia Social, que escreveu um capítulo para o *Handbook of Cross-Cultural Psychology*, organizado em seis volumes por Harry Triandis e outros em 1980 (Triandis *et al.*, 1980). O capítulo se intitula “Perspectivas Históricas: A Psicologia Intercultural antes de 1960” (Klineberg, 1980). Sinto-me um pouco como ele ao encaminhar o assunto deste texto, pois minha familiaridade com a Psicologia Intercultural, iniciada pelo diuturno contato com o prof. Arrigo Angelini e com vários pesquisadores que ele inspirou, experimentou um hiato desde meados de 1980 até os primeiros anos de 2000. Até meados dos anos 1980 procurei despertar nos alunos de minhas disciplinas de pós-graduação a consciência de que, mesmo nos processos básicos da psicologia social, era preciso estar atento às limitações das pesquisas realizadas em uma única cultura e às possibilidades abertas à psicologia por uma perspectiva multicultural. Até os inícios de 2000 é certo que a matriz intercultural que presidiu meus trabalhos de mestrado e de doutorado continuou sutilmente presente, mas recuou a um segundo plano. Talvez com isso eu tenha realizado o desejo expresso, ao fim do livro que publiquei em 1978,

Introdução à Psicologia Intercultural, de que, com o tempo, essa vertente da psicologia se tornasse obsoleta, uma vez incluída, com naturalidade, em toda pesquisa psicológica... No estudo que realizei com pesquisadores avançados em física, zoologia e história desta Universidade (Paiva, 1993 e 2000), procurando entender a maneira como relacionavam ou deixavam de relacionar subjetivamente religião e ciência, tive o cuidado de situar o problema no contexto de várias culturas acadêmicas da Europa e dos Estados Unidos. Mas reconheço que a perspectiva intercultural passou a fazer parte muito mais de minha cultura do que de minha erudição, para lembrar o dito frequente, de Tristão de Ataíde, de que “erudição é aquilo de que a pessoa se lembra; cultura, aquilo que esquece”. O interesse explícito voltou graças à pessoa da dra. Sylvia Dantas DeBiaggi e ao Programa de Absorção Temporária de Doutores (ProDoc), da Capes, no qual ela se inseriu e que passou a animar. O projeto por ela desenvolvido entre 2003 e 2007 tem o título “Intervenção Psicossocial no Processo de Inserção Cultural” e culmina na presente publicação. As várias atividades do projeto, dentre as quais ressalto a ministração da disciplina Psicologia Intercultural, a orientação de mestrados nessa perspectiva, a constituição de grupo permanente de pesquisa e, com destaque, a realização de um simpósio internacional que deu origem ao livro *Psicologia, E/Imigração e Cultura* (DeBiaggi e Paiva, 2004), recolocaram a Psicologia Intercultural mais vizinha ao foco de meus interesses.

Feita essa introdução, passo ao tema da filosofia e da história da psicologia intercultural.

Aspectos Filosóficos da Psicologia Intercultural

Entendo aqui “filosofia” como a *raison d’être*, a razão de ser, da Psicologia Intercultural. Essa razão de ser encontro na convicção da universalidade da ciência que moldou a ciência moderna. Se o ser humano é, principalmente, racional, a razão se encontra a mesma por toda parte. Essa convicção levou, num primeiro momento, a uma psicologia etnocêntrica, europeia e norte-americana. O comportamento humano seria, simplesmente, o comportamento de um alemão, de um francês, de um norte-americano. Seria impróprio, nessa fase da ciência, falar de

psicologia intercultural. Num segundo momento, graças à sensibilidade dos antropólogos, a psicologia se deu conta da diversidade dos contextos em que surge o comportamento e, daí, da diversidade do próprio comportamento. A convicção da modernidade persiste e dá origem à psicologia intercultural, que busca a universalidade do comportamento sob as espécies de suas particularidades. Reconhecem-se, pois, as particularidades, a saber, as peculiaridades do comportamento compartilhadas numa cultura, mas almeja-se descobrir sua universalidade. Surge, então, a brilhante distinção, retirada da linguística comparada, do êmico/ético. Reconhece-se a solidariedade intrínseca do sistema de cada cultura mas, por aproximações sucessivas, procura-se chegar a um nível, por abstrato que seja, de universalidade do comportamento, isto é, de seu sentido. Nessa fase constitui-se a “psicologia cultural” que, por vezes, se opõe à “psicologia intercultural”, prolongando a questão antropológica e linguística da inteligibilidade, fechada ou aberta, das culturas. Parece-me, pois, que a psicologia intercultural se constituiu e se desenvolveu sob o signo da modernidade, isto é, da concepção universalista do ser humano. Na dialética sofisticada entre o êmico e o ético, com degraus intermediários de éticos provisórios, a ambição é atingir-se o equivalente na diversidade dos comportamentos. Não oculto a dificuldade desse procedimento, nem suas vantagens. Pontuo, apenas, seu significado, a que denominamos “filosófico”. A psicologia, como todas as ciências humanas, e até certo ponto as demais ciências (que se não forem humanas não serão ciências...), atravessa no presente uma fase complexa: de um lado, a globalização parece acabar com as fronteiras e reduzir a terra uma simples aldeia (que os astrobiólogos denominam de “aldeia cósmica”: Chela-Flores, 1999, p. 49), esmaecendo as diferenças entre as culturas e os comportamentos; de outro, a ressurgência das identidades étnicas, com o cortejo de suas peculiaridades, reivindica a valorização do que é local, particular e diferente. De um lado, pois, a influência da globalização tenderia a reforçar os pressupostos da modernidade e a encaminhar a psicologia para a busca do comportamento universal, com o que a psicologia intercultural veria confirmada sua intenção básica de estabelecer um ético multicultural ou, mesmo, pancultural. De outro lado, com a valorização da singularidade das culturas, a psicologia

perderia o interesse pela abstrata universalidade do comportamento e tenderia a adquirir a variedade das psicologias culturais. Note-se que a valorização do singular não é apenas reação à globalização avassaladora, mas também produto inesperado da própria globalização que, ao promover de forma inédita a proximidade dos lugares, o contato dos grupos e o encontro das pessoas, favorece a experimentação de situações voláteis, continuamente renovadas e substituídas. A caracterização do presente como fruto da homogeneização cultural e da reinvenção das culturas é, para nossa disciplina, a face da pós-modernidade. Essa face vem sendo há algum tempo esculpida por obra dos construcionistas sociais, principalmente de autores, como Kenneth Gergen, Jonathan Potter, John Shotter e Stuart Hall, decididamente pós-modernos. Na concepção pós-moderna extremada, se há um universal no comportamento é sua variabilidade. A própria busca pela equivalência das variações se reduz a um empenho acadêmico ocioso, sem repercussão nos assuntos humanos de importância. Nessa hipótese, a psicologia intercultural se tornaria obsoleta, não por integrar a epistemologia da pesquisa psicológica, como se almejava, mas por estar deslocada em relação a seu objetivo, o de encontrar uma equivalência inteligível entre os comportamentos humanos. Vejo, no entanto, duas fontes de correção dessa previsão. A primeira se situa no bojo da própria pós-modernidade, que permite falar em “pós-pósmodernidade” (Valsiner, 2005), como um movimento de volta a referências e parâmetros universais. Com efeito, pesquisadores

[...] voltados para o estudo de grupos de resistência, como os grupos étnicos, as minorias religiosas, as culturas ameaçadas, as reivindicações de gênero, as competências profissionais, percebem a manutenção, ou mesmo o reforçamento, de referências estáveis a coletividades que lhes forneçam um lugar no mundo, ou seja, para voltar ao velho termo, uma identidade (Paiva, 2007).

Exemplos seriam as identidades nacionais ou transnacionais, as identidades sexuais, as religiosas e as profissionais. Várias dessas identidades necessariamente se cruzam no processo de globalização, em particular no âmbito das migrações, e sem se conformarem em ser assimiladas, ou em permanecer separadas ou em condenar-se à marginalização, caminham

no sentido de uma sábia aculturação (Berry, 2004) ou de um frutuoso diálogo (Sodré, 2004). A segunda fonte de correção eu a percebo no interesse de pesquisadores ligados à psicologia evolucionária ou evolutiva, de buscarem as condições de possibilidade da cultura. Essas condições de possibilidade situam-se no aparelho neurofisiológico e nas realizações que chamaríamos de “protopsíquicas” do ser humano. Limitando-me, por ora, a essas realizações protopsíquicas, aponto esses estudiosos para as contra-intuições e a atribuição de causalidade a agentes intencionais. Da busca de compreensão dos eventos contra-intuitivos e da atribuição de sua causalidade a estes ou aqueles agentes intencionais, consideram esses autores a possibilidade de a cultura desenvolver a ciência, a arte, em particular a ficção literária, a religião e a psicopatologia como produtos propriamente culturais (Pyysiäinen, 2003). No que diz respeito ao aparelho neurofisiológico, não só os sistemas cerebrais centrais como os sistemas simpático e parassimpático forneceriam o embasamento sensorial necessário para enfrentar com êxito as muitas situações que ultrapassam a capacidade humana de memorizar, avaliar e decidir (Damasio, 2000 e 2003). Vejo, pois, essa fundamentação neurofisiológica e protopsíquica da cultura e das culturas como uma base universal subjacente aos encaminhamentos culturais, que justifica, em nossos dias, sob o viés naturalista, o interesse tradicional da psicologia intercultural pelo que se pode reconhecer como comparável e equivalente nos comportamentos humanos exibidos nas diversas culturas.

Aspectos Históricos da Psicologia Intercultural

Em vez de recuperar, mesmo que em largos traços, a história da psicologia intercultural, opto por apresentar algumas linhas de força que parecem projetar-se para o futuro. Valho-me, nesse ponto, das sugestões de David Matsumoto, da State University de São Francisco, e de Walter Lonner, do Centro de Pesquisa Intercultural, da Western Washington University. É-me grato, contudo, aludir aos nomes de Arrigo Angelini, Aniela Ginsberg, Ângela Biaggio e Teresa Mettel, que, nas décadas de 1960 e 1970, realizaram, entre nós, estudos interculturais de motivação, aspiração profissional e educação, estilos de enfrentamento, perfis de

personalidade e julgamento moral (Paiva, 1978). E como ponte entre esses trabalhos pioneiros e os que atualmente se realizam, permitam-me referir as palavras com que terminava *Introdução à Psicologia Intercultural*, de 1978, exatamente quando me perguntava pelo futuro da pesquisa intercultural no Brasil:

[...] os tempos atuais indicam algumas pistas de trabalho que não deveriam ser ignoradas por quem se interessa pelo estudo comparativo da Psicologia. O País, em vias de desenvolvimento, aberto à imigração, agressivo na busca de novos mercados e de novas áreas de influência, seria em muito ajudado, como Nação, se os psicólogos se voltassem para a pesquisa das características culturais nossas e dos povos que nos esforçamos por imitar, ou dos quais dependemos estritamente na economia e na política, ou que passarão a integrar em alguma escala a própria nacionalidade, ou que em nós procuram um parceiro mais experiente para novas formas de vida nacional. Laços de tradição histórica, proximidade geográfica, semelhança de aspirações, interesses comum – em regime de cooperação ou de competição – nos ligam particularmente aos países latino-americanos: pesquisas comparativas aprofundadas de nossas psicologias particulares parecem uma contribuição maior para o intercâmbio múltiplo entre os povos latino-americanos (Paiva, 1978, pp. 64 e ss.).

Os trabalhos recentes do grupo de pesquisadores reunidos ao redor do Projeto de intervenção psicossocial no processo de inserção cultural, que se desdobraram em investigações de mestrado, em grupos permanentes de pesquisa, em estudos de e/imigração e retorno, em pesquisas com brasileiros de várias qualificações que emigram para outros países ou de lá retornam, abarcando, entre outros, o Japão e os Estados Unidos e países sul-americanos como a Bolívia, o Peru e a Argentina, a troca de informações interculturais em congressos internacionais de psicologia, como os realizados em Pequim, no ano de 2004, em Atenas, em 2005 e em Argel, em 2006, a promoção de eventos conjuntos, com o Núcleo de Pesquisa Mover, da Universidade Federal de Santa Catarina, e com o Espaço de Atividades e Convivência Nise da Silveira, da Universidade Estadual do Rio de Janeiro, a realização de eventos como o Simpósio Internacional de Psicologia, e/Imigração e Cultura, em 2002, a mesa-redonda dos quarenta anos de imigração coreana, em 2003 e esta publicação, esses trabalhos e outros, ligados a diversas instituições universitárias e registrados, entre

outros, por Sylvia Dantas DeBiaggi (2002), por Ana Cristina Braga Martes e Soraya Fleischer (2003), por Taeco T. Carignato (2002, 2003) e por Lili Kawamura (1999), parecem mostrar a realização dos desejos então expressos. Obviamente alguns fatores não estavam presentes na consciência de então, em particular a migração dos descendentes de japoneses para a terra dos antepassados e o ímpeto do processo de globalização, que potencializaram as tendências percebidas na época.

Em relação ao futuro da psicologia intercultural parece-me haver duas posições básicas, expressas, respectivamente por David Matsumoto e por Walter Lonner. Ambos concordam em que a psicologia intercultural, em seu pouco menos de meio século de existência, acumulou riqueza enorme de conceitos, teorias, métodos e resultados em praticamente todas as áreas da chamada *mainstream Psychology*, ou linha-mestra da psicologia. A diferença entre eles está em que Matsumoto acredita que a psicologia intercultural como tal desaparecerá neste século, por integrar-se a tal ponto na *mainstream Psychology* que não mais se distinguirá dela porque a própria linha-mestra da psicologia terá mudado, ao passo que Lonner está convencido de que a psicologia intercultural continuará existindo, como uma perspectiva original, ao lado das abordagens experimental, fisiológica, quantitativa e clínica da psicologia. A posição de Matsumoto é talvez a de um *wishful thinking*, resultante de sua concentrada experiência no estudo intercultural das emoções e, por que não, de sua própria personalidade nipo-americana. Reconheço que em 1978 expressei a mesma posição, ao prever – e desejar – a obsolescência da psicologia intercultural (Paiva, 1978). A complexidade da influência da cultura no comportamento, inclusive da cultura no comportamento do cientista e do pesquisador, faz-me inclinar, hoje, para a posição de Lonner. Parece-me mais fácil assimilar a perspectiva intercultural a partir de uma cultura científica não hegemônica, como a nossa, do que de culturas hegemônicas como a norte-americana e as europeias, que dão o tom no campo da ciência. Nessas últimas parece necessário maior esforço para admitir a relatividade do próprio ponto de vista, sobretudo quando esse ponto de vista se acha firmado em resultados e em instituições consolidados. Se isso for verdade, é provável que Lonner, mais que Matsumoto, esteja certo ao prever o incremento da Psicologia Intercultural, o

aumento de seu impacto no estudo do comportamento (por exemplo, na apresentação dos temas nos manuais de introdução à psicologia), a ampliação da demanda à competência dos peritos em psicologia e cultura, mas, ao mesmo tempo, a não absorção da psicologia intercultural na linha-mestra da psicologia. Nesse sentido, continuarão os grupos de pesquisa, as publicações, as associações especificamente interculturais. Em outras palavras, a psicologia intercultural, ainda que muito mais uma epistemologia e uma metodologia de pesquisa (Paiva, 1978), deverá manter seu nicho no universo da psicologia, embora capilarizando mais extensamente sua influência nele.

Para finalizar, de maneira bastante pessoal, gostaria de propor o encontro entre a psicologia intercultural e a psicologia da religião, duas vertentes de minha atuação na psicologia. Em artigo para o *Journal of Cross-Cultural Psychology*, Tarakeshwar, Stanton e Pargament (2003) advogaram uma inserção mais decisiva da religião nos estudos interculturais. Segundo eles, a religião é “uma dimensão negligenciada na psicologia intercultural”, apesar de ocupar uma posição de grande importância na vida das pessoas das diferentes culturas, a ponto de ser um preditor poderoso do comportamento e de influir vigorosamente em várias dimensões da cultura. Complementarmente, observam, a cultura influencia e molda as crenças e práticas religiosas (Tarakeshwar *et al.*, 2003). Esse encontro tenho observado nos estudos realizados com fiéis católicos que aderem a novas religiões japonesas (Paiva, 2004) ou ao budismo (Paiva, 2006), formas religiosas oriundas de tradições culturais assaz distintas da cultura brasileira, e na comparação da organização cognitiva entre ministros religiosos católicos e ministros da Instituição Religiosa Perfeita Liberdade (Paiva, 1996). Foi observado, por exemplo, que na construção da identidade pessoal, os convertidos à Seicho-no-iê tendem a manter muito mais do catolicismo de origem do que os convertidos à Instituição Religiosa Perfeita Liberdade (PL) (Paiva, 2004) ou ao budismo (Paiva, 2006). A elaboração do simbólico, que é um processo cognitivo por excelência, tende a ser influenciada pela cultura religiosa. Uma organização doutrinal e ritual, embora estranha porquanto originária do Japão, permitirá ou não o surgimento de um novo simbólico religioso dependendo da densidade cultural, por assim dizer, dessa organização

de doutrinas e ritos. Assim, o budismo japonês e a PL não incorporam em seu simbólico nenhum elemento cristão. Com isso, dificultam a conversão religiosa mas, se ela acontece, é total. A Seicho-no-iê, que incorpora muitas referências ao cristianismo em seu simbólico, é menos apta a uma transição religiosa propriamente dita, e muitas das adesões à Seicho-no-iê mantêm o simbólico católico de origem e apenas traduzem os novos elementos no registro do imaginário. De forma semelhante, quando se estudaram os recursos cognitivos utilizados na solução de informações contrastantes relacionadas com a atividade de auxiliares dos ministros católicos e peelistas (Paiva, 1996), percebeu-se que a cultura harmônica da PL resultou em arranjos cognitivos equilibrados, e positivamente harmônicos, muito mais frequentes do que a cultura do catolicismo, que, de modo geral, não inculca a harmonia com tanta ênfase e, particularmente, no ramo da teologia da libertação, acentua a contradição social e a experiência benéfica do conflito.

Recapitulação

A modo de recapitulação, recordo que, do ponto de vista filosófico, a psicologia intercultural começou como um empreendimento da modernidade, para a qual a razão é universal; viu-se desafiada pelo encontro com os sistemas culturais autocontidos; passou a dialeticamente lançar pontes entre o irredutível de uma cultura e o universal da inteligibilidade científica; vê-se questionada pelos teóricos pós-modernos, que não apenas retomam a autocontenção da psicologia cultural, mas se orientam decididamente pela provisoriabilidade e fragmentação de qualquer construção cultural. Aparentemente, o impasse está sendo superado por duas razões: a pós-modernidade suscita, num movimento pendular, a volta à estabilidade e à inteligibilidade compartilhada e a psicologia evolucionária sugere raízes neurobiológicas a expressões protopsíquicas da espécie.

No aspecto histórico, aludi a alguns pioneiros da psicologia intercultural no Brasil, com destaque do prof. Arrigo Angelini, e a retomada do interesse por essa perspectiva da psicologia nestes últimos anos, ao redor do Projeto “Intervenção psicossocial no processo de inserção cultural”. Discuti duas avaliações do futuro da psicologia intercultural que

preveem, respectivamente, a absorção dela na linha-mestra da psicologia ou sua relativa autonomia, ao lado de outras abordagens em psicologia, como a experimental, a fisiológica e a clínica. Para concluir, tentei conjugar psicologia intercultural e psicologia da religião, mostrando como variáveis culturais influem nos processos cognitivos de formação da identidade religiosa e como variáveis religiosas influem, de forma semelhante, nos processos cognitivos de aculturação.

Referências Bibliográficas

- BERRY, John W. “Migração, Aculturação e Adaptação”. In: S. DeBIAGGI e G. J. PAIVA. (orgs.). *Psicologia, E/Imigração e Cultura*. São Paulo, Casa do Psicólogo, 2004, pp. 29-45.
- CARIGNATO, T. T. *Passagem para o Desconhecido*. São Paulo, Via Lettera, 2002.
- _____; ROSA, M. D. e PACHECO FILHO, A. *Psicanálise, Cultura e Migração*. São Paulo, YE Editora, 2003.
- CHELA-FLORES, Julian. “Riciclati dalle Stelle”. In: SINDONI, Elio e SINIGAGLIA, Corrado (orgs.). *Orizzonti e Limiti della Scienza*. Decima Cattedra dei non credenti. Milano, Raffaello Cortina, 1999, pp. 27-33.
- DAMASIO, António. *O Erro de Descartes: Emoção, Razão e Cérebro Humano*. São Paulo, Companhia das Letras, 1996.
- _____. *A Busca de Espinosa: Prazer e Dor na Ciência dos Sentimentos*. São Paulo, Companhia das Letras, 2003.
- DeBIAGGI, Sylvia D. *Changing Gender Roles: Brazilian Immigrant Families in the US*. New York, LFB Scholarly Publishing, LLC, 2002.
- ____ e PAIVA, Geraldo J. (orgs.). *Psicologia, E/Imigração e Cultura*. São Paulo, Casa do Psicólogo, 2004.
- KAWAMURA, L. K. *Para onde Vão os Brasileiros? Imigrantes Brasileiros no Japão*. Campinas, Editora da Unicamp, 1999.
- KLINEBERG, Otto. “Historical Perspectives: Cross-cultural Psychology before 1960”. In: TRIANDIS, Harry e LAMBERT, William W. (orgs.). *Handbook of Cross-cultural Psychology*. Boston, Allyn and Bacon, vol. 1, 1980, pp. 31-67.

- LONNER, W. J. "On the Growth and Continuing Importance of Cross-Cultural Psychology". Acessado de Psi Chi-National Honor Society in Psychology, em 31 maio 2007.
- MARTES, A. C. B. e FLEISCHER, S. *Fronteiras Cruzadas. Etnicidade, Gênero e Redes Sociais*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 2003.
- MATSUMOTO, David. *Cross-cultural Psychology in the 21st Century* Acessado em 28/5/2007 <http://teachpsych.org/resources/e-books/faces/script/Ch05.htm>
- PAIVA, Geraldo J. *Introdução à Psicologia Intercultural*. São Paulo, Pioneira, 1978.
- _____. *Itinerários Religiosos de Acadêmicos: Um Enfoque Psicológico*. Tese de Livre-docência. São Paulo, Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, 1993.
- _____. "Cognição Social e Filiação Religiosa: Estudo de uma 'Nova Religião' Japonesa no Brasil à Luz do Equilíbrio Heideriano". *Boletim de Psicologia*, 46, 1996, pp. 15-29.
- _____. *A Religião dos Cientistas: Uma Leitura Psicológica*. São Paulo, Loyola, 2000.
- _____. "Identidade e Pluralismo. Identidade Religiosa em Adeptos Brasileiros de Novas Religiões Japonesas". *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, 20, 2004, pp. 21-29.
- _____. *When Christianity and Buddhism Meet: The Imaginary and the Symbolic, Syncretism and Post-modernity*. Comunicação à International Conference of Psychology of Religion. Leuven (Bélgica), 2006.
- _____. "Identidade Psicossocial e Pessoal como Questão Contemporânea". *Psico*, Porto Alegre, PUC-RS, 38(1), jan.-abr. 2007, pp. 77-84.
- PYYSIÄINEN, Ilkka. *How Religion Works. Towards a New Cognitive Science of Religion*. Leiden, Brill, 2003.
- SODRÉ, Olga. "Materialismo e Fé. O Testemunho dos Santos e o Diálogo Inter-religioso". In: PAIVA, G. J. e ZANGARI, W. (orgs.). *A Representação na Religião: Perspectivas Psicológicas*. São Paulo, Loyola, 2004, pp. 217-275.
- TARAKESHWAR, Nalini; STANTON, Jeffrey e PARGEMENT, Kenneth I. "Religion. An Overlooked Dimension in Cross-cultural Psychology". *Journal of Cross-cultural Psychology*, 34, 2003, pp. 377-394.

TRIANDIS, Harry C.; LAMBERT, William, J.; BERRY, John W.; LONNER, Walter J.; HERON, Alastair; BRISLIN, Richard W. e DRAGUNS, Juris D. (orgs.). *The Handbook of Cross-cultural Psychology* (vols.1-6). Boston, Allyn and Bacon, 1980.

VALSINER, Jaan. “A Psicologia como Fábrica: Tradições em Via de Mudança e Novos Desafios Epistemológicos”. Palestra proferida no Instituto de Estudos Avançados da Universidade de São Paulo, em 31/5/2005, disponível no IEA.

Paradigmas Interculturais Emergentes na Educação Popular¹

Nadir Esperança Azibeiro
Reinaldo Matias Fleuri

Introdução

Vários autores, nos últimos anos, vêm discutindo os significados, possibilidades e impasses do que vêm se denominando *educação intercultural*, apontando semelhanças e distinções com relação às propostas que se apresentam com os prefixos *multi*, *pluri* ou *trans*². Os marcos em que

1. Este capítulo apresenta a perspectiva de interculturalidade desenvolvida no Grupo de Pesquisa “Educação Intercultural e Movimentos Sociais”, Núcleo Mover/UFSC (www.mover.ufsc.br). Esta discussão encontra-se apresentada na tese de Nadir Azibeiro (2006), disponível em <http://www.tede.ufsc.br/teses/PEED0538.pdf>.
2. A proposta de educação intercultural foi formulada pela Unesco (1978), propondo uma “educação para a paz” e a “prevenção ao racismo”. A educação intercultural é entendida como a condição estrutural para a convivência democrática em sociedades multiculturais. Informações a respeito podem ser encontradas no site da Rede de Recursos en Educación para a Paz, o Desenvolvimento e a Interculturalidade – Edualter (<http://www.pangea.org>). A partir daí, têm surgido iniciativas, tanto governamentais, como de redes oriundas da sociedade civil, que têm merecido estudos mais aprofundados. Ver, a esse respeito, dentre outros: Fleuri, 1998a, 2001a, 2001b, 2004 e 2005; Candau, 2000, pp. 49 e ss. e 2004; Hall, 2003, pp. 51 e ss.; Scherer-Warren, 2000; Canen, 1998; Souza, 2002; Vieira, 2004; Grando, 2004; Tomazzetti, 2004; Marin, 2002 e 2004; Azibeiro, 2001c, 2002b, 2003b e 2004. (cf. www.mover.ufsc.br). Na América Latina, essa discussão vem avançando em alguns países, para além das propostas iniciais de educação bilíngue. No Peru, propõe-se a interculturalidade como enfoque analítico e como proposta política de um diálogo horizontal das culturas diferentes. Analisa-se a interculturalidade como campo de investigação e de debates. O Equador avança, também, nessa

vêm surgindo essas várias propostas vão delineando as múltiplas formas de encaminhamento, assim como deixando emergir seus limites e as possibilidades de *avanço*. Ao falar em *marcos*, referimo-nos principalmente aos *contextos relacionais*, que implicam relações de poder e escolhas epistemológicas, éticas, geopolíticas, metodológicas.

Assim, a *interculturalidade* pode tomar as dimensões de *educação para a paz*, tal como verificado nas propostas iniciais, no âmbito da Europa pós-Segunda Guerra; *educação bilíngue*, como vem ocorrendo com mais frequência nas propostas desenvolvidas a partir da América Latina, ou do *bilinguajamento*, ou *plurilinguajamento*, como proposto pelo pesquisador e pensador latino-americano Walter Mignolo³.

O *plurilinguajamento*, entendido por Mignolo como próprio do *pensamento fronteiriço*, possibilita a sensibilidade e o respeito às formas culturais *estranhas*, sem tratá-las como *exóticas* ou de forma hierárquicas, como subalternas ou superiores. Nessa acepção, pode ser entendido como um dos pressupostos da educação *dialógica*, pretendida pelo núcleo Mover (www.mover.ufsc.br). Essa proposta vem sendo entendida e vivenciada como a possibilidade de interação e inter-relação de múltiplas perspectivas, inclusive as aparentemente antagônicas, que nem se fundem, nem se excluem, mas permanecem em tensão e interação, levando a entendimentos plurais, a um pensamento complexo, pluritópico, multifacetado. A partir dessa perspectiva de análise, desenvolvida em Azibeiro (2006), propusemo-nos a dirigir nosso olhar sobre as pro-

discussão, propondo o bilinguajamento, a partir do enfoque do pensamento fronteiriço. O México propõe uma Licenciatura em Intervenção Educativa – Interculturalidade. Na Argentina, Bolívia, Guatemala e Chile a discussão parece ainda permanecer mais focada nas propostas de educação bilíngue (Azibeiro, 2006, p. 231). A esse respeito, ver também Fleuri, 2005.

3. Walter Mignolo é o pseudônimo de William H. Wannamaker, semiólogo e antropólogo argentino, professor da Universidade de Duke, nos Estados Unidos (cf. <http://waltermignolo.com/>). Ao explicitar sua proposta de plurilinguajamento, Mignolo traz o exemplo de Anzaldúa, que no mesmo parágrafo utiliza o inglês e o espanhol, permeados ainda por figuras e estruturas ciganas, e dos zapatistas, que escrevem em espanhol, inserindo estruturas e conceitos das línguas ameríndias, denunciando a colonialidade do poder e do saber. Vivemos também intensamente essa experiência no núcleo Mover, durante o desenvolvimento do Peri Capoeira, um projeto de formação de educadores populares de capoeira realizado em 2005-2007.

postas de formação de educador@s⁴ implementadas nos últimos anos pelo núcleo Mover.

A Interculturalidade no Núcleo Mover

O intuito que vem atravessando o processo de pesquisa do Núcleo Mover na última década tem se concentrado na busca de desenvolver investigações, numa perspectiva interdisciplinar e complexa, sobre a dimensão híbrida e *deslizante* do *inter-* (-cultural, – étnico, -geracional, -grupal etc.). Essa perspectiva complexa e plurivalente é constitutiva de possibilidades de criação cultural, no sentido de evidenciar as questões transversais e as perspectivas teórico-metodológicas emergentes no campo da educação intercultural, estudando questões-chaves e desenvolvendo subsídios didáticos para as práticas educacionais na escola e nos movimentos sociais.

O estudo de diferentes práticas educacionais e de formação de educador@s vem permitindo explicitar sentidos⁵, intencionalidades e jogos de poder que têm informado essas práticas. De modo particular, novas questões têm emergido no campo da educação popular e da formação de educador@s, na direção da desconstrução de subalternidades ou a emergência de outros efeitos de sujeito e outros regimes de verdade.

Tal opção epistemológica e ética é, ao mesmo tempo, uma política de interpeleção, que pode operar no macro e no micro, provocando reinscrições. Qual um palimpsesto, justapõem-se e interconectam-se processos sociais e suas significações, constituindo-se novos sentidos e relações

4. Ao utilizarmos o símbolo “@” em vez da versão gramaticalmente correta, queremos chamar a atenção para o sexismo de nossa linguagem, que toma o masculino como genérico, incluindo nele o feminino.
5. Sentidos ou significados atribuídos a signos, ritos, atos, palavras ou eventos são construções sociais e históricas. Para Bakhtin, a significação é apenas um potencial. A significação não está nas palavras, nem no falante, nem no interlocutor. Ela é o efeito da interação do locutor e do receptor produzido através do material de um determinado complexo sonoro. É como uma fiação elétrica que só se produz quando há contato dos dois polos opostos (Bakhtin, 1992a, pp. 131-132; Girardello, 1998). Sahlins retoma essa ideia ao afirmar que a ordem cultural, na condição de conjunto de relações significativas entre categorias, é apenas virtual... É realizado, *in presentia*, apenas como eventos do discurso ou da ação (1999, p. 190). E continua: “o evento é a interpretação do acontecimento, e interpretações variam” (p. 191).

de poder-saber sobre o traço⁶ das perspectivas rasuradas, possibilitando outros processos de subjetivação, novas posições de sujeito – que geram e se explicitam em relações que buscam ser não de hierarquização, mas de reciprocidade – nos limites mesmo onde se produzem as exclusões e as dominações. Não se trata de produzir consensos pela supressão das ambiguidades, mas deixar emergir ambiguidades e ambivalências até o limite do paradoxo, provocando, pela emergência de interconexões antes não produzidas ou não percebidas, a possibilidade da invenção de outros significados e posições de sujeito. Como lembra Souza Santos: “No diálogo intercultural, a troca não é apenas entre diferentes saberes, mas também entre diferentes culturas, ou seja, entre universos de sentido diferentes e, em grande medida, incomensuráveis” (2003, p. 443).

Nessa perspectiva, como bem sublinha Mignolo, em entrevista à professora Catherine Walsh⁷, a interculturalidade constitui-se num projeto epistêmico, ético e político cujas características dependem de cada história local e de cada particular articulação da colonialidade do poder, do saber e do ser⁸. O bilinguajamento – ou plurilinguajamento – proposto por Mignolo a partir do pensamento fronteiriço, “não é uma questão gramatical, mas política” (2003, pp. 315, 340 e ss.). Refere-se aos jogos de poder e à diferença colonial. Não se operacionaliza como uma simples tradução – ou versão – literal, mas como uma cotradução, uma con-versão; como co-presença: ambígua e ambivalente⁹.

Propõe, para isso, uma hermenêutica pluritópica, “pois no conflito, nas fendas e fissuras onde se origina o conflito, é inaceitável uma descrição unilateral” (Mignolo, 2003, p. 42). No mesmo sentido, propõe um

6. O traço é a marca deixada no pergaminho ou no papel, mesmo quando apagada a escrita anterior.

7. Catherine Walsh é coordenadora do Doutorado em Estudos Culturais Latino-americanos, e também do Taller Intercultural da Universidade Andina Simón Bolívar, sede Equador (cf. http://www.uasb.edu.ec/docente_detalle.php?cd_docente=259#iniciopagina0).

8. Disponível em: <http://www.duke.edu/~wmignolo/InteractiveCV/Publications/EntrevistaWalsh.pdf>. Acesso em 10 jun. 2004.

9. Mignolo traz o exemplo de Anzaldúa, que no mesmo parágrafo utiliza o inglês e o espanhol, permeados ainda por figuras e estruturas ciganas, e dos zapatistas, que escrevem em espanhol, inserindo estruturas e conceitos das línguas ameríndias, denunciando a colonialidade do poder e do saber. Vivemos também intensamente essa experiência no núcleo Mover, durante o desenvolvimento do *I Curso de Formação de Educadores de Capoeira na Perspectiva Intercultural – Peri-Capoeira* (R. M. Fleuri et alii, 2007).

plurilinguajamento, entendido como jeito de ser, como “estilo de vida” (*idem*, p. 340). “Ampliar ao máximo a consciência de incompletude mútua por intermédio de um diálogo que se desenrola, por assim dizer, com um pé numa cultura e outro em outra” (Souza Santos, 2003, p. 444), “onde Babel possa não ser tão ruim quanto julgavam os ideólogos da unificação e da pureza de sangue” (Mignolo, 2003, p. 375).

A intenção de diálogo que caracteriza esta experiência de intercultura supõe atitude de respeito pelos valores d@ outr@. Difere, desse modo, do comportamento daquele que se sabe, se sente ou se coloca como dono da verdade e quer ajudar @ outr@ a sair da ignorância ou das trevas. A perspectiva da intercultura, assim entendida, não se identifica com posturas salvacionistas ou missionárias, jogando para outro patamar as ações e pesquisas em torno do popular. Remete à situação tragicômica evocada por Gauthier¹⁰, quando lembra que “não estamos doentes por falta de cidadania e sim de pluralidade”, explicando que, no limite, lidar com a pluralidade pode significar tratar com respeito “aquele aluno insuportável, violento, alienado, alienador”. Ao que acrescenta: contentar-se em trabalhar com cidadania é trabalhar com seres abstratos, uniformizados na generalidade do direito, domesticados, padronizados, ou seja, no mundo nosso, embranquecidos e transformados em consumidores – de mercadorias e de propostas, projetos, teorias etc. (Gauthier, 2004, p. 207).

Ao nos propormos, nos projetos experimentais de formação de educador@s (campo empírico de nossas pesquisas), a desenvolver uma experiência de educação intercultural, tivemos presente, desde o início, que não teríamos um modelo a seguir e um resultado garantido. Embarcávamos, sim, numa aventura, que exigia de nós, principalmente, atenção às emergências e às possibilidades de conexão. Propunhamo-nos a trabalhar numa perspectiva dialógica, plural, em que nada estava dado *a priori*, mas as várias possibilidades, sempre em aberto, exigiam de tod@s um compromisso ético, um despojamento das certezas e um senso crítico e autocrítico continuamente retomado.

10. Jacques Henri Maurice Gauthier, filósofo e pedagogo francês, pesquisador do CNPq sediado em Salvador, Bahia (cf. <http://lattes.cnpq.br/3521404840186488>).

Como isso tem acontecido nas idas e vindas dos embates cotidianos? O processo é denso e tenso e está em contínua (re)construção, já que poucas pessoas garantem o núcleo de sustentação e o tempo todo outras pessoas estão chegando e, ao mesmo tempo, continuamente algumas pessoas estão se afastando.

É necessário estar permanentemente atent@ aos momentos de avançar e recuar, aos momentos em que é imprescindível exigir, e àqueles em que é possível negociar, sempre tendo como grande critério: em que medida estamos reforçando assujeitamentos? Em que estamos possibilitando a desconstrução de subalternidades? Ou seja: abrindo espaços para novas experiências de sujeito e a invenção de outros regimes de verdade? Muitas vezes fazemos nossas as inquietações manifestadas por Souza Santos:

O dilema levantado é o seguinte: dado que, no passado, a cultura dominante tornou impronunciáveis algumas das aspirações à dignidade humana por parte da cultura subordinada, será agora possível pronunciá-las no diálogo intercultural sem, ao fazê-lo, justificar e mesmo reforçar a subordinação? (2003, p. 452).

Ao mesmo tempo, cada vez ficamos mais convencid@s de que este entendimento de intercultura pode-se constituir numa forma de dissolução de relações colonialistas, que se mantêm na escola e na sociedade, possibilitando a desconstrução de subalternizações e exclusões, inventando possibilidades de um conhecimento prudente para uma vida decente (Souza Santos, 2002 e 2004).

A nossa formação histórica está marcada pela eliminação física do outro ou por sua escravização, que também é uma forma violenta de negação de sua alteridade. Os processos de negação do outro também se dão no plano das representações e no imaginário social (Candau, 2004, p. 10).

Pensar a questão da diferença unicamente em termos de exclusão, inclusão ou sincretismo – como únicas alternativas possíveis – significa ainda pensar da perspectiva de uma única cultura ou caminho possível, ou nos marcos de uma “uni-versalidade”, como a imposta pela modernidade ocidental. Como alternativa a isso é que se busca a invenção de entreluga-

res em que outras relações se tornem possíveis. Nesses espaços liminares, as diferenças não se diluem imediatamente num caldo comum, nem são hierarquizadas, tratadas como superiores ou inferiores, melhores ou piores, mas permanecem em tensão, em ebulição, fazendo com que as mesmas palavras, as mesmas imagens, os mesmos símbolos, não apenas produzam diversas interpretações, mas se mantenham ambivalentes.

E assim mantenham também a flexibilidade, a possibilidade de continuar interagindo e mudando, “des-locando” relações de poder. É este, para Bhabha¹¹ o espaço da ressignificação, da possibilidade de dissolução de estereótipos e preconceitos e de empoderamento, de fortalecimento da autoconfiança e da capacidade de ação das pessoas e dos grupos populares.

É esse o sentido do polifônico, para Mikhail Bakhtin¹². São polifônicos os textos – ou contextos – em que as múltiplas vozes e os significados permanecem em interação, ao mesmo tempo em que podem continuar a ser distinguidos, identificados – sempre fluindo, se modificando, buscando outras tessituras. Não há um uníssono, um som único, uniforme ou uniformizador. Assim também Edgar Morin¹³ entende o conceito de dialógico: como a possibilidade de interação e inter-relação de múltiplas perspectivas, inclusive as aparentemente antagônicas, que nem se fundem, nem se excluem, mas permanecem em tensão e interação, levando a entendimentos plurais, a um pensamento complexo. É esse também, como explicado anteriormente, o entendimento da hermenêutica pluritópica para Walter Mignolo. Esses conceitos explicitam dimensões e características fundamentais do que vimos denominando uma educação intercultural.

11. Homi K. Bhabha, pesquisador indo-americano, ensina Teoria da Cultura e Teoria da Literatura na Universidade de Harvard. É também professor visitante de Ciências Humanas no University College, de Londres. (cf. http://aaas.fas.harvard.edu/faculty/homi_bhabha/index.html; http://en.wikipedia.org/wiki/Homi_K._Bhabha#Biography).
12. Mikhail Bakhtin, estudioso russo que analisa a linguagem como realidade viva e histórica (1895-1975) (cf. <http://www.rpi.edu/~zappenj/Bibliographies/bakhtin.htm>; http://pt.wikipedia.org/wiki/Mikhail_Bakhtin).
13. Edgar Morin é intelectual francês, nascido em 1921, um dos fundadores do Centro de Estudos Transdisciplinares da Escola de Altos Estudos em Ciências Sociais, Paris (cf. <http://edgarmorin.sescsp.org.br/>; http://fr.wikipedia.org/wiki/Edgar_Morin#Biographie).

Operacionalizado como uma pedagogia do “encontroconfronto” levada às últimas consequências, esse entendimento de educação intercultural enfatiza a relação entre sujeitos – individuais e coletivos – buscando possibilitar uma produção efetivamente plural de sentidos e lugares sociais, a partir da compreensão de que os significados podem ser reelaborados nos processos de interação social, pelo estabelecimento de contextos relacionais que inventem outras políticas de verdade. Para além de uma proposta idealista de convivência pacífica, a interculturalidade, sob este ponto de vista, coloca-se como uma proposta de produção molecular e cotidiana de espaços, tempos e subjetividades plurais, movendo-se no terreno do plurilinguajamento, do polifônico, do dialógico. Atua no espaço deslizante do inter, onde se torna possível, como propõe Bhabha, a dissolução de preconceitos e estereótipos, a substituição das verdades absolutas e dogmáticas, a percepção de que existem outras modulações para os significados enrijecidos e cristalizados.

Atuar no espaço fluido do inter, não significa não assumir posição. Ao contrário, pressupõe entender que qualquer declaração de neutralidade já é estar tomando partido. No encontro/confronto intercultural, ou se admite a emergência do plural, do múltiplo, do divergente, ou se reprimem e excluem as vozes dissonantes. Nesta situação, a tomada de posição não se dá por qualquer predeterminação, mas a partir da acolhida, da reflexão, do compromisso, da ousadia, da imprevisibilidade. Saber que não há nenhuma garantia, no entanto, abre as portas para infinitas possibilidades. Para Boaventura de Souza Santos¹⁴, “a possibilidade é o movimento do mundo” (2004, p. 796). Para ampliar ao máximo essas possibilidades é que propõe uma “sociologia das ausências” e uma “sociologia das emergências” como formas de expandir o domínio tanto das experiências sociais já disponíveis, como das experiências sociais possíveis. Propõe uma ecologia de saberes, temporalidades, reconhecimentos, produções e distribuições sociais.

14. Boaventura de Souza Santos é sociólogo português, nascido em 1940, professor da Universidade de Coimbra, coordenador do CES – Centro de Estudos Sociais (cf. http://pt.wikipedia.org/wiki/Boaventura_de_Souza_Santos).

Comum a todas estas ecologias é a ideia de que a realidade não pode ser reduzida ao que existe. Trata-se de uma versão ampla de realismo, que inclui as realidades ausentes por via do silenciamento, da supressão e da marginalização, isto é, as realidades que são ativamente produzidas como não existentes (Souza Santos, 2004, p. 793).

Partindo da ideia de que todas as culturas estão continuamente se tecendo, e podem ser enriquecidas pelo diálogo e pelo confronto com outras culturas, cita o sociólogo indiano Shiv Vishvanathan para falar da necessidade de “ir buscar o melhor que tem a civilização indiana e, ao mesmo tempo, manter viva minha imaginação moderna e democrática” (Souza Santos, 2004, p. 805). Criar inteligibilidade entre diferentes saberes, como entre diversas formas de organização e objetivos de ação, identificar o que os une e o que os separa, inventando, ao mesmo tempo, a possibilidade de se manterem em emergência e em confronto, provocando deslocamentos, mudanças de valores e de significados, sem a imposição de novas sínteses ou hierarquias, esse é o principal desafio desta proposta de interculturalidade.

Como franjas de uma cortina que se tocam quando balançadas pelo vento, cada cultura mantém-se presa à sua parte e a seu grupo, ao mesmo tempo em que é tocada pelo contato com outro grupo étnico. Como franjas que, ao sabor do vento, se aproximam, se distanciam, se entrelaçam, as culturas, dependendo do contexto histórico, interpenetram-se, entrelaçam-se, aproximando-se ou distanciando-se (Grando, 2004, p. 44).

A tarefa da educação intercultural, nesse sentido, não é adaptar, ou mesmo simplesmente possibilitar a mútua compreensão das linguagens. É, antes, possibilitar a emergência dos múltiplos significados, provocando a reflexão sobre seus fluxos e cristalizações e os jogos de poder aí implicados. Se a tarefa da tradução pode ser ponto de partida para que se localizem confluências e divergências, ela não se constitui em seu ponto final. A finalidade é a invenção da possível transformação de relações hierarquizadas e excludentes em relações de reciprocidade e de inclusão; de saberes fragmentados e disciplinarizados, em saberes que busquem, além das distinções, as interconexões, a desestabilização de dicotomias, substituindo bifurcações hierárquicas por redes de diferenças cruzadas, múltiplas e fluidas.

Para além da polissemia terminológica e da evidente diversidade de perspectivas que se expressam nas teorias e propostas relativas ao multiculturalismo, interculturalismo, transculturalismo, a intercultura constitui-se um campo de debate que se torna paradigmático justamente por sua complexidade: sua riqueza consiste justamente na multiplicidade de perspectivas que interagem e que não podem ser reduzidas por um único código e um único esquema a ser proposto como modelo transferível universalmente (Fleuri, 2004a).

Pensamos na interculturalidade como um desafio epistemológico, ético e político, na medida em que, assumindo o plurilinguajamento como “estilo de vida” (Mignolo, 2003, p. 340), se abre ao encontro/confronto com outras formas de construir conhecimento e outras maneiras de perceber o mundo. A sensibilidade e o respeito às formas culturais estranhas, sem qualquer exotização ou hierarquização, é um dos pressupostos dessa educação dialógica. Falando da participação de sua equipe numa reunião na Guiné-Bissau, Paulo Freire¹⁵ conta que, depois de serem apresentados à assembleia, “os cinco mais velhos do grupo se reuniram, num círculo dentro do círculo maior, discutindo entre si, em voz baixa, enquanto os demais permaneciam silenciosos”. Conta então que um jovem, a seu lado, lhe explicou que faziam sempre assim “para estabelecer a ordem em que devem falar, bem como para definir alguns dos pontos sobre que falarão”. E Freire comenta: “Um educador do lado de cá do mundo, insensível à compreensão de outras culturas, sobretudo convencido de que a única válida é a sua, já começaria a descobrir sinais de ineficiências, pois que ‘não se haviam preparado seriamente pra a reunião’, diria ele” (1978, p. 63).

Com muita frequência, na relação com grupos populares, nos comportamos como “educador@s do lado de cá do mundo”. Seus ritmos, linguagens e interesses diferentes dos nossos continuam a ser tachados de *apatia*, *falta de capacidade*, *desinteresse*. Um despojamento das certezas e verdades absolutas e *únicas*, então, torna-se inerente a este entendimento de interculturalidade.

15. Sobre Paulo Freire (1921-1997), consultar <http://www.paulofreire.org/>; http://en.wikipedia.org/wiki/Paulo_Freire.

Na maioria das vezes, as relações entre culturas diferentes são consideradas a partir de uma lógica binária (índio x branco, centro x periferia, sul x norte, homem x mulher, normal x anormal) que não permite compreender a complexidade dos agentes e das relações subentendidas em cada polo, nem a reciprocidade das inter-relações, nem a pluralidade e a variabilidade dos significados produzidos nestas relações (Fleuri, 2004a, p. 30).

É a mesma percepção de José Marin: “a interculturalidade, no campo epistemológico, como proposição paradigmática, põe em discussão e em dúvida as múltiplas certezas e os postulados de uma totalidade teórica dominante que impregna o processo de construção de conhecimentos em nossas sociedades” (Marin, 2004, p. 81).

Imbuir-se desse entendimento exige encontrar outros cabides¹⁶, já que os suportes de que dispomos, a partir da perspectiva hegemônica na modernidade ocidental não dão conta de deixar as dicotomias, as fraturas, as cristalizações: enfatizar o caráter relacional e contextual (inter) dos processos sociais permite reconhecer a complexidade, a polissemia, a fluidez e a relacionalidade dos fenômenos humanos e culturais. E traz implicações importantes para o campo da educação. A educação, na perspectiva intercultural, deixa de ser assumida como um processo de formação de conceitos, valores, atitudes a partir de uma relação unidirecional, unidimensional e unifocal, conduzida por procedimentos lineares e hierarquizantes. A educação passa a ser entendida como o processo construído pela relação tensa e intensa entre diferentes sujeitos, criando contextos interativos que, justamente por se conectar dinamicamente com os diferentes contextos em relação aos quais os diferentes sujeitos desenvolvem suas respectivas identidades, se tornam ambientes criativos e propriamente formativos, ou seja, estruturantes de movimentos de identificação subjetivos e socioculturais (Fleuri, 2004a, p. 41).

Se pensarmos as várias culturas como corantes diversos de que cada pessoa vai-se embebendo em seus processos de subjetivação, as marcas e as tonalidades serão sempre variáveis:

16. Entender é isto: a gente vê uma coisa e vai procurando, na memória, um cabide onde a “coisa” possa ser pendurada. Quando encontramos o cabide e a penduramos dizemos “entendemos” (Rubem Alves, 2004, p. 26).

Neste sentido, não sou partidário de uma “unificação” do conhecimento humano: ao contrário, aprecio hoje a abertura a uma pluralidade de formas de conhecimento, não simplesmente “complementares”, mas reciprocamente desafiadoras, questionadoras, transformadoras e enriquecedoras. Penso que o diálogo respeitoso entre as múltiplas maneiras de conceber o mundo, a vida e o progresso pode ser mais esperançoso que a submissão cega a uma só maneira de ver as coisas (Maduro, 1994, p. 175).

Outro aspecto dessa metodologia que tem se mostrado muito importante é a atenção aos fluxos e às possibilidades de encontro que surgem a partir do inesperado, do inusitado. Isso exige que, dentro do grupo, alguém assuma a tarefa permanente de articulação: articulação mais geral, de atenção e chamada de atenção para os fluxos, as descobertas, os avanços, os impasses. Por onde passam os fluxos de transformação nas relações? Que relações, por outro lado, continuam produzindo e reproduzindo preconceitos e estereótipos? Mas, também, articulação contínua das pessoas e dos recursos necessários: articulação política na comunidade, na universidade, nos diversos espaços da cidade que se tornam parceiros – ainda que muitas vezes pontuais – desse esforço contínuo pela desconstrução de subalternidades. Situar-se no entrelugar – circular dentro do projeto, pelos vários espaços e vários grupos, buscando as coisas e pessoas que fazem encaixar, detectando, a todo momento, quem pode estar assumindo as tarefas invisíveis dos encaixes, ao mesmo tempo em que valorizando adequadamente as múltiplas qualidades e habilidades, os múltiplos enfoques e interesses.

Entendendo o Significado da Desconstrução de Subalternidades

Ao falar em subalternidades, referimo-nos às relações que produzem “hierarquizações ou subalternizações; a histórias que se inscrevem em corpos silenciados, tornados dóceis; em rituais onde se fixa a dominação” (Foucault, 1979, p. 25). Não se trata de uma dominação global, de uns sobre os outros, ou de um grupo sobre outro, mas as múltiplas sujeições que se constituem e funcionam no interior do corpo social

(Foucault, 1979, p. 181). Pensamos na produção de subjetividades que se submetem e se inferiorizam, porque – na medida em que um discurso é disseminado e os corpos são disciplinados, constituindo um regime de verdade¹⁷ – acabam por assimilar esse discurso e assumir a perspectiva do colonizador ou do opressor.

Paulo Freire traz à tona esta questão, retomada com ênfase por algumas perspectivas “pós-colonialistas” ou “pós-ocidentalistas”¹⁸, de autor@s da Índia, da África ou da América Latina, que entendem que essa é a condição das pessoas e sociedades de países do Sul, que tiveram suas histórias contadas a partir da perspectiva do colonizador, e assim foram acostumadas a se olhar e a se constituir segundo a perspectiva alienada.

Ao contrário do que foi postulado por teorias revolucionárias, dentre as quais o próprio marxismo, não entendemos que o subalterno tenha, *a priori*, o primado da consciência e da ação política. Por outro lado, não consideramos tampouco que ele seja necessariamente um sujeito passivo, hibridizado¹⁹ por uma lógica cultural que se impõe de fora. Entendemos que pode se constituir num sujeito ativo, que tem suas formas de resistência, que negocia, entra nos jogos de poder, elaborando os caminhos de sua própria vida, com maior ou menor entendimento desses jogos em que se envolve a partir das situações que tramam seu dia a dia. Desconstruir subalternidades, então, pode significar aumentar a capacidade de percepção desses jogos, entendendo as ambiguidades e ambivalências

17. Foucault (1979, p. 148) mostra como hospitais, manicômios, prisões, escolas cumpriram esse papel. Carvalho (1990, p. 10) fala no papel dos símbolos, alegorias, rituais e mitos na constituição de um imaginário social.

18. De acordo com pensadores críticos latino-americanos, enquanto o pós-moderno teria sido definido nos países centrais, o pós-colonialismo e o pós-ocidentalismo são referências das margens. O primeiro diz respeito mais especificamente às ex-colônias britânicas e o segundo, sugerido por Mignolo, se refere às antigas colônias ibéricas (Cf.: Walter Mignolo, Catherine Walsh, Freya Schiwy, Santiago Castro-Gómez).

19. O termo hibridismo é entendido às vezes como mistura ou mestiçagem, que desconfigura, descaracteriza, “tira a pureza do sangue” e é subalternizante. Perlman se refere ao papel dessa concepção para a configuração do que ela denomina “mito da marginalidade” (1977, p. 131). Já Homi Bhabha caracteriza como híbrido o que é fluido, deslizando, cambiável: “o híbrido não é o espaço da síntese, mas da ambivalência”, “de tradução e transvalorização de diferenças culturais” (1992, p. 347). Não é um espaço de fusão, mas um espaço liminar, de fronteira, o próprio fluxo em que se manifestam, interagem e produzem as diferenças, aproximando-se do que Bakhtin caracteriza como “polifônico” e o que Morin denomina “dialógico” (Azibei, 2003, p. 8).

vidas no cotidiano, ao mesmo tempo em que conseguindo deslindar as tramas da macropolítica, que tecem seu contexto social mais amplo²⁰.

Falar em desconstrução remete ao entendimento proposto por Derrida²¹, que não se refere à negação, à superação, ou mesmo à simples inversão de termos, questões, situações ou relações. Refere-se, sim, ao questionamento das formas totalizantes e absolutizantes do pensamento hegemônico na modernidade ocidental.

Na desconstrução existe uma disponibilidade para uma experiência de descentramento, de se sair das próprias certezas e das verdades construídas a partir do pensamento hegemônico. Para desconstruir, faz-se necessário levar ao extremo cada dicotomia, esgarçando os paradoxos²². Significa propor a possibilidade da convivência com o paradoxo: a permanência na fronteira, naquilo que ele chama de “indecidibilidade”. Situar-se aí, nesse entrelugar, pode gerar estruturas fecundas, que abram brechas a pensares e fazeres outros, que escapem à dicotomia e possam “substituir a noção de tradução pela de transformação” (Derrida, 2001, p. 26).

Como lembra Duque-Estrada²³, “a desconstrução encoraja a pluralidade dos discursos, defendendo, assim, e também legitimando, pelo crivo de um pensamento rigoroso, não apenas a existência de mais de uma verdade e de uma interpretação, mas também o caráter disseminativo de outras e

20. Como afirma Foucault, “não tenho de forma alguma a intenção de diminuir a importância e a eficácia do poder de Estado. Creio simplesmente que de tanto se insistir em seu papel, e em seu papel exclusivo, corre-se o risco de não dar conta de todos os mecanismos e efeitos de poder que não passam diretamente pelo aparelho de Estado, que muitas vezes o sustentam, o reproduzem, elevam sua eficácia ao máximo” (1979, p. 161).

21. Mesmo considerando, como lembra o Evandro Nascimento (Universidade Federal de Juiz de Fora), que “o próprio Derrida jamais privilegiou o termo (desconstrução) como signo máximo de sua obra” (2004). E também, como ele mesmo afirmou em entrevista ao jornal *Folha de S. Paulo*, “não existe ‘a’ desconstrução: há muitas singularidades, pessoas diferentes, estilos e estratégias diversas [...]. Por outro lado, ela não é apenas um discurso, e menos ainda um discurso acadêmico” (Caderno “Mais”, 27 maio 2001, p. 14). Sobre Jacques Derrida (1930-2004), filósofo algerino-francês, consultar http://en.wikipedia.org/wiki/Jacques_Derrida.

22. Paradoxo é aqui entendido como uma afirmação – aceita como verdadeira – mas que contradiz e questiona o sistema de entendimento em que se baseia. As proposições em confronto se encontram dentro de um contexto maior que as envolve e ressignifica. Ver a esse respeito Bateson, 1986, pp. 125 e ss.; Fleuri e Costa, 2001, p. 66; Souza, 2002, p. 239.

23. Paulo César Duque-Estrada é professor da PUC-Rio (cf. <http://lattes.cnpq.br/9623198547434186>).

novas verdades”²⁴. Mignolo fala na necessidade de, a partir da diferença colonial, pensar na descolonização como complementar à desconstrução (2003, p. 438). Ao afirmar que a desconstrução “precisa ser descolonizada dos silêncios da história” (2003, p. 435), encontrando as brechas onde “das feridas das histórias, memórias e experiências coloniais emergem epistemologias liminares” (2003, p. 66), o próprio Mignolo parece remeter ao que estamos chamando desconstrução de subalternidades.

Desconstruir subalternidades, assim, não vai significar ignorá-las, negá-las nem mesmo parar na simples inversão das posições, transformando o antigo dominado em dominador ou vice-versa. Parar nessa inversão é, ainda, “operar no terreno e no interior do sistema desconstruído” (Derrida, 2001, p. 48). Desconstruir a relação de subalternidade é transformá-la em relação de reciprocidade, não como um pacífico, conciliador e amorfo face a face, mas como a potenciação dos paradoxos, das contradições, explodindo na construção de significados e processos de subjetivação diversos dos habituais, porque plurais, polissêmicos – implicando muitas vezes a transgressão, ou subversão, significada como crítica e mudança de modos de entendimento e ação. Essa transgressão, em geral, pode significar introduzir – ou perceber – o inusitado, o inesperado em nossas ações e reações, levando à reflexão e à tomada de posição, pelo “des-locamento” de significados enrijecidos, cristalizados²⁵.

Impregnadas desde sua origem por esse imaginário, as próprias ciências sociais projetaram a ideia de uma Europa “asséptica e autogerada, formada historicamente sem qualquer contato com outras culturas” (Castro-Gómez, 1998)²⁶. No bojo, porém, dessas disputas macropolíticas, a possibilidade de ingresso nas Academias de filhos das classes trabalhadoras e o processo de independência de antigas colônias, explicitaram e enfatizaram as ambivalências decorrentes “do acesso simultâneo às culturas subalternas e à cultura erudita” (*idem*).

24. Editora PUC-RIO. *Ecoss da Desconstrução*. Entrevista. Disponível em: http://www.puc-rio.br/ediorapucurio/autores/autores_entrevistas_paulo_cesar_duque.html. Acesso em 30 jan. 2005.

25. Quando, por exemplo, Makarenko, educador ucraniano, perde a paciência e esbofeteia um dos jovens que estão sob sua responsabilidade na Colônia Gorki e então as coisas começam a andar bem, aí um paradoxo se esgarça. Ver Makarenko, 1986, p. 14; Bernet, 2003.

26. Santiago Castro-Gómez é professor de filosofia na Universidad Javeriana (Bogotá, Colômbia).

Boaventura de Souza Santos lembra que “a emancipação é tão relacional como o poder contra o qual se insurge”. E continua:

Não há emancipação em si, mas antes relações emancipatórias, relações que criam um número cada vez maior de relações cada vez mais iguais. As relações emancipatórias desenvolvem-se, portanto, no interior das relações de poder, não como resultado automático de qualquer contradição essencial, mas como resultados criados e criativos de contradições criadas e criativas (2002, p. 269).

As ambiguidades e contradições de todas as propostas emancipatórias fazem com que se torne cada vez mais fundamental repensar o valor de cada localização teórica, em suas dimensões ética e política, ou seja, a condição que emerge do ato de pensar a teoria a partir de determinada localidade geopolítica, através da relação – construída – entre localização de sujeito, mediação de códigos e relação de contextos. Todas as propostas e posturas emancipatórias que temos conhecido, originalmente com grande significado político, acabam por se esvaziar, transformando-se em meros rótulos ou discursos, afastando-se das propostas políticas de que se originaram. Diz Morin que nenhum pensamento ou postura crítica se sustenta como tal se não se critica a si mesma (2000). Nesta situação, tende a tornar-se mais uma doutrina ou pretensa verdade absoluta, como aquelas mesmas que começou por criticar.

Ao mesmo tempo, “estabelecer conexões epistemológicas entre o lugar geocultural e a produção teórica” (Mignolo, 1996, p. 119), não pode significar cair em qualquer tipo de determinismo ontológico que postule uma equivalência natural, dada (fixa porque não construída) entre lugar, experiência, discurso e verdade. A busca de outras perspectivas, nunca é demais reafirmar, pode abrir outras possibilidades de entendimento e ação, embora não signifique nenhuma garantia de mudança efetiva das relações sociais ou das políticas de verdade.

Entendendo que “o poder funciona e se exerce em rede” (Foucault, 1979, p. 183), desconstruir subalternidades pode significar, ainda, identificar as emergências de relações que ativem outros dispositivos, produzindo outros processos de subjetivação, provocando outros deslo-

camentos²⁷ e outros regimes de verdade²⁸. A desconstrução não é neutra: ela intervém (Derrida, 2001, p. 117). Nesse sentido, vimos buscando trabalhar com os conceitos, como propõe o próprio Derrida, como alavancas de intervenção (2001, p. 79), entendendo que desconstruir subalternidades implica, então, em primeiro lugar, num reconhecimento de que, na cultura ocidental moderna, toda dicotomia traz implícita uma hierarquização: ao pensar em homem/mulher, branco/negro, escrito/oral, ocidente/oriente, quase automaticamente se associa um privilegiamento do primeiro termo em detrimento do segundo. Em segundo lugar, a desconstrução implica um esgarçamento dos paradoxos: levar ao extremo cada dicotomia e mostrar que, no limite, ela é falsa²⁹, porque construída como universal e natural a partir de concepções e histórias locais: datadas e situadas. Recriada a partir do pensamento liminar, ou da diferença colonial, pode ser uma forma de se esgarçar o que Bourdieu³⁰ denomina “o paradoxo da doxa: o fato de que a ordem do mundo, tal como está, com seus sentidos únicos e seus sentidos proibidos [...] seja,

27. Liv Sovik explica: deslocamento é a imagem que Hall faz da relação da cultura com estruturas sociais de poder; pode-se fazer pressões, através de políticas culturais, em uma “guerra de posições”, mas a absorção dessas pressões pelas relações hegemônicas de poder faz com que a pressão resulte não em transformação, mas em deslocamento; da nova posição fazem-se novas pressões (2003, p. 12).
28. “A partir do momento em que há uma relação de poder, há uma possibilidade de resistência. Jamais somos aprisionados pelo poder: podemos sempre modificar sua dominação em condições determinadas e segundo uma estratégia precisa” (Foucault, 1979, p. 241).
29. Por exemplo, Judith Butler, feminista norte-americana, critica em seus trabalhos a dicotomia masculinofeminino e o fato de que todo mundo deve caber dentro de uma categoria ou outra. Acontece, porém, que 10% da população mundial não é – pelos cromossomos sexuais – nem homem nem mulher. São pessoas que parecem ser homens, mas têm cromossomos XX (próprios da mulher). Ou parecem mulheres, mas têm cromossomos XY (próprios do homem). Ou apresentam outras combinações pouco conhecidas de cromossomos: XXY, XYY, XXX... Da mesma forma, muitas culturas não ocidentais não apresentam esta dicotomia sexual. Há sete gêneros entre os Navajos, só para citar um caso. Assim, a dicotomia homem/mulher, talvez entendida como a mais essencial da cultura ocidental, é falsa. Sobre a maior semelhança do que diferença entre os cromossomos XX e XY, ver também <http://www.ajc.pt/ciencia/n13/abrir.php3>. Sobre a Judith Butler, consultar http://rhetoric.berkeley.edu/faculty_bios/judith_butler.html; http://en.wikipedia.org/wiki/Judith_Butler.
30. Pierre Bourdieu (1930-2002). Pensador francês, marcada pelo êxito escolar e pela origem humilde: seu pai era carteiro num remoto povoado do sudoeste da França. “Compreender é primeiro compreender o campo com o qual e contra o qual cada um se fez” (Bourdieu, 2005, p. 40). Sobre Pierre Bourdieu, consultar <http://www.massey.ac.nz/~nzsrda/bourdieu/home.htm>; http://en.wikipedia.org/wiki/Pierre_Bourdieu.

grosso modo, respeitada” (1999, p. 7). E ele continua: “[...] ou, o que é ainda mais surpreendente, que a ordem estabelecida, com suas relações de dominação, seus direitos e suas imunidades, seus privilégios e suas injustiças perpetue-se apesar de tudo tão facilmente, e que condições de existência das mais intoleráveis possam permanentemente ser vistas como aceitáveis ou até mesmo como naturais” (*idem*).

Boaventura de Souza Santos propõe “ampliar ao máximo a consciência de incompletude mútua por intermédio de um diálogo que se desenrola, por assim dizer, com um pé em uma cultura e outro em outra. Nisto reside seu caráter diatópico” (2003, p. 444).

Mignolo fala na “dupla consciência”: “A dupla consciência, dupla crítica, uma outra língua, um outro pensamento [...] tornam-se categorias necessárias para eliminar a subalternização do conhecimento e para procurar formas de pensamento além das categorias do pensamento ocidental” (Mignolo, 2003, p. 439).

Referências para se Pensar a Interculturalidade

O desafio desse entendimento de intercultura é manter as diferentes tonalidades, as várias perspectivas emergentes, criando entrelaçamentos que possibilitem a interação dos contextos. Ou: criar um enredo que coligue os elementos. Desse modo, o que vimos aprendendo, de tudo isso, é que a atenção d@ educador@/pesquisador@ deve estar sempre voltada para as conexões: entre as pessoas, entre os grupos, entre os acontecimentos, entre as ideias. Aprendemos, ainda, a necessidade cada vez maior de, na prática e na teoria, desestabilizar as concepções que trabalham com o central e o periférico, como polos opostos e excludentes. Aprendemos a necessidade de considerar sempre múltiplos centros, múltiplos contextos e múltiplas relações, que envolvem diferentes sujeitos, também eles policentrados.

Encontramos, nesse sentido, mais uma vez, uma sintonia com o pensamento de José Marin:

A interculturalidade, no campo epistemológico como proposição paradigmática, põe em discussão e em dúvida, as múltiplas certezas e postulados, de uma totalidade teórica dominante, que impregna o processo da construção de conhecimentos

em nossas sociedades [...] Se se fala de interculturalidade, se assume um desafio epistemológico que questiona grande parte da lógica do etnocentrismo ocidental, lógica sobre a qual se construíram os fundamentos das ciências e da tecnologia hoje dominante e hegemônica. Fundamentos de uma construção cultural divorciada da natureza e dos contextos ecológicos, históricos e culturais (2003).

O principal desafio epistêmico para conseguir se abrir a perspectivas complexas de análise é perceber os diversos saberes como sistemas abertos, que se atravessam ou transversalizam, que se interconectam, produzindo emergências que ao mesmo tempo são causadas pela relação entre eles e os transformam, produzindo, por sua vez, outras conexões e possibilidades de relações. É a isso que Morin entende como a busca de uma ecologia do pensamento, isto é, o entendimento dos contextos múltiplos e complexos em que cada ideia apareceu e se desenvolveu.

Desse ponto de vista, para “pensar/fazer” a educação intercultural, a noção de “entrelugar” opera como um espaço-tempo que pode instituir um campo de possibilidades no qual pessoas ou grupos com saberes, valores, papéis, redes de significações diversas podem vir a instituir contextos relacionais que não se produzem a partir de hierarquizações *a priori*. Nesses “entrelugares” pode tornar-se possível a dissolução de preconceitos e estereótipos e a produção de processos de subjetivação e constituição de identidades dessubalternizadas.

Tendo como ponto de partida a intenção do encontro, a compreensão e a convivência com o diferente, esse entendimento de intercultural exige a abertura que possibilita o respeito e a solidariedade. Ao mesmo tempo, sendo fruto da deliberação explícita dos grupos envolvidos, pode levá-los a uma nova coesão interna e redescoberta da vantagem e prazer de estar junto e agir em conjunto. O grupo que se mantém disposto a aprender, apesar das dificuldades e impasses, aos poucos vai adquirindo a compreensão de que ter interesses comuns não significa ser absolutamente iguais em tudo, descobrindo-se que o próprio grupo não é um todo homogêneo e uniforme, um amálgama em que se diluem as especificidades e singularidades. Ele mesmo é múltiplo e pluricultural, e as próprias diferenças – deixando de ser entendidas como hierarquizações *a priori* – fazem crescer seu potencial, por exigir continuamente a reflexão e a tessitura de outros desfechos para os impasses, que não são poucos.

Qual o significado político dessas opções teóricas? Desestabilizar as verdades absolutas pode significar, logo de partida, negar as hierarquias dominantes, advogando e, ao mesmo tempo, conquistando a possibilidade de outro ponto de vista, que não reivindica a *alternância*, no sentido de se colocar como dominante, agora, em oposição ao “antigo dominante”, agora dominado. Reivindica, antes, inventar a experiência da não dominação como possibilidade concreta para a des-subalternização ou desconstrução de subalternidades. O encontro com o outro, particularmente de outras culturas, favorece uma nova tomada de consciência de si e da própria realidade social”. De fato, “descobrir a relatividade da própria cultura abre caminho para o descentramento do ponto de vista” (Fleuri, 2003)

O que pode mudar, nas decisões curriculares, nos processos de educação popular e formação de educador@s, ao pensar que “a verdade”, “a referência” não existe como um dado, absoluto? Não se trata mais somente de um “repasso do conhecimento”, como algo dado a *priori*, mas de uma contínua – embora nunca linear – construção do conhecimento, como novidade, como reinvenção, como possibilidade do que antes não era ou não parecia possível. Isso pede a busca de desconstrução de estruturas e referenciais pré-dados, deslocamento contínuo de limites, avanço constante das fronteiras, entendidas no sentido que Anzaldúa³¹ (1987) lhes dá: margens, entrelugares, espaço de interseção e de trocas, não de separações ou sínteses. Lugar de ambivalências, que possibilita, por isso, o contínuo fluxo de saberes e deslocamento de poderes, possibilitando processos individuais e coletivos de desconstrução de subalternidades.

Compreender a expressão destes olhares, a gravidades destes rostos, o simples modo de estar junto, de sentir e de pensar juntos, de chorar em comum as mesmas lágrimas, de sorrir o mesmo sorriso, compreender as mãos do único sobrevivente de uma matança colocadas como asas protetoras sobre as cabeças das filhas, compreender este rio infindável de vivos e mortos, este sangue perdido, esta esperança ganha, este silêncio de quem leva séculos protestando por respeito e justiça, esta ira represada de quem finalmente se cansou de esperar (Saramago, 1999, p. 2).

31. Sobre Gloria Evangelina Anzaldúa (1942-2004) consultar http://en.wikipedia.org/wiki/Gloria_Anzaldúa; http://voices.cla.umn.edu/vg/Bios/entries/anzaldua_gloria.html.

Todas essas possibilidades de sensações, emoções e vida, manifestadas por Saramago³² a partir de fotos dos Chiapas feitas por Sebastião Salgado³³, são encontradas em nossas vidas e nas vidas das pessoas que têm participado dos cursos do Mover. Perceber isso, sendo capaz, ao mesmo tempo, de saber que cada um desses momentos é um momento, que cristaliza uma possibilidade, entre inúmeras outras que ao mesmo tempo estão dadas. A partir dessa percepção, compreender que a interculturalidade, como movimento epistemológico-ético-político, pode abrir possibilidades, inúmeras, de definir outro lugar para a escola em nossa sociedade de classes, em tempos de neoliberalismo.

A partir da perspectiva da modernidadecolonialidade estar atent@s às brechas e aos entrelugares da emergência de histórias, culturas e processos de subjetivação continuamente silenciados e excluídos. Introduzir essas questões nos conteúdos, nas metodologias, mas principalmente nas relações educativas.

“Foi me confrontando com o diferente de mim que descobri mais facilmente minha própria identidade” (Freire e Faundez, 1985, p. 22). Assim, um grande desafio é perceber que o diferente não está lá fora, em outro país. Aqui mesmo, contínua e cotidianamente são produzidas diferenças de gênero, classe, raça, etnia, geração e tantas outras mais. Entender que essas diferenças, não são dadas ou naturais, mas produzidas relacionalmente, podendo, assim, sempre, ser ressignificadas. Em segundo lugar, perceber que também a identidade é relacional e produzida, não precisando, por isso, ser essencializada ou cristalizada. “As culturas, as expressões culturais não são melhores nem piores, são diferentes entre elas. Como nós, por outro lado, a cultura não é, está sendo” (Freire e Faundez, 1985, p. 25).

32. José Saramago, escritor português, prêmio Nobel de Literatura em 1998. Consultar http://nobelprize.org/nobel_prizes/literature/laureates/1998/saramago-autobio.html; http://en.wikipedia.org/wiki/Jos%C3%A9_Saramago.

33. Sebastião Ribeiro Salgado nasceu em Aimorés (MG), em 1944. Doutor em Economia, dedicou-se à fotografia. Percorrendo o mundo com sua máquina fotográfica, define sua arte como “o trabalho de um contador de histórias”. Cf. <http://www.unicef.org/salgado/>; <http://www.terra.com.br/sebastiaosalgado/>; http://en.wikipedia.org/wiki/Sebastião_Salgado. Ver também Brandão, 2002, pp. 31 e ss.

Não se apropriar das práticas, linguagens e histórias do outro numa relação de mistura. O encontro/confronto com o diferente, como afirmava Beleni Grando (2004), integrante do núcleo Mover, no dia da defesa de sua tese, “faz o bororo ser mais bororo, é um processo quase que antropofágico”³⁴. Na mesma ocasião, Ana Gomes³⁵ falava em “pensar a intercultura a partir das convergências: o que funciona como elemento que permite a aproximação, a criação de vínculos?”

Desse modo, como a estamos entendendo e construindo no âmbito do Núcleo Mover, a interculturalidade vem se colocando como um duplo movimento de distinções e convergências. A cada momento nos damos conta das semelhanças e divergências entre critérios de valoração, perspectivas, interesses, códigos de decifração das diversas pessoas e dos grupos que dele participam. E esse espectro é cada vez mais amplo, com o crescimento do número de instituições que passam a atuar em parceria – cada uma com toda sua gama de disposições, disponibilidades e interesses – e com o aumento do número de participantes de cada atividade/projeto.

Ao mesmo tempo, essa disposição intercultural vem se colocando como um permanente desafio de não nos relacionarmos com os diversos grupos como o outro a ser estudado ou a ser ensinado, mas de entretecermos relações de reciprocidade³⁶, em que sabemos o que queremos ao mesmo tempo em que nos abrimos para também saber (e considerar importante) o que querem as outras pessoas; em que, o tempo todo, aprendemos, ao mesmo tempo em que ensinamos; em que ousamos nos colocar nos entrelugares, de pensar a partir das margens, como Gloria Anzaldúa as entende: não como separação, mas como ambivalência, “o local onde uma nova consciência, uma gnose liminar, emerge da repressão acarretada pela missão civilizadora”, “um espaço a ser conquistado” (Mignolo, 2003, p. 404), ou melhor, um outro espaçotempo a ser produzido, produzindo-nos, também, como outr@s. Nesses entrelugares pode tornar-se possível a dissolução de preconceitos e estereótipos e

34. Defesa de tese realizada na UFSC, em 25 de março de 2004.

35. Ana Rebelo Gomes é Professora da UFMG e pesquisadora do CNPq (cf. <http://lattes.cnpq.br/9504461153751227>).

36. Arroyo fala na necessidade de “propiciar convívios múltiplos” ou se abrir “novos tempos e espaços para os convívios” (2004, p. 326).

a produção de processos de subjetivação e constituição de identidades dessubalternizadas.

O que está posto nas escolas é mais do que condenar condutas indisciplinadas (Fleuri, 2008). É ver, ler e entender a pluralidade de marcas de gênero, raça, etnia, classe, condição social que carregam os corpos dos alunos(as). Podemos condenar e expulsar alguns por serem indisciplinados e violentos, mas os corpos dos que ficam continuarão exigindo de nós um olhar profissional sobre suas marcas (Arroyo, 2004, p. 126).

Referências Bibliográficas

ALVES, Rubem. *Aprendiz de mim: Um Bairro que Virou Escola*. Campinas, Papyrus, 2004.

ANZALDUA, Gloria. *Borderlands: The New Mestiza = La Frontera*. San Francisco, Aunt Lute, 1987.

ARROYO, Miguel. *Imagens Quebradas: Trajetórias e Tempos de Alunos e Mestres*. Petrópolis, Vozes, 2004.

AZIBEIRO, Nadir Esperança. “Movimentos Sociais, Paradigma da Complexidade e Intercultura: Algumas Considerações para Discussão em Sala-de-aula”. *Cadernos do NEPP*, n. 1. Florianópolis, Faed-Udesc, maio 2001.

_____. *Relações de Saber, Poder e Prazer: Educação Popular e Formação de Educador@s*. Florianópolis, Cepec, 2002.

_____. “Educação Intercultural e Complexidade: Desafios Emergentes a partir das Relações em Comunidades Populares”. In: FLEURI, R. (org). *Educação Intercultural: Mediações Necessárias*. Rio de Janeiro, DP&A, pp. 85-108, 2003.

_____. “Em Busca de uma Perspectiva Dialógica”. In: Congresso Internacional Cotidiano: Diálogos sobre Diálogos. Rio de Janeiro, UFF. CD-ROM, 2005.

_____. *Educação Intercultural e Comunidades de Periferia: Limiares da Formação de Educador@s*. Florianópolis, Tese de Doutorado, Universidade Federal de Santa Catarina, Programa de Pós-graduação em Educação. Disponível em: < <http://www.tede.ufsc.br/teses/PEED0538.pdf> >. 2006. Acesso em 18. jan. 2008.

- AZIBEIRO, N. e FLEURI, R. M. “Interculturalidade na Educação Popular e na Formação de Educador@s”. In: Seminário Internacional Educação Intercultural, Movimentos Sociais e Sustentabilidade e Colóquio da Assotiation pour la Recherche Interculturelle (Aric) na América Latina Florianópolis, UFSC. Disponível em: < <http://www.rizoma3.ufsc.br/pt/resumo.php?id=286> >. 2006. Acesso em 18. jan. 2008.
- BAKHTIN, Mikhail. *Marxismo e Filosofia da Linguagem*. Trad. Michel Lahud e Yara Frateschi Vieira. 6. ed. São Paulo, Hucitec, 1992.
- BATESON, G. *Mente e Natureza*. Trad. Cláudia Gerpe. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1986.
- BERNET, Jaume Trila. “A Força da Coletividade”. In: SEBARROJA, Jaume Carbonell *et alii*. *Pedagogias do Século XX*. Trad. Fátima Murad. Porto Alegre, Artmed, 2003, pp. 97-107.
- BHABHA, Homi K. “A Questão do ‘Outro’: Diferença, Discriminação e o Discurso do Colonialismo”. Trad. Francisco Caetano Lopes Jr. In: BUARQUE DE HOLANDA, Heloisa. *Pós-modernismo e Política*. Rio de Janeiro, Rocco, 1992, pp. 177-204.
- BOURDIEU, Pierre. *A Dominação Masculina*. Trad. Maria Helena Kuhner. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1999.
- _____. *Esboço de Auto-análise*. Trad., introd., cronologia e notas Sérgio Miceli. São Paulo, Companhia das Letras, 2005.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *A Educação Popular na Escola Cidadã*. Petrópolis, Vozes, 2002.
- CANDAU, Vera Maria (org.). *Reinventar a Escola*. Petrópolis, Vozes, 2000.
- CANEN, Ana. *Educação Multicultural, Identidade Nacional e Pluralidade Cultural: Tensões e Implicações Curriculares*. Trabalho apresentado na 21ª Reunião Anual da Anped. Caxambu, 1998.
- CARVALHO, José Murilo de. *A Formação das Almas: O Imaginário da República no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras, 1990.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *Teorías sin Disciplina: Latinoamericanismo, Poscolonialidad y Globalización en Debate*. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago e MENDIETA, Eduardo (coords.). México, University of San Francisco: M. A. Porrúa. Disponível em: <http://ensayo.rom.uga.edu/critica/teoria/castro/castroG.htm>. 1998. Acesso em 5 set. 2002.

- DERRIDA, Jacques. *Posições*. Trad. Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte, Autêntica, 2001.
- FLEURI, Reinaldo Matias. “Educação Intercultural: Desafios Emergentes na Perspectiva dos Movimentos Sociais”. In: *Intercultura e Movimentos Sociais*. Florianópolis, Mover/NUP, 1998.
- _____. *Educação Intercultural: Desafios e Perspectivas da Identidade e da Diferença Cultural em Práticas Educativas e Movimentos Sociais no Brasil*. Projeto Integrado de Pesquisa – CNPq. Florianópolis, UFSC, 2001a.
- _____. (org.). *Intercultura: Estudos Emergentes*. Ijuí, Unijuí, 2001b.
- _____. “Intercultura e Educação”. *Revista Grifos: Dossiê Educação Intercultural*. Chapecó, Argos, 2004, pp. 17-48.
- _____. “Intercultura, Educação e Movimentos Sociais: A Perspectiva de Pesquisas Desenvolvidas pelo Núcleo Mover (UFSC)”. In: GARCIA, R. L.; ZACCUR, E. e GIAMBIAGI, I. (orgs.). *Cotidiano: Diálogos sobre Diálogos*. Rio de Janeiro, DP&A, 2005, pp. 163-185.
- _____. *Entre Disciplina e Rebelia na Escola*. Brasília, Liberlivros, 2008.
- _____.; CORTE REAL, M. P.; FALCÃO, J. L. C.; ANNUNCIATO, D. P.; SILVA, B. E. S. da; NARDI, I. e ACORDI, L. de O. *Relatório Técnico do I Curso de Formação de Educadores de Capoeira na Perspectiva Intercultural – PERI-Capoeira*. Florianópolis, UFSC, 2007.
- FLEURI e COSTA, Marisa Vorraber. *Travessia: Questões e Perspectivas da Pesquisa em Educação Popular*. Ijuí, Unijuí, 2001.
- FOUCAULT, Michel de. *Microfísica do Poder*. Org. e trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro, Graal, 1979.
- FREIRE, Paulo. *Cartas à Guiné-Bissau: Registros de uma Experiência em Processo*. 4. ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1978.
- _____. e FAUNDEZ, Antonio. *Por uma Pedagogia da Pergunta*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1985.
- GAUTHIER, Jacques. “Lutando contra Obstáculos no Caminho da Educação Intercultural e Vivenciando Devires Inesperados”. *Revista Grifos: Dossiê Educação Intercultural*. Chapecó, Argos, 2004, pp. 205-216.
- GIRARDELLO, Gilka. *Televisão e Imaginação Infantil: Histórias da Costa da Lagoa*. São Paulo. Tese de Doutorado. São Paulo, Universidade de São Paulo, 1998.

- GRANDO, B. S. *Corpo e Educação: As Relações Interculturais nas Práticas Corporais Bororo em Meruri – MT*. Tese de Doutorado. Florianópolis, Centro de Ciências de Educação, Universidade Federal de Santa Catarina, 2004.
- HALL, Stuart. *Da Diáspora: Identidades e Mediações Culturais*. Org. Liv Sovik; trad. Adelaine La Guardia Resende et alii. Belo Horizonte/ Brasília, Editora UFMG/Representação da Unesco no Brasil, 2003.
- MADURO, Otto. *Mapas para a Festa: Reflexões Latino-americanas sobre a Crise e o Conhecimento*. Petrópolis, Vozes, 1994.
- MARIN, José. “Globalización, Educación y Diversidad Cultural”. *Perspectiva: Revista do Centro de Ciências da Educação*, vol. 20, n. 2. Florianópolis, Editora da UFSC, jul.-dez. 2002, pp. 377-403.
- _____. “Dimensión Histórica de la Perspectiva Intercultural: Educación, Estado y Sociedad”. *Revista Grifos: Dossiê Educação Intercultural*. Chapecó, Argos, 2004, pp. 69-88.
- MIGNOLO, Walter. “Herencias Coloniales y Teorías Postcoloniales”. In: GONZÁLEZ STEPHAN, B. (ed.). *Cultura y Tercer Mundo*. Caracas, Nueva Sociedad, t. I, 1996.
- _____. *Histórias Llocais/Projetos Globais: Colonialidade, Saberes Subalternos e Pensamento Liminar*. Trad. Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte, Editora da UFMG, 2003.
- MORIN, Edgar. *A Cabeça Bem Feita: Repensar a Reforma, Reformar o Pensamento*. Trad. Eloá Jacobina. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2000.
- SARAMAGO, José. *Chiapas, Nome de Dor e Esperança*. Disponível em <http://www.galizacig.com/index.html>. Acesso em 18. jan. 2008.
- SOUZA SANTOS, Boaventura de. *Para um Novo Senso Comum: A Ciência, o Direito e a Política na Transição Paradigmática*. vol. I. A Crítica da Razão Indolente: Contra o Desperdício da Experiência. 4. ed. São Paulo, Cortez, 2002.
- _____. (org.). *Reconhecer para Libertar: Os Caminhos do Cosmopolitismo Multicultural*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2003.
- _____. (org.). *Conhecimento Prudente para uma Vida Decente: Um Discurso sobre as Ciências Revisitado*. São Paulo, Cortez, 2004.
- SOUZA, Maria Isabel Porto de. *Construtores de Pontes: Explorando Limiares de Experiências em Educação Intercultural*. Dissertação de Mestrado.

Florianópolis, Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Ciências de Educação, 2002.

TOMAZZETTI, Cleonice Maria *Pedagogia e Infância na Perspectiva Intercultural: Implicações para a Formação de Professores*. Tese de Doutorado. Florianópolis, Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Ciências de Educação, 2004.

VIEIRA, Rosângela Steffen. *Juventude e Sexualidade no Contexto (Escolar) de Assentamentos do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra*. Dissertação de Mestrado. Florianópolis, Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Ciências de Educação, 2004.

WALSH, Catherine. “¿Qué Conocimiento(s)? Reflexiones sobre las Políticas de Conocimiento, el Campo Académico, y el Movimiento Indígena Ecuatoriano”. *Boletín ICCI – “RIMAY”*. Instituto Científico de Culturas Indígenas. Año 3, n, 25, Quito, abr. 2001.

O Papel da Organização no Ajustamento do Expatriado

Irene Kazumi Miura
Gabriela Arantes Gonçalves

A internacionalização dos mercados mundiais vem elevando o número de executivos que vivem e trabalham em países estrangeiros. Nesse contexto, especialistas em recursos humanos internacionais concordam que é importante para as empresas com operações em países estrangeiros atrair, selecionar, desenvolver e reter empregados que possam viver e trabalhar eficazmente no exterior (Caligiuri, 2000).

Esta seleção e desenvolvimento de um *staff* internacional são importantes, pois os expatriados representam um alto investimento para as corporações multinacionais. Estima-se que o custo dos cinco primeiros anos de uma expatriação é, no mínimo, três vezes a base salarial do executivo correspondente doméstico (Shaffer *et al.*, 1999).

No entanto, Black *et al.* (1991), Birdseye e Hill (1995) e Dessler (1999) ressaltam que é expressivo o número de executivos americanos que não são bem-sucedidos em designações internacionais. Dessler (1999) sublinha que as principais razões pelas quais executivos americanos e europeus fracassam em suas designações internacionais referem-se à inabilidade do executivo e de sua família de ajustarem-se ao novo contexto.

O ajustamento intercultural é a intensidade pela qual indivíduos estão psicologicamente confortáveis vivendo fora de seu país de origem (Caligiuri, 2000).

Expatriados interculturalmente ajustados apresentam uma abordagem interativa para com a nova cultura, eles são abertos à cultura estrangeira integrando os novos comportamentos, normas e papéis àqueles providos por sua cultura de origem. Por outro lado, os expatriados mal ajustados são incapazes e indispostos a aceitar comportamentos, normas e papéis da cultura do país estrangeiro.

No Brasil, assim como em outros países da América Latina, há grande carência de estudos sobre o tema. Isso se explica pela recente exposição das empresas nacionais ao processo de globalização econômica e pela pouca tradição de pesquisa e dificuldades que os pesquisadores encontram para obter informações das empresas (Luz, 1999).

De acordo com o Ministério do Trabalho, é na cidade de Macaé onde há a maior concentração de estrangeiros residentes no país. Segundo dados do IBGE, a cidade possui 132 461 habitantes, sendo que aproximadamente treze mil são estrangeiros.

Portanto, o objetivo geral deste trabalho é analisar o papel da organização no ajustamento de executivos expatriados de empresas do setor petrolífero da cidade de Macaé.

Os objetivos específicos deste trabalho são:

- a) descrever o ajustamento de executivos expatriados de empresas do setor petrolífero da cidade de Macaé;
- b) analisar o papel que estas empresas desempenham no ajustamento destes executivos expatriados.

Este trabalho está dividido em quatro partes distintas. A primeira refere-se à revisão bibliográfica sobre os seguintes temas: designação internacional, ajustamento do expatriado e fatores relacionados à organização que impactam no ajustamento do expatriado. A segunda parte refere-se aos procedimentos metodológicos utilizados na pesquisa de campo. A terceira refere-se à análise e à discussão do conteúdo das entrevistas, realizada com o auxílio do *software* Atlas/ti. E a última parte contém a conclusão do trabalho, bem como sugestões para futuras pesquisas.

Revisão Bibliográfica

O Ajustamento de Executivos Expatriados

Black e Mendenhall (1990) ressaltam que qualquer executivo, ao entrar no país estrangeiro, passa por um processo de ajustamento ou adaptação intercultural. Segundo estes autores, esse processo possui quatro estágios, que podem ser descritos como uma curva em forma de U. O primeiro estágio ocorre durante as primeiras semanas depois da chegada no país estrangeiro.

Nesse período o expatriado fica fascinado com os aspectos novos e diferentes da cultura e do país estrangeiro. Alguns pesquisadores denominam esse estágio como lua-de-mel. Nele o expatriado não tem tempo e experiência suficiente no país estrangeiro para descobrir que muitos de seus hábitos e comportamentos passados são inadequados na nova cultura. A combinação da falta de *feedback* negativo com a novidade da cultura estrangeira produz o efeito lua-de-mel.

Uma vez que o expatriado começa a enfrentar as condições reais do dia a dia, o segundo estágio se inicia. Este é caracterizado pela frustração e hostilidade em relação ao país estrangeiro. Isto ocorre porque o expatriado descobre que seus comportamentos passados são inadequados na nova cultura, mas ainda não aprendeu por quais ele tem de substituí-los. Em geral, o choque cultural ocorre na transição entre o segundo e o terceiro estágio, quando a pessoa já recebeu o máximo de *feedback* negativo, mas ainda tem pouca ideia de quais são os comportamentos adequados.

O terceiro estágio começa quando o indivíduo adquire algumas habilidades, como o domínio do idioma estrangeiro e a flexibilidade para mudar seu próprio comportamento. Nesse estágio, o expatriado começa a aprender quais são os comportamentos adequados na cultura estrangeira.

No quarto estágio o indivíduo conhece e consegue desempenhar apropriadamente os comportamentos necessários para atuar eficazmente e sem a ansiedade por causa das diferenças culturais. A Figura 1, a seguir, ilustra a curva de aculturação e seus estágios:

Figura 1: A curva do ajustamento.



Fonte: Adaptado de J. S. Black e Mendenhall, 1990.

No último estágio, portanto, o ajustamento ou adaptação do expatriado é completado e este passa a ter domínio completo sobre os comportamentos adequados no país estrangeiro.

Corroborando com Black e Mendenhall (1990), Suen (1997) descreveu o processo de expatriação mediante o que segue:

Estágio 1: conhecida como fase de euforia, quando o indivíduo estrangeiro sente-se excitado em conhecer um novo mundo.

Estágio 2: é o período do chamado “choque cultural”, ou seja, ocorre quando a vida real começa no novo ambiente. Além das diferenças culturais, o executivo enfrenta muitas mudanças ao ser enviado para trabalhar em um país estrangeiro, as quais caracterizam esse estágio de sua expatriação. Por exemplo, o expatriado deve enfrentar mudanças nas condições e jornada de trabalho, condições de vida, clima, culinária, hábitos, sistema político e idioma (Black, 1990). Tais mudanças são fontes potenciais de estresse para os expatriados, que podem ser manifestadas de diversas formas: impaciência, frustração, ansiedade, depressão e respostas fisiológicas, tais como dores de cabeça, gastrite e insônia. Além de

problemas de saúde, o estresse pode também prejudicar o desempenho e a produtividade do expatriado (Adler, 1997).

Estágio 3: é a chamada fase de “aculturação”, ou seja, quando o visitante, aos poucos, aprende a viver nas novas condições e compreende grande parte dos valores locais. Sua autoconfiança aumenta e o indivíduo torna-se socialmente integrado em seu novo ambiente.

Estágio 4: é a fase de estabilidade. Neste estágio existem três possibilidades. A primeira é quando o visitante continua a se sentir estrangeiro e discriminado. A segunda ocorre quando o indivíduo consegue voltar à estabilidade, neste caso este indivíduo poderá ser considerado biculturalmente ajustado. E a terceira possibilidade ocorre quando o indivíduo volta ao estágio de “lua-de-mel” com a nova cultura, sentindo-se um verdadeiro nativo.

O período de tempo inserido no processo representado por esse processo de ajustamento é arbitrário. Suen (1997) traz em sua tese alguns dados que parecem levar a crer que o período de tempo está relacionado ao tempo de expatriação. Por exemplo, nesta tese são reportados alguns casos em que pessoas que passam curtos períodos de trabalho no exterior (três meses) manifestam estados de euforia, choque cultural e ajustamento, todos neste curto período de tempo. Também foram reportados casos de pessoas em jornadas de vários anos, que manifestaram períodos de choque cultural que duraram anos antes da fase de ajustamento ocorrer.

Shaffer e Harrison (1998) ressaltam que os expatriados que não se ajustam adequadamente em suas designações internacionais geralmente não têm um bom desempenho e, na maioria das vezes, retornam antes do término da designação.

Ao analisar os trabalhos sobre ajustamento internacional ou intercultural observa-se que a maioria dos autores se preocupou em identificar os fatores que impactam no ajustamento do executivo expatriado (Black, 1987; Black, 1990; Black *et al.*, 1991; Aycan, 1997; Shaffer e Harrison, 1998; Shaffer *et al.*, 1999; Caligiuri, 2000; Kraimer *et al.*, 2001; Hechanova *et al.*, 2003).

Black *et al.*, (1991) dividiram os fatores que impactam no ajustamento do executivo expatriado em três categorias: fatores relacionados ao indivíduo; fatores relacionados à organização e fatores relacionados ao contexto fora do trabalho.

Para este trabalho será focado somente os fatores relacionados à organização que impactam no ajustamento do expatriado.

O Papel da Organização no Ajustamento do Executivo Expatriado

A organização deve assegurar que o empregado expatriado e sua família tenham uma assistência adequada quanto à moradia, plano de saúde, escola para filhos e serviços burocráticos. Muitas empresas internacionais possuem escritórios de serviços ao expatriado e sua família que cuidam de assuntos tais como bancos, investimentos, aluguel de casa e repatriação (Luz, 1999).

Além desses aspectos, é importante para o ajustamento do executivo expatriado que a organização proporcione suporte e assistência, antes e durante o período em que o funcionário trabalha em outro país, propiciando o tempo adequado para a adaptação, acompanhando os resultados ao longo do tempo, provendo um contato pessoal com o país de origem e assegurando uma ocupação futura para o executivo após seu retorno (Ayacan, 1997).

Aycan (1997) enfatiza a importância do planejamento estratégico da designação internacional no ajustamento do executivo expatriado. O autor argumenta que os critérios de seleção, treinamento, avaliação de desempenho e compensação devem ser congruentes com os objetivos estratégicos da designação internacional.

Por exemplo, se o objetivo é facilitar o fluxo e a troca de informações entre a matriz e a unidade local, habilidades de comunicação são mais críticas para seleção e avaliação de desempenho do expatriado. Para esse tipo de designação, é preciso um treinamento envolvendo simulações e práticas para desenvolver as habilidades interpessoais e de comunicação.

Child e Faulkner (1998) têm notado uma certa negligência das empresas norte-americanas nos critérios de seleção e treinamento para designações internacionais, e isto tem sido associado às altas taxas de fracasso entre seus expatriados.

Dessler (1999) ressalta que os critérios de seleção devem ser cuidadosamente estabelecidos e não devem incluir somente as competências técnicas

requeridas, mas também as atitudes e os traços de personalidade que um executivo expatriado deve ter para cumprir sua missão no país estrangeiro.

Este autor ressalta também que a avaliação de desempenho deve considerar as diferenças entre a cultura do executivo expatriado e a cultura do país para onde foi designado. O que é considerado eficaz para o executivo expatriado pode não ser para seus superiores no país estrangeiro devido às divergências culturais. Por exemplo, um expatriado norte-americano na Índia pode ser considerado incompetente ao utilizar um processo de tomada de decisão participativo, que é considerado inadequado na cultura indiana.

O autor ressalta ainda que o expatriado não deve ter seu desempenho mensurado apenas mediante a utilização de critérios quantitativos tais como lucratividade e participação de mercado. Em alguns países, o desempenho do expatriado pode ser prejudicado por fatores que estão fora de sua gestão ou controle, tais como a instabilidade econômica e política. Nestes casos, é importante a consideração da influência desses fatores ao analisar o desempenho dos expatriados designados para trabalhar em países como estes.

Luz (1999) aponta que o sistema de compensação deve considerar o custo de vida e as leis de taxação dos diferentes países. Segundo Dessler (1999), pode ser muito mais alto o custo de vida em alguns países (como o Japão) do que em outros (como a Grécia) e se estas diferenças não foram consideradas é praticamente impossível que um executivo aceite participar de uma designação internacional de “alto custo”.

Black e Mendenhall (1990) propõem que o treinamento intercultural facilita as interações entre pessoas de culturas distintas. No entanto, muitas empresas não utilizam o treinamento intercultural nas designações internacionais e isto contribui para o fracasso do expatriado no país estrangeiro.

O objetivo fundamental de um treinamento intercultural é promover uma conscientização dos comportamentos culturalmente importantes no país estrangeiro, tão bem quanto auxiliar o indivíduo a construir um novo “mapa cognitivo” que capacita o expatriado a lidar com a nova cultura.

Existem vários métodos de treinamento intercultural que já foram estudados por diversos autores. Vários deles (Brislin, 1981; Tung, 1982;

Forter, 2001) classificaram os tipos de treinamento em diferentes abordagens:

- a) treinamento informacional: envolve palestras informativas sobre os valores e normas da nação estrangeira, de curta duração que, em geral, possuem um baixo custo para as empresas, mas, isoladamente, sua eficácia é questionável;
- b) treinamento de conscientização cultural: consiste em uma tentativa de conscientizar o futuro expatriado acerca dos valores e atitudes inerentes à sua própria cultura, ressaltando as diferenças entre sua cultura e a do país para onde será designado;
- c) treinamento de modificação cognitivo-comportamental: busca explicar o que é punido e recompensado na cultura do país de origem do futuro expatriado, desenvolvendo, no entanto, a habilidade de comparar tais comportamentos com aqueles que são punidos e recompensados na cultura do país estrangeiro;
- d) treinamento experimental: envolve a utilização de excursões ao país para onde o futuro expatriado será designado e o treinamento de habilidades interculturais. Esse método permite ao executivo treinar novos comportamentos no país estrangeiro e oferece maior oportunidade de a empresa avaliar sua competência e eficácia no cenário internacional.

Segundo Hofstede (1991), após determinar o tipo e o grau de treinamento intercultural necessário é importante avaliar a distância cultural definida como o grau de similaridades e diferenças entre duas culturas, e a dificuldade em trabalhar como expatriado no país estrangeiro.

Vários pesquisadores (Brislin, 1981; Tung, 1981 e 1982; Black *et al.*, 1991; Aycan, 1997; Shaffer *et al.*, 1999; Foster, 2001) desenvolveram modelos para avaliar o grau de rigor necessário para o treinamento intercultural. No entanto, há três fatores relacionados à designação que podem ser utilizadas como indicadores do rigor requerido no treinamento intercultural: novidade do trabalho, grau de interação requerida com os membros da cultura estrangeira e novidade cultural. Quanto maior for a intensidade desses fatores, maior será o rigor requerido no treinamento intercultural (Tung, 1981).

Em suma, os principais fatores relacionados à organização que influenciam o processo de ajustamento do expatriado são: critérios e mecanismos de seleção (Black *et al.*, 1991; Aycan, 1997; Shaffer *et al.*, 1999), socialização no ambiente de trabalho da unidade estrangeira (Black *et al.*, 1991; Aycan, 1997; Shaffer *et al.*, 1999), suporte logístico ou organizacional (Black *et al.*, 1991; Aycan, 1997; Shaffer *et al.*, 1999), treinamento intercultural proporcionado pela organização antes e durante a designação internacional (Black *et al.*, 1991; Aycan, 1997; Shaffer *et al.*, 1999), planejamento estratégico da expatriação, importância percebida pela empresa da expatriação na carreira do executivo, relação de contingência entre desempenho e recompensa, comunicação com a empresa-mãe durante a designação internacional e planejamento da repatriação (Aycan, 1997).

Destaca-se, portanto, a importância desses fatores para ao ajustamento do expatriado cuja responsabilidade é inerente à Gestão Internacional de Recursos Humanos da empresa internacional.

Procedimentos Metodológicos

Este trabalho possui caráter exploratório e, segundo Selltiz (1967), almeja familiarizar-se com o fenômeno estudado. O fenômeno aqui estudado, portanto, é o ajustamento do executivo expatriado.

Para tal, os dados foram obtidos mediante levantamento de experiências de executivos estrangeiros designados para trabalhar no Brasil em subsidiárias de empresas multinacionais instaladas na cidade de Macaé.

O método de coleta de dados utilizado para a realização do levantamento de experiências foi a entrevista individual semiestruturada. A utilização da entrevista grupal foi descartada para os executivos expatriados devido à dificuldade de recrutar e reuni-los em um mesmo local e horário. Além disso, a entrevista individual em profundidade permitiu que o pesquisador explorasse em detalhes a visão de mundo do expatriado. Isto é importante, pois, segundo Hebel (1999), a visão de mundo de um indivíduo é construída sobre seus valores e experiências e afeta significativamente a interpretação e o julgamento que este indivíduo faz do que está a seu redor.

Nesta pesquisa de campo foi utilizada uma amostra não probabilística por conveniência de expatriados da cidade de Macaé (RJ) que trabalham em empresas multinacionais ligadas às atividades da exploração petrolífera. Além disso, foi entrevistado um gerente de recursos humanos e uma secretária da subsidiária de uma empresa multinacional do setor petrolífero localizada na cidade de Macaé com o intuito de obter informações sobre a cidade e a mão de obra estrangeira. As informações sobre a cidade de Macaé e os dados demográficos da amostra serão descritas a seguir.

A Cidade de Macaé

A cidade de Macaé situa-se na Bacia de Campos, no estado do Rio de Janeiro, e, desde 1978, com a chegada da Petrobras, destaca-se pela exploração de petróleo e de gás. A partir de 1999, empresas privadas da indústria de apoio às atividades da exploração petrolífera foram autorizadas a operar neste setor e, com isso, Macaé começou a atrair trabalhadores do mundo todo.

Segundo dados do IBGE, a cidade possui 132 461 habitantes, sendo que aproximadamente treze mil são estrangeiros. De acordo com o Ministério do Trabalho, Macaé apresenta a maior concentração de estrangeiros residentes no país. Os salários dos estrangeiros, de acordo com os dados do IBGE, variam entre cinco a quinze mil dólares por mês.

Além disso, Macaé é responsável por 80% do petróleo e 45% do gás natural produzidos no Brasil e recebe *royalties* pela produção que representam mais da metade do orçamento da prefeitura, tornando a cidade uma das mais ricas do Estado.

Dentre os municípios arrecadadores de *royalties* destacam-se nove cidades do norte fluminense ligadas à Bacia de Campos. Segundo Rodrigues (2001), estas cidades e os *royalties* arrecadados com a exploração do petróleo e gás em 2000 foram: Campos (148 milhões de reais), Macaé (85 milhões de reais), Rio das Ostras (62 milhões de reais), Quissamã (31 milhões de reais), Cabo Frio (23 milhões), Casimiro de Abreu (onze milhões de reais), Carapebus (onze milhões de reais), Búzios (doze milhões de reais) e São João da Barra (doze milhões).

O gerente de recursos humanos entrevistado em Macaé descreve que as empresas privadas ligadas às atividades da exploração petrolífera são classificadas em três setores distintos: empresas de perfuração em alto mar (*drilling*); empresas de navegação, e as empresas prestadoras de serviços.

Segundo o entrevistado, os estrangeiros que vêm trabalhar nestas empresas em Macaé ocupam os seguintes níveis profissionais:

- a) cargos de confiança: superintendente de perfuração, superintendente naval, gerentes e diretores;
- b) cargos de nível médio: supervisores, engenheiros, e capitães;
- c) cargos de chão de fábrica: técnicos, pessoal de maquinário, guindasteiros etc.

O gerente entrevistado afirmou também que, em geral, o pessoal do chão de fábrica trabalha embarcado (*off shore*), ou seja, ficam 28 dias embarcados trabalhando em um navio ou plataforma e depois deste período voltam para seu país para descansar durante 28 dias. Desta forma, estes estrangeiros não possuem residência no Brasil, pois, assim que termina o período de trabalho nas embarcações, eles voltam para seu país.

Rodrigues (2001) ressalta que a força de trabalho multinacional apresenta uma boa composição para o empregador em termos de qualidade de mão de obra e flexibilidade contratual. Entretanto, o autor ressalta algumas desvantagens, tais como conflitos de interesses entre os expatriados e os nacionais e dificuldades de convívio decorrentes das diferenças culturais.

Para este trabalho foram selecionados expatriados que trabalham *onshore*, ou seja, que trabalham nos escritórios das empresas localizados na cidade e exercem função de confiança, como descrito nos dados demográficos a seguir.

Dados Demográficos

Nas conversas preliminares com o gerente de recursos humanos internacional e a secretária, que trabalham diretamente com executivos expatriados em uma empresa multinacional na cidade de Macaé, foram selecionadas vinte empresas, que, segundo estes, possuem um quadro

significativo de funcionários expatriados trabalhando *onshore*, ou seja, no escritório da empresa.

Para estas vinte empresas foram enviadas uma carta de apresentação da universidade em nome do gerente de recursos humanos. No entanto, apenas cinco gerentes concordaram em receber a pesquisadora para compreender os objetivos da pesquisa e agendar as entrevistas com os funcionários expatriados. Foram entrevistados individualmente cinco expatriados de cinco empresas distintas. Os dados sobre nacionalidade, cargo, tempo de expatriação e objetivos da designação para Macaé estão descritos no Quadro 1, a seguir:

Quadro 1 – Dados sobre a expatriação

| EXPATRIADO PAÍS DE ORIGEM | CARGO NA EMPRESA | OBJETIVO DA DESIGNAÇÃO PARA MACAÉ | TEMPO DE EXPATRIAÇÃO |
|------------------------------|--|--|---|
| John-Escócia | Diretor da Empresa no Brasil | Fazer apresentações e reuniões para expandir o negócio no Brasil. | Está em Macaé há três meses, talvez fique de seis meses a um ano. |
| Patrick-Canadá | Representante Regional de Qualidade e Gerente de Operação. | Estabelecer um sistema de qualidade para aumentar a atividade e produtividade da empresa, e introduzir um novo produto no mercado. | Está em Macaé há um mês e meio e não sabe exatamente quanto tempo ficará. |
| Alex-Holanda | Engenheiro de Operações | Trazer conhecimento técnico. | Está em Macaé há sete anos, seu contrato tem ainda cinco anos, mas não sabe se ficará todo este tempo em Macaé. |
| Joseph-Noruega | Engenheiro Sênior de Serviços | Treinar mão-de-obra brasileira. | Está em Macaé há dois anos e acredita que vá ficar mais uns três anos, a empresa ainda não definiu. |
| Ronald-Estados Unidos | Superintendente de Plataforma | Administrar uma Plataforma de Exploração de Petróleo | Está em Macaé há oito meses e vai ficar mais ou menos três anos. |

Fonte: Elaborado pelas autoras.

Análise e Discussão

Ao analisar as entrevistas, observa-se que todos os expatriados entrevistados são empregados da matriz de uma empresa estrangeira que foram designados para trabalhar na subsidiária brasileira localizada em Macaé com o intuito de realizar um projeto específico com data prevista para término. Apenas dois destes expatriados entrevistados afirmaram ter trazido a família para viver em Macaé durante o período de sua expatriação.

O conteúdo das entrevistas foi analisado mediante a utilização do *software* Atlas, que auxilia o pesquisador a organizar o conteúdo das entrevistas, facilitando sua análise.

Análise de Conteúdo das Entrevistas

A análise de conteúdo das entrevistas está dividida em: análise da adaptação do expatriado ao novo ambiente estrangeiro e no trabalho; e o papel da organização no ajustamento do expatriado.

Adaptação do Expatriado ao Novo Ambiente Estrangeiro e no Trabalho

Até o momento em que foram realizadas as entrevistas, observou-se que a maioria dos expatriados já estava adaptada ao novo ambiente estrangeiro e desempenhando plenamente suas funções no trabalho em Macaé. Os trechos das entrevistas a seguir ilustram essa observação:

Em relação ao meu desempenho aqui! Estou feliz com meu chefe e meu chefe está feliz comigo, então tá tudo bem (Alex).

Minha performance? É boa minha performance (Joseph).

Baseada no interesse que temos recebido com a apresentação que fizemos para as companhias daqui. Tem muito interesse. Então é um bom desempenho! (John)

Apenas Patrick afirmou ainda não ter avaliado seu desempenho devido ao pouco tempo que está em Macaé:

Em relação ao meu desempenho no Brasil, até agora eu sou novo aqui. Só estou aqui faz um mês e meio. É muito recente para julgar. Muito cedo (Patrick).

Observou-se também que o período de ajustamento varia de acordo com o tempo em que o expatriado espera ficar em Macaé (Suen, 1997). Por exemplo, Joseph, que está em Macaé há dois anos e está previsto que fique ainda mais três anos, afirmou ter demorado seis meses para se sentir ajustado ao novo ambiente em Macaé.

“Adaptação? O mais difícil foram os primeiros cinco, seis meses (Joseph)”.

O tempo de expatriação de Ronald é de três anos e já cumpriu oito meses e afirma também que já se sente ajustado ao novo ambiente estrangeiro:

“A minha adaptação e da minha família foi boa (Ronald)”.

Patrick ficará em Macaé até o término da implantação de um sistema de qualidade que demorará cerca de seis meses e já se sente ajustado com apenas um mês e meio no Brasil: “Muito boa minha adaptação e a da minha família. A esposa, os filhos, muito boa (Patrick)”.

Os expatriados entrevistados afirmaram que as principais dificuldades são enfrentadas no início da expatriação. As principais delas foram: falta de domínio do idioma e falta de compreensão das diferenças culturais entre seu país e o Brasil. Alguns trechos das entrevistas ilustram esta afirmação:

Minha maior dificuldade no início foi entender como eu ia fazer as coisas aqui, porque apesar de eu já ter desempenhado o mesmo trabalho em outros lugares do mundo, é muito diferente desempenhar meu trabalho aqui em Macaé. Por exemplo, quando eu cheguei há sete anos, quase ninguém falava inglês. Então era muito complicado entender e se fazer entendido no ambiente de trabalho. Isto limitava meu trabalho aqui, porque eu quase não conseguia passar as instruções de trabalho, as pessoas não entendiam o que eu estava querendo e muitas vezes eu não conseguia entender porque determinada instrução de trabalho não era possível. Então eu passava as instruções e quando eu ia checar o andamento do trabalho, este não estava saindo exatamente como foi exposto. Portanto, eu só fui conseguir desempenhar plenamente meu trabalho quando eu aprendi a falar e entender português, porque aí eu conseguia explicar exatamente o que eu estava querendo e também entender porque determinadas coisas, que eu gostaria de fazer, não era possível aqui e assim eu e a equipe ia ajustando os processos de trabalho de uma forma normal (Alex).

No começo as diferenças culturais incomodam bastante. Depois acostumamos (Joseph).

Observa-se, portanto, que o período necessário para o ajustamento do expatriado varia de acordo com a expectativa de tempo de sua designação internacional e que as principais dificuldades enfrentadas pelos expatriados ocorrem no início da expatriação, ou seja, na fase do choque cultural.

Desta forma, destaca-se a importância do planejamento e da elaboração das ações e políticas específicas à expatriação, considerando as diferenças na curva do ajustamento do expatriado (Black e Mendenhall, 1990), de acordo com o período de expatriação, e a necessidade de maior atenção na fase da designação internacional, em que os valores culturais do expatriado chocam-se com os valores culturais do país estrangeiro.

O Papel da Organização no Ajustamento do Expatriado

Apesar de se ter observado a dificuldade de lidar com as diferenças culturais e com o idioma, constatou-se que nenhum expatriado recebeu qualquer tipo de treinamento intercultural, como afirma Alex: “Não recebi nenhum tipo de treinamento para vir para o Brasil, eu nunca tinha ouvido falar português quando eu cheguei aqui. Aprendi a falar português aqui”.

No entanto, os expatriados entrevistados argumentaram que a falta de preparação para lidar com as diferenças culturais e o desconhecimento do idioma foram os fatores que mais dificultaram o ajustamento do expatriado.

O idioma é o que mais dificultou meu relacionamento no início com os brasileiros, mas depois que você aprende o idioma tudo fica mais fácil (Alex).

Uma coisa é a língua, aí você tem as regras de trabalhar no Brasil. Se você marca um horário, o que eu estou acostumado é que você esteja lá as 3:00 não as 3:30. Você se acostuma. Aí, se você confronta as pessoas que elas tem que estar lá as 3:00, eles vão estar lá as 3:00 (Joseph).

A cultura brasileira, o Brasil é um país católico então é uma cultura muito diferente da holandesa (protestante). Por exemplo, aqui é muito comum as pessoas tocarem entre si, na Holanda se isto acontece leva porrada. No início eu não en-

tendia, quando isto me acontecia dava um passo para trás, mas depois eu entendi que isto era algo normal entre os brasileiros. Então se o cara fazia questão de me tocar, fazer o quê (Alex).

Segundo os expatriados entrevistados, os critérios de seleção utilizados pelas empresas foram somente a habilidade técnica e a experiência no cargo:

Eu fui escolhido para vir para o Brasil por causa de minha experiência. Eu tô com a companhia há 25 anos pelo mundo (Patrick).

Fui escolhido por causa das minhas habilidades técnicas (John).

Apesar disso, destacaram a importância da ampliação dos critérios de seleção para incluir fatores como as atitudes e os traços de personalidade que um executivo expatriado deve ter para cumprir sua missão no país estrangeiro.

Alguns quesitos que, segundo os expatriados, são imprescindíveis para se ter um bom desempenho profissional em um país estrangeiro são: flexibilidade, habilidades relacionais, autoconfiança, habilidades perceptuais e habilidades de comunicação e liderança.

Eu diria que minha habilidade para me relacionar com colegas de trabalho é uma das minhas qualidades que ajudou meu ajustamento aqui (Patrick).

Quando você está em um país estrangeiro, tem que saber como agir e aceitar algumas diferenças (Ronald).

Não é uma coisa só, mas eu acho que é a combinação de vários elementos e saber aplicar a habilidade certa, na hora certa, com a pessoa certa, da forma certa. [...] É preciso se dar bem com a equipe com quem você vai trabalhar, é necessário ser comunicativo, ser e querer ser o líder do grupo e dar o exemplo sendo pontual se você quer que sua equipe chegue no horário na empresa. E quando você mostra ser uma pessoa aberta e comunicativa a integração se torna muito mais fácil porque as pessoas te procuram para esclarecer dúvidas, dar sugestões, resolver problemas e assim se constrói uma relação de confiança (Alex).

Analisando as entrevistas dos expatriados, verificou-se que não houve planejamento e suporte antecipado das empresas em relação à mudança dos expatriados para Macaé:

Minha mudança para cá não foi planejada, a empresa simplesmente me deu o bilhete aéreo e disse que o gerente estava me esperando em Macaé. Foi assim mesmo, foi muito rápido mesmo (Alex).

O problema para vir para o Brasil é que foi tão rápido, que eu só tive um mês para me livrar das minhas coisas na Noruega, e para me preparar para vir para o Brasil. Podia ser mais longo o tempo, talvez alguns meses, tipo quatro meses nesse processo (Joseph).

O que se observa nas entrevistas, no entanto, é que as empresas multinacionais são responsáveis por todas as despesas e exigências legais referentes à transferência do expatriado para o Brasil:

Quanto aos aspectos legais e burocráticos para vir para cá a empresa faz tudo (Patrick).

A única coisa que eu tive que ir atrás foi o passaporte. O resto a empresa toma conta, mesmo porque, legalmente, nós individualmente não podemos tirar um visto e permissão para trabalho. Então a empresa faz tudo isso (Alex).

Sim eu tenho plano de saúde e a empresa paga por ele (Joseph).

Sim, a empresa paga o aluguel da minha casa (Ronald).

A maioria dos expatriados entrevistados concordou com o processo de avaliação de desempenho realizado pela empresa durante sua designação para o Brasil. Eles ressaltaram que as empresas explicaram claramente como seriam avaliados em Macaé e consideraram justo o processo de avaliação de desempenho:

Sim, minha avaliação de desempenho foi explicada claramente. Eu acho que é uma avaliação justa (John).

Quanto à minha opinião sobre o processo de avaliação de desempenho? Eu não sei. O processo de avaliação não é muito formal, com perguntas amigáveis, não é necessário fazer nenhum teste, é somente sobre sua experiência. É OK (Joseph).

Eu não sei o que você significa com avaliação de performance. Sim, você quer dizer se foi explicado o que esperar quando chegar no Brasil? Então, sim (Ronald).

Após analisar os trechos das entrevistas observou-se que, para a maioria dos expatriados, houve vantagens financeiras para se trabalhar em Macaé. Além do aumento salarial, isto ocorre porque, para alguns

expatriados, a carga tributária aqui no Brasil é menor do que a de seus países:

Se comparar trabalhar no próprio país e trabalhar como expatriado no Brasil, sim é mais vantajoso trabalhar aqui. Porque o salário do expatriado comparado com salário no próprio país é maior. O custo de vida aqui é menor e também o trabalho aqui é mais intensivo então você ganha mais dinheiro e tem menos tempo para gastar o dinheiro que ganha. Então no final a gente acaba economizando mais (Alex).

Sim, você recebe um pouco a mais (aumento salarial) porque está deixando família e amigos, e tudo com que está acostumado em seu país, e tem que vir para o Brasil. Às vezes pode ser difícil e frustrante. Sim, eu recebi alguns benefícios para vir para o Brasil. Sim, é vantajoso financeiramente. Em vez de pagar imposto para a Noruega, eu pago para o Brasil, que somente é a metade do valor (Joseph).

Mas, para John, que continuou pagando impostos pela Escócia, não houve nenhuma vantagem financeira:

Não tenho vantagens financeiras para trabalhar aqui. Não, particularmente porque ainda estou pagando imposto na Escócia (John).

Analisando as entrevistas dos expatriados, verificou-se que mantinham contato frequente com a matriz ou com a unidade da empresa que o enviou para Macaé:

Sim, mantenho contato com a empresa na Escócia por *e-mail*, telefone (John).

Eu tenho contato sempre com a matriz por Internet, telefone e visitas (Patrick).

Nós temos nossa matriz no sul da França, eles acompanham nossa evolução técnica, o que nós estamos fazendo aqui, mas nós temos uma certa autonomia aqui. Mas nós nos comunicamos pelo menos uma vez por dia geralmente por *e-mail* (Alex).

Sim, eu me comunico com eles (matriz) todos os dias. Diariamente (Joseph).

Os expatriados entrevistados afirmaram também que ocuparão o mesmo cargo e posição quando retornarem para seu país de origem:

Sim, quando eu voltar para a Escócia eu ocuparei a mesma posição que antes (John).

Sim. Provavelmente quando eu voltar para o Canadá eu ocuparei a mesma posição (Patrick).

Além disso, observou-se que as empresas não planejam a carreira dos expatriados e que não deixam clara a importância de uma carreira internacional para sua vida funcional dentro da empresa. Os trechos das entrevistas a seguir ilustram essas observações:

Não tem regra e nem procedimento que defina que se você for trabalhar em tal país você ganha tantos pontos na carreira (Alex).

Nossa companhia é internacional pelo mundo todo. Então é importante eu ter uma carreira internacional para expandir o negócio, manter a reputação e os clientes. Quanto às consequências, eu nunca pensei nisso (Patrick).

Após analisar os trechos das entrevistas referentes à repatriação, ao planejamento da carreira e à importância da experiência internacional do expatriado para a empresa, observou-se que, em geral, as empresas não promovem o expatriado, mas lhes garantem uma posição na empresa-mãe após a designação internacional. Entretanto, as empresas não deixam claro qual é a importância da experiência internacional para a carreira do expatriado. Os trechos das entrevistas a seguir ilustram essa observação:

Uma consequência negativa do meu retorno à Noruega é que eu vou voltar para a mesma posição que eu tinha antes na companhia, porque eu recebo mais estando aqui no Brasil e tenho outra posição aqui, mais responsabilidades, só que quando voltar para Noruega ganharei menos e terei o mesmo cargo que antes (Joseph).

Em suma, após analisar o conteúdo de todas as entrevistas, verificou-se que, para contribuir com o ajustamento do expatriado na cidade de Macaé, a empresa multinacional deve ampliar os critérios de seleção do expatriado incluindo outros quesitos além da competência técnica e a experiência; planejar e dar suporte à mudança do expatriado para o país estrangeiro; oferecer treinamento intercultural antes da designação internacional; descrever previamente como o expatriado será avaliado durante a designação internacional; verificar se o expatriado sofrerá alguma desvantagem financeira relacionada ao custo de vida ou tributação

mais elevada do país para onde ele será designado; planejar a repatriação do expatriado; e deixar claro a importância da experiência internacional para a carreira do expatriado.

Conclusão

Segundo a literatura, os principais fatores relacionados à organização que impactam no ajustamento do executivo são consequência da Gestão Internacional de Recursos Humanos da organização. Alguns exemplos dos fatores que podem prejudicar o ajustamento do expatriado são: seleção inadequada, com ênfase apenas em aspectos técnicos; treinamento e preparação inadequada; pacote de salários e benefícios inadequados, falta de planejamento para o retorno ao país de origem e a ausência de planos de carreira que contemplem a experiência adquirida no exterior (Aycan, 1997; Luz, 1999).

A falta de preparação do expatriado para uma designação internacional pode prejudicar ou impossibilitar seu ajustamento no país estrangeiro. Aycan (1997) afirma que as práticas de recursos humanos devem ser estrategicamente elaboradas e que o expatriado deve receber um suporte organizacional adequado antes e durante sua designação internacional.

As políticas de recursos humanos, específicas à expatriação, devem ser planejadas e elaboradas considerando o objetivo (Aycan, 1997) e a expectativa de duração da designação internacional do expatriado (Suen, 1997). Ao analisar as entrevistas, observou-se que as empresas não realizaram um planejamento estratégico das políticas de recursos humanos específicas à designação internacional do expatriado.

Além disso, o suporte organizacional deve prever e ajudar o expatriado a solucionar possíveis problemas que possam prejudicar sua adaptação e a de sua família no país estrangeiro. Aycan (1997) ressalta que este suporte deve ser proporcionado ao expatriado desde o pré-embarque ao país estrangeiro, em sua seleção e preparação à designação internacional, até a repatriação a seu país de origem.

O autor ressalta também que o suporte organizacional antes da designação internacional facilita o ajustamento do expatriado. Isto ocorre, pois a designação internacional é um evento estressante, envolvendo

mudanças significativas na vida pessoal e profissional do indivíduo. O planejamento e o apoio da empresa em relação à moradia, escola para filhos e questões burocráticas e legais relacionadas à expatriação, antes da chegada do expatriado no país estrangeiro, reduz o tempo que este tem de gastar com essas questões, facilitando seu ajustamento ao país estrangeiro.

Os expatriados entrevistados argumentaram que, apesar de a empresa ser responsável por todos os gastos referentes à transferência, não há um planejamento no que se refere à sua mudança para o país estrangeiro. Segundo os expatriados, a empresa deveria ter lhes dado um tempo maior para organizar sua mudança para Macaé.

Os entrevistados, corroborando com Dessler (1999) e Aycan (1997), afirmaram que os critérios de seleção não devem incluir somente as competências técnicas requeridas, mas também as atitudes e os traços de personalidade que um executivo expatriado deve ter para cumprir sua missão no país estrangeiro.

Alguns quesitos que, segundo os expatriados, são imprescindíveis para se ter um bom desempenho profissional em um país estrangeiro são: flexibilidade, habilidades relacionais, autoconfiança, habilidades perceptuais e de comunicação e liderança.

Black e Mendenhall (1990) ressaltam que o treinamento intercultural não é um “luxo”, e sim uma necessidade para as pessoas que são designadas para trabalhar no exterior, pois permite a conscientização dos comportamentos culturalmente aceitos e adequados no país estrangeiro. Esses autores afirmam também que, a partir do momento que o expatriado começa a entender quais são os comportamentos adequados, este passa do estágio de choque cultural para o de ajustamento. A partir desse estágio o expatriado começa a lidar eficazmente com as diferenças culturais, contribuindo, portanto, com seu desempenho profissional.

Desta forma, cabe ressaltar a hipótese de que o treinamento intercultural provavelmente minimizaria as dificuldades dos expatriados entrevistados no início da expatriação em relação ao idioma e os preparariam para lidar com as diferenças culturais.

Segundo Aycan (1997), as tarefas e responsabilidades do expatriado e como será sua avaliação de desempenho na unidade estrangeira devem

ser explicados pela empresa antes da expatriação. Este autor ressalta também que a motivação do expatriado depende de ele concordar e acreditar que seu desempenho está sendo avaliado de forma justa.

Segundo os entrevistados, a descrição prévia de como o expatriado seria avaliado durante a designação internacional impactou positivamente em seu ajustamento no trabalho.

Aycan (1997) ressalta que a motivação do expatriado depende também de ele valorizar as recompensas que a empresa oferece como resultado de um bom desempenho. No entanto, para que o salário do expatriado seja considerado justo, a empresa deve considerar o custo de vida e as leis de taxaço dos diferentes países.

Os entrevistados destacaram a importância de a empresa verificar se o expatriado sofrerá alguma desvantagem financeira relacionada ao custo de vida ou tributação mais elevada do país para onde ele será designado.

Aycan (1997) ressalta a importância da comunicação contínua com a empresa-mãe durante o período da expatriação e do acordo de repatriação para o ajustamento do expatriado. Segundo este autor, o contato frequente com o expatriado e a garantia de uma ocupação futura após seu retorno reduz sua ansiedade com a repatriação e com a reintegração à força de trabalho na empresa-mãe.

Analisando as entrevistas dos expatriados, verificou-se que consideraram importante para seu ajustamento o contato frequente com a matriz ou com a unidade da empresa que o enviou para Macaé.

Após analisar os trechos das entrevistas referentes à repatriação, ao planejamento da carreira e à importância da experiência internacional do expatriado para a empresa, observou-se que, em geral, as empresas não promovem o expatriado, mas lhes garantem uma posição na empresa-mãe após a designação internacional. Entretanto, as empresas não deixam claro qual é a importância da experiência internacional para a carreira do expatriado. Aycan (1997) ressalta que essa falta de clareza faz com que este se sinta inseguro quanto a seu futuro dentro da empresa.

Em resumo, para contribuir com o ajustamento do expatriado na cidade Macaé, a empresa multinacional deve ampliar os critérios de seleção do expatriado incluindo outros quesitos além da competência técnica e a experiência; planejar e dar suporte à mudança do expatriado

para o país estrangeiro; oferecer treinamento intercultural antes da designação internacional; descrever previamente como o expatriado será avaliado durante a designação internacional; verificar se o expatriado sofrerá alguma desvantagem financeira relacionada ao custo de vida ou tributação mais elevada do país para onde ele será designado; planejar a repatriação do expatriado; e deixar claro a importância da experiência internacional para sua carreira.

Desta forma, a contribuição prática deste estudo foi identificar e analisar como algumas ações e práticas de recursos humanos da empresa poderiam contribuir com o ajustamento do expatriado.

Este estudo de caráter exploratório não teve a intenção de testar quaisquer relacionamentos causais entre variáveis, mas descrever e analisar os fatores que impactaram no ajustamento do expatriado.

É importante ressaltar a limitação deste estudo no que se refere à impossibilidade de se realizar inferências a partir dos resultados da pesquisa de campo devido à falta de tratamento estatístico dos mesmos. No entanto, este estudo exploratório pode ser utilizado para fundamentar futuras pesquisas quantitativas com o intuito de testar se os fatores descritos neste trabalho realmente têm impacto no ajustamento do expatriado em Macaé.

Além disso, neste estudo, foram estudados apenas os expatriados que ocupavam cargos em níveis hierárquicos mais elevados (diretores, gerentes, superintendentes, supervisores e engenheiros) e que trabalhavam *on shore* (na unidade da empresa em “terra firme”). Entretanto, como já discutido anteriormente, há muitos estrangeiros que vêm para Macaé trabalhar *off shore*, ou seja, em navios e plataformas de exploração petrolífera em alto mar. A maioria ocupa cargos em níveis hierárquicos mais baixos (guindasteiros, mecânicos, auxiliar de manutenção etc.). Desta forma, recomenda-se pesquisa mais específica sobre o ajustamento de expatriados que trabalham *off shore* e que ocupam cargos operacionais, pois acredita-se que o processo de ajustamento destes expatriados difere dos expatriados que trabalham na base, devido às condições de trabalho serem significativamente distintas.

Recomendam-se também pesquisas comparativas sobre o *papel da organização* no ajustamento de expatriados que trabalham em outras

regiões do Brasil como, por exemplo, na cidade de São Paulo. O intuito é verificar se os fatores relacionados à organização que impactam no ajustamento do expatriado que trabalha em Macaé são os mesmos para os expatriados que trabalham em outras regiões do Brasil.

Referências Bibliográficas

- ADLER, N. J. *International Dimensions of Organizational Behavior*. 3. ed. Cincinnati, Ohio, International Thomson Publishing, 1997.
- AYCAN, Z. "Expatriate Adjustment as a Multifaceted Phenomenon: Individual and Organizational Level Predictors". *The International Journal of Human Resource Management*, vol. 8, n. 4, pp. 435-456, ago. 1997.
- BIRDSEYE, M. G. e HILL, J. S. "Individual, Organizational Work and Environmental Influences on Expatriate Turnover Tendencies: An Empirical Study". *Journal of International Business Studies*, vol. 26, n. 4, pp. 787-814, Winter 1995.
- BLACK, J. S. "Work Role Transitions: A Study of American Expatriate Managers in Japan". *Journal of International Business Studies*, 19, 1987, pp. 277-294.
- _____. "The Relationship of Personal Characteristics with the Adjustment of Japanese Expatriate Managers". *Management International Review*, vol. 30, n. 2, pp. 119-134, 1990.
- _____. e MENDENHALL, M. "Cross-cultural Training Effectiveness: A Review and Theoretical Framework for Future Research". *Academy of Management Review*, vol. 15, pp. 113-136, 1990.
- BLACK, J. S.; MENDENHALL, M. e ODDOU, G. "Toward a Comprehensive Model of International Adjustment: An Integration of Multiple Theoretical Perspectives". *Academy of Management Review*. vol. 16, n. 2, pp. 291-317, 1991.
- BRISLIN, R. W. *Cross-cultural Encounters*. New York, Pergamon Press, 1981.
- CALIGIURI, P. M. "Selecting Expatriates for Personality Characteristics: A Moderating Effect of Personality on the Relationship between Host National Contact and Cross-cultural Adjustment". *Management International Review*. vol. 40, n. 1, pp. 61-80, 2000.

- CHILD, J. e FAULKNER, D. *Strategies of Co-operation*. Oxford, Oxford University Press, 1998.
- DESSLER, G. *Human Resource Management*. 7. ed. New Jersey, Prentice Hall, 1999.
- FOSTER, N. "Expatriates and the Impact of Cross-cultural Training". *Human Resource Management Journal*, vol.10, n. 3, 2001, pp. 68-78.
- HEBEL, M. "World Views as the Emergent Property of Human Value Systems". *Systems Research and Behavioral Science*, vol. 16, n. 3, p. 253, 1999.
- HECHANOVA, R.; TERRY, B. A. e NEIL, C. D. "Antecedents and Consequences of Employee's Adjustment to Overseas Assignments: A Meta-analytic Review". *Applied Psychology: A International Review*, vol. 52, n. 2, pp. 213-236, 2003.
- HOFSTEDE, G. *Culture and Organization: Software of the Mind*. New York, McGraw-Hill, 1991.
- KRAIMER, M. L.; WAYNE, S. J. e JAWORSKI, R. A. "Sources of Support and Expatriate Performance: The Mediating Role of Expatriate Adjustment". *Personnel Psychology*, vol. 54, n. 1, 2001.
- LUZ, T. R. "Desafios da Gerência Internacional e Novas Competências". In: RODRIGUES, S. B. (org.). *Competitividade, Alianças Estratégicas e Gerência Internacional*. São Paulo, Atlas, 1999, pp. 233-252.
- MATTAR, F. *Pesquisa de Marketing*. 2. ed. São Paulo, Atlas, 2000.
- MUHR, T. *ATLAS/ti – Visual Qualitative Data Analysis – Management – Model Building – Release 4.1 – Short User's Manual*. Berlin, Scientific Development, 1997.
- REVISTA VEJA. São Paulo, Abril, ano 36, n. 42, 22/10/2003.
- RODRIGUES, V. F. *Relações de Trabalho em Unidades de Perfuração Marítima – Um Estudo de Caso com Ênfase em Trabalho em Turnos*. Dissertação de Mestrado. Alfenas, Universidade de Alfenas, Programa de Pós-graduação em Administração de Empresas, 2001.
- SELLTIZ, C.; JAHODA, M.; DEUTSCH, M.; COOK, S. *Métodos de Pesquisa nas Relações Sociais*. São Paulo, Herder, 1967.
- SHAFFER, M. e HARRISON, D. "Expatriates' Psychological Withdrawal from International Assignments: Work, Nonwork, and Family Influences". *Personnel Psychology*, vol. 51, pp. 87-118, 1998.

- SHAFFER, M. A.; HARRISON, D. A. e GILLEY, M. K. "Dimensions, Determinants, and Differences in the Expatriate Adjustment Process". *Journal of International Business Studies*, vol. 3, n. 30, pp. 557-581, 1999.
- SUEN, A. *Negociação Intercultural: Um estudo Exploratório*. Dissertação de Mestrado. São Paulo, FEA-USP, 1997.
- TUNG, R. "Selection and Training of Personnel for Overseas Assignments". *Columbia Journal of World Business*, vol. 16, n. 1, pp. 35-49, 1981.
- _____. "Selection and Training Procedures of US, European and Japanese Multinationals". *California Management Review*. vol. 25, n. 1, pp. 57-71, 1982.

Intervenção Psicossocial com Brasileiros em Trânsito entre Brasil e Japão¹

Laura Satoe Ueno

O fenômeno migratório conhecido como dekaasségui envolve os brasileiros descendentes de imigrantes japoneses que, em sua maioria, têm sido contratados como trabalhadores pouco qualificados no Japão. Tratado na mídia, no meio acadêmico e no cotidiano, esse movimento envolve amplas questões: econômicas, políticas, sociais, e também psicológicas, como veremos.

O objetivo do presente trabalho é relatar as principais questões surgidas ao longo dos processos de atendimento de nipodescendentes que emigraram para o Japão e retornaram ao Brasil, ocorridos no Serviço de Orientação Intercultural da USP entre 2005 e 2007. Parte expressiva destes se encontrava em trânsito entre os dois países.

Serão apresentadas algumas reflexões sobre a configuração desse atendimento, baseada nos conhecimentos teóricos e técnicos da psicologia intercultural articulados a contribuições da teoria psicodinâmica.

Na experiência de orientação intercultural com brasileiros que retornaram do Japão, o olhar se deteve não só à dinâmica intrapsíquica

1. Este trabalho é parte da Dissertação de Mestrado *Migrantes em Trânsito entre Brasil e Japão: Uma Intervenção Psicossocial no Retorno* defendida no Programa de Pós-graduação em Psicologia Social e do Trabalho do IPUSP em 2008.

de cada sujeito, que é singular, mas também às intersubjetividades em jogo e às dimensões socioculturais relacionadas.

A psicologia intercultural estuda variáveis psicológicas em culturas distintas de forma comparativa e sistemática. Visa, entre outras coisas, a ampliar os dados atuais da psicologia com as variáveis mais tipicamente humanas, que são as variáveis culturais (Paiva, 1978). Assim como a cultura, o conhecimento e a prática nessa área são campos dinâmicos e devem estar abertos a contribuições fornecidas pela configuração da própria realidade cultural e dos grupos com os quais se trabalha.

Desse modo, no caso dos nipo-brasileiros, consideramos a influência de valores e padrões de comportamento bem distintos, tanto da cultura brasileira, quanto da cultura japonesa. Esses valores, longe de serem definitivos, vão sendo constantemente reinventados pelos sujeitos ao longo das gerações, do tempo e dos lugares. Na interação entre a cultura e a pessoa em diversas situações, há razões contraditórias e multidimensionais.

Acreditamos que, no cenário atual de deslocamentos globais, é necessário e urgente considerar os percursos pessoais desses migrantes a partir dessa perspectiva. Não só com objetivo de investigação, mas disponibilizando espaços de intervenção através de escuta ativa, informação e interlocução.

A vivência pessoal da psicoterapeuta/pesquisadora, neta de imigrantes japoneses, em meio às suas experiências de migração entre Brasil e Japão, bem como a própria história familiar, marcada pela experiência de *dekasségui*, tem um papel fundamental na proposição deste trabalho. Ou seja, a reflexão se faz não só a partir de um conjunto teórico, mas também de aspectos biográficos, o que acrescenta ao estudo uma proximidade que permite compreensão mais profunda da experiência.

Na apresentação do texto, em primeiro lugar, procuramos situar esse movimento migratório num contexto mais amplo, discutindo suas características gerais e a questão do retorno. Em seguida, descrevemos os processos de atendimento individual e em grupo, desde a divulgação do serviço na comunidade, discutindo as dimensões relevantes que foram consideradas nesse estudo. Por fim, tecemos algumas conclusões.

Migração Internacional Brasil-Japão

Num cenário global, esse movimento migratório, como tantos outros, ocorre em meio às condições econômicas e políticas dos países envolvidos – Brasil e Japão – ao longo do tempo.

No Brasil, na década de 1980, a recessão econômica foi acompanhada pela alternância de esperanças e frustrações coletivas nos primeiros anos de redemocratização do país, constituindo fator político para o êxodo dos brasileiros.

No Japão, a reforma na Lei de Controle da Imigração promulgada em junho de 1990 dificultou a entrada de imigrantes clandestinos e ilegais asiáticos (provenientes da Coreia do Sul, China, Bangladesh, Filipinas, Paquistão, Tailândia, Irã e outros), que precedeu a presença de brasileiros naquele país e facilitou a entrada dos brasileiros descendentes de japoneses. A demanda aguda de mão de obra não qualificada surgiu de uma combinação entre mudanças econômicas, demográficas e socioculturais no Japão: queda na taxa de natalidade, envelhecimento populacional e rejeição dos trabalhos menos qualificados pelos jovens. Para solucionar o problema, o fator consanguinidade foi utilizado como critério seletivo pelo governo japonês, na crença de que os nikkeis² iriam se adaptar com maior facilidade à cultura japonesa, não perturbando a homogeneidade étnica do país.

Tais aspectos étnicos e socioculturais, bem como a formação de redes transnacionais entre a comunidade nikkei e o Japão foram muito importantes para sustentar esse fluxo migratório em meio à grande distância geográfica (Tsuda, 1999).

Os japoneses acreditavam também que eles iriam migrar e rapidamente retornar ao Brasil, não se estabelecendo no Japão para sempre, algo que, contudo, não ocorreu. A tendência de permanência tornou-se cada vez maior. Nas duas últimas décadas, o número de trabalhadores brasileiros no Japão chegou a 312 979 pessoas, superando o contingente de japoneses que veio para o Brasil a partir de 1908 (Dados do Ministério da Justiça do Japão de 2006³). Os brasileiros acabaram por constituir a

2. Palavra do japonês que significa: de origem japonesa.

3. Disponível em <http://www.moj.go.jp>. Consultado em 31/7/2007.

terceira maior comunidade de estrangeiros no Japão, abaixo apenas dos coreanos e chineses.

Eventos como o aumento da criminalidade e os problemas educacionais envolvendo filhos de brasileiros mostram que há circunstâncias inescapáveis que estão por trás da demanda por mão de obra barata no Japão. Segundo pesquisas em 2004, quase 26% dos japoneses declaram que não desejam trabalhadores estrangeiros no país, quase o dobro do índice de 1990. Crimes cometidos por estrangeiros são focos exageradamente destacados na mídia japonesa, onde fronteiras entre trabalhadores locais e migrantes atuam como barreiras invisíveis, formas de discriminação social e isolamento de raças/nacionalidades específicas. Os imigrantes não são encorajados a se tornarem realmente cidadãos, apesar da longa permanência, e a categoria a que são submetidos é a de “indivíduos de segunda classe” (The Age, 3/12/2006).

Já mais recentemente, a crise econômica mundial que afetou seriamente a economia japonesa a partir de 2008 provocou a demissão em massa de trabalhadores estrangeiros e o retorno de aproximadamente 14,4% brasileiros ao Brasil. Permaneceram 267 456 em terras nipônicas. Estima-se que com o grave terremoto de março de 2011, a comunidade brasileira tenha diminuído mais 13,8%. Mas a perspectiva é de continuidade da estada de pouco mais de duzentas mil pessoas lá (BBC Brasil, 2011).

Estudos sobre o tema vêm aumentando nesses últimos anos em várias disciplinas do conhecimento e têm contribuído bastante, muito mais no sentido de provocar do que de resolver essas questões e o futuro incerto desse fenômeno complexo, que por sua vez também provoca. Desafia, sobretudo, a comunidade nikkei a pensar em seus conflitos, em questões de pertencimento e em sua condição identitária ambígua, lá e aqui. E questiona ambas as sociedades, brasileira e japonesa, a respeito de seus ideais desejáveis de etnia nacional.

Uma Nova Migração ao Regressar

O retorno ao Brasil, após a emigração ao Japão, pode ser considerado uma nova migração. Trata-se de um processo estressante onde se faz necessária uma nova aculturação, processo definido por Berry (1992),

pesquisador da Psicologia Intercultural, como a mudança resultante do contato contínuo entre duas culturas diferentes.

Os estudos indicam que geralmente as pessoas não estão cientes das implicações desse deslocamento, que envolvem mudanças em si mesmo e na comunidade de origem, havendo em geral um choque dos retornados com as instituições do país de origem (DeBiaggi, 2004).

No processo de retorno consideramos o Modelo de Estresse de Aculturação de Berry. Segundo esse autor, é preciso considerar uma ampla série de fatores psicológicos, culturais, sociais e situacionais. Se, por um lado, é importante analisar as atitudes e a capacidade de enfrentamento do indivíduo perante a situação vivida, é preciso também entender como esses dispositivos se inter-relacionam com outros fatores como: mudanças ocorridas no sistema familiar e em seu *status* social, as possibilidades de contar com um suporte comunitário e a natureza da sociedade em que se encontra (se há contextos de tolerância, exclusão ou preconceito, como há pouco comentamos, políticas mais assimilacionistas ou multiculturais) e a fase vivenciada dentro do processo migratório. Além disso, observamos que há graus variados de manutenção da própria cultura de origem do sujeito ou adoção de aspectos e relacionamentos com a nova cultura.

Para uma compreensão mais ampla e profunda no estudo do fenômeno da e/imigração e suas decorrências, DeBiaggi (2005b) propôs um diálogo entre a abordagem psicanalítica e a psicologia intercultural e, dentro dessa, a psicoterapia intercultural. A autora expandiu o aspecto psicológico do modelo anteriormente citado no sentido de considerar que é possível, através do olhar da psicanálise e de autores como Grinberg e Grinberg (1984), buscar uma compreensão da psicodinâmica daquele que migra. Ou seja, considerar seu mundo interno de relações de objeto, suas fantasias e seus mecanismos de defesa relativos às ansiedades paranoides despertadas diante do novo e do desconhecido, as ansiedades depressivas diante das perdas decorrentes e ansiedades confusionais diante da inabilidade de distinguir entre o velho e o novo, além das motivações manifestas e latentes da mudança. Ao mesmo tempo, adverte que tal compreensão tem de ser cautelosa e contextualizada, na medida em que existem distintas concepções culturais de sujeito e de mundo.

Os psicanalistas Grinberg e Grinberg (1984) observam que a fantasia do retorno está presente em toda migração, buscando-se recuperar as raízes perdidas. Mas retornar não é uma decisão fácil, envolvendo tanto esforço e vulnerabilidade psíquica quanto a ida. Um luto será necessário para lidar com perdas que nem sempre estão claras para quem pensa em retornar e espera encontrar as coisas do mesmo jeito que as deixou no país de origem, como se o tempo tivesse congelado.

A sensibilidade de quem acaba de chegar é grande, havendo muita necessidade de sentir-se acolhido. As vivências de insegurança que os recém-chegados experimentam estão determinadas não só pela ansiedade de separação das situações conhecidas e por incertezas e ansiedades frente ao desconhecido (impacto do encontro com situações novas), mas também pela regressão inevitável a que essas ansiedades conduzem. É essa regressão que lhes faz sentir-se em situação de desamparo e inibidos, às vezes, de poder aproveitar com eficácia os recursos de que dispõem e constituem sua bagagem. Os objetos internos bons precisam ser reativados em sua função protetora, e para tanto é necessário encontrar pessoas que os representem no mundo externo (Grinberg e Grinberg, 1984).

Em pesquisa realizada no Serviço de Orientação Intercultural da USP, Leifert (2007) estudou a vivência da migração de retorno de jovens brasileiros por meio da técnica de psicoterapia breve em grupo. Constatou que as motivações da emigração, inclusive os conflitos com a família, se atualizavam no retorno ao país. A principal dificuldade do retorno estava relacionada ao estresse ligado ao sentimento de pertencimento em relação à família de origem. Assim, percebeu-se que o sujeito tem de negociar com seu entorno social as modificações que sofreu no país de imigração e sua percepção atual de seu ambiente no país de origem, processo caracterizado geralmente por estresse, mas que pode levar a um maior nível de diferenciação e à expansão do *self*.

No caso da emigração de brasileiros ao Japão aqui abordado, uma peculiaridade interessante se apresenta: são gerações recentes de famílias de imigrantes que voltam ao país de seus ancestrais e depois com frequência retornam para cá.

Numa pesquisa de campo realizada com dekasséguis, Sasaki (2000) notou que o retorno ao Brasil era marcado pela incerteza e insegurança.

Não foram poucos os casos, de acordo com a socióloga, em que a readaptação aqui estava sendo mais difícil do que a adaptação na sociedade nipônica. Parte-se novamente ao Japão, uma ou várias vezes, para buscar algo melhor em termos financeiros, movimento pendular que é facilitado pelas redes sociais.

Segundo Oliveira (1999), ao lado do aspecto econômico, as dificuldades de readaptação à realidade brasileira são sempre atribuídas a fatores vinculados à falta de cidadania no cotidiano brasileiro: insegurança, problemas de limpeza e atendimento, pouca organização, cumprimento de horário nos meios de transporte, respeito no trânsito, nos serviços e no comércio.

Na área da psicologia, poucos trabalhos de intervenção com a população de adultos retornados do Japão foram realizados até o momento no Brasil. Em alguns importantes trabalhos que constam na literatura, nas áreas de psicologia e psiquiatria, tem-se relatado uma forte frustração no retorno por parte dos indivíduos.

Numa intervenção realizada por Carignato (2004), com base na escuta psicanalítica, foram percebidos problemas de reinserção social, dificuldades de readaptação familiar, desorientação quanto ao futuro, quanto à localização e movimentação na própria cidade onde se vive, dificuldades para encontrar emprego por não estar participando de redes sociais, de entender e aproveitar a experiência adquirida no Japão. Constantes deslocamentos parecem trazer sucessivas perdas de vínculos, tornando difícil a inserção da pessoa, seja lá ou aqui no Brasil.

Na chamada “síndrome de regresso” descrita por Nakagawa (2002) a partir da clínica psiquiátrica, foram observados quadros confusionais transitórios, com as seguintes características: dispersão do pensamento, distanciamento afetivo, grande sensibilidade às diferenças, falta de segurança, tendência autodestrutiva e de repetir a viagem para o Japão, sem que haja um sentimento de estar bem nem aqui nem lá.

Atendimento e Orientação Intercultural na Universidade

Em seguida apresentaremos os aspectos que emergiram no atendimento a retornados do Japão, no Serviço de Orientação Intercultural da USP, tais como o estigma da condição de *dekasségui*, os significados da busca

de atendimento, situações de trânsito vividas pelos sujeitos, e então a configuração da proposta de um *workshop* para retornados.

Discutimos a partir dos processos de atendimento individuais e em grupo – *workshop* – as experiências no Japão, os processos de aculturação no retorno, e, por último, a questão da identidade bicultural dos nipo-brasileiros.

Estigma por Ser Dekasségui

Um primeiro aspecto a ser destacado, que ocorreu no processo de divulgação do atendimento psicológico voltado a dekaasséguis retornados do Japão, foi o estranhamento causado em várias pessoas da comunidade japonesa e nipo-brasileira diante dessa possibilidade. Um senhor, imigrante japonês, secretário de uma associação cultural de província, no bairro da Liberdade, em São Paulo, após forte desconfiança inicial, chegou a questionar a utilidade de existência de tantos grupos que tratam da questão. Ao mesmo tempo, o discurso de uma senhora imigrante fez pensar nos significados de vergonha e falha que a ida dos nikkeis para o Japão como trabalhadores temporários tem, principalmente para a primeira geração: “Desculpe-me, mas não posso ajudar muito na divulgação desse trabalho. As pessoas com quem convivo são de outro nível, elas se esforçaram, estudaram no Brasil e não precisaram ir para o Japão”.

Algumas instituições da comunidade formadas por jovens de classe média, das segunda, terceira e quarta gerações também parecem evitar a questão, procurando ter como foco de suas atividades o sucesso profissional no Brasil.

Ishi (2003) salienta que ir para o Japão foi visto, principalmente no início desse movimento migratório, como uma escolha vergonhosa e indesejável, tanto no nível das comunidades nipo-brasileiras quanto no da sociedade brasileira mais ampla:

Apenas perdedores seriam condenados a ir para longe de um país bonito em que os japoneses e seus descendentes ascenderam na escala social, de agricultores a proprietários no meio urbano ao longo do século XX, conquistando a visão dentro da sociedade como bons trabalhadores, e relativamente ricos (p. 79).

Assim, nos deparamos, nesse processo, com imagens e ideias que se têm dos brasileiros que migram para trabalhar nas fábricas do Japão, imagens e ideias construídas pelos estudiosos japoneses e não japoneses, pelos governos e autoridades locais e federais, pelos grupos e instituições de apoio, e pelos próprios migrantes. São construções sociais e culturais, como afirmou Sasaki (2004), importantes, já que observamos muitas vezes a internalização desses discursos pelas pessoas que vivem essa experiência de forma temporária, ou então por décadas a fio ao longo de seus percursos pessoais.

Busca de Atendimento e seus Significados

Diversos contatos por telefone e por meio da Internet revelaram uma demanda de apoio e atendimento psicológico. Essas procuras foram realizadas pela própria pessoa, no Brasil ou do Japão, em um dos casos, ou por membros da família. Pediam simplesmente informação sobre como funcionava o atendimento, ou buscavam auxílio, relatando desorientação, depressão, ansiedade, exaustão, problemas de identidade, ideias suicidas, fechamento ou recusa de auxílio profissional pelo parente em questão.

Muitas vezes, por problemas alegados de tempo e mudança de planos quanto à estada em nosso país, não havia efetivamente uma vinda da pessoa ao serviço. Numa ocasião, o pai que anteriormente procurara auxílio contando que o filho estava num estado emocional bem comprometido, foi contatado por mim após um tempo, dada a ausência de procura posterior. Ele afirmou que o filho estava bem e seu problema era apenas estresse. Agradeceu, mas achou que exagerou na preocupação, ao buscar auxílio externo.

A procura tímida das famílias nipo-brasileiras por auxílio psicológico mostra uma questão de interpretação complexa, que envolve tanto uma situação concreta de desorientação e mobilidade contínua vivida pelos migrantes transnacionais, quanto variáveis graus de estranhamento cultural, tema que será desenvolvido a seguir.

Os significados do auxílio “psi” para essa população podem ser mais bem compreendidos quando consideramos as crenças japonesas em relação aos distúrbios mentais e ao tratamento na área da saúde

mental. Segundo Munakata (1986), os aspectos empíricos do adoecimento – físico, mental e comportamental – costumam variar de acordo com o *background* sociocultural. Na Ásia Oriental, incluindo o Japão, há o predomínio da noção de que somente a perda de equilíbrio físico é permissível. O adoecimento associado aos distúrbios mentais e desvios de comportamento é compreendido como falta de autocontrole mental, algo que envolve força de vontade da própria pessoa. Os japoneses são tradicionalmente socializados para assumir a responsabilidade pela própria saúde. Quando alguém falha em observar costumes sociais durante um episódio de distúrbio mental, a sociedade espera que a família então controle e ajude na recuperação. Poucos procurarão por psiquiatras, pois o problema tende a ser encarado como privado, sem interferência de pessoas de fora. Mesmo se a família encontra dificuldades na tarefa de lidar com o problema, a ideia de abandonar tal responsabilidade pode levar a críticas e a sentimentos de culpa.

Quanto ao relacionamento entre médico e paciente, costuma haver, segundo Munakata (1986), uma dependência do segundo em relação ao primeiro. Enquanto se espera que o paciente e sua família intuem, através da comunicação não verbal, como está a situação e os limites do que o profissional pode fazer, este último assume decisões como se fosse o chefe da família. Trata-se de algo contrastante em relação ao que costuma ocorrer nos países de cultura ocidental, em que um médico ou psicólogo expõe vários aspectos ao paciente e à família, bem como os habilita a tomar as decisões necessárias.

Modelos e técnicas terapêuticas de origem japonesa, como a Terapia Naikan, baseada numa introspecção dirigida para mudança de comportamento, e a Terapia Morita, que enfatiza a aceitação da realidade fenomenológica como ela é, refletem concepções culturais influenciadas por valores budistas e confucianos. São bem distintos das ideias que orientam as terapias ocidentais, que enfatizam autonomia e o processo de individuação dos sujeitos (Kitano, 1986).

Um aspecto que merece nossa atenção é que a centralidade da empatia no comportamento interpessoal dos japoneses está intimamente ligada à intensa vulnerabilidade e dependência psicológica em relação aos outros, como explica a antropóloga Takie Lebra (1993).

A empatia ou *omoiyari* é uma virtude considerada indispensável para alguém ser realmente humano, moralmente maduro e merecedor de respeito. A antropóloga considera a cultura japonesa como uma “cultura da empatia”, definida como a capacidade e a disposição de sentir o que os demais estão sentindo, experienciar o prazer ou dor que estão passando e ajudá-los a satisfazer seus desejos. As interações variam de forma situacional, havendo forte senso de ocasião, dependendo, por exemplo, do momento e da igualdade hierárquica entre os participantes. Há fortes distinções entre *uchi* e *soto*, o domínio interno/privado *versus* o externo/público, que embora sejam característicos da cultura humana em geral, é essencial no modo como os japoneses interagem, marcando terrenos de intimidade/proximidade ou comportamento mais distante/ritualístico. Há uma segunda dicotomia entre *omote* e *ura*, frente e atrás, entre aquilo que se expõe à atenção pública e o que deve ser escondido aos olhos do público. Como mecanismo adotado para manter essas dicotomias, em determinados contextos a comunicação costuma ser do tipo mediada, antecipatória, com sentidos mais implícitos e obscuros, de um comportamento mais hesitante e cerimonioso (Lebra, 1976).

No atendimento intercultural procuramos acolher as vivências paradoxais relativas às culturas e a mudança de país foi entendida como situação potencialmente estressante. Nas intervenções breves e pontuais, utilizamos recursos característicos da psicoterapia breve, como clareamento dos objetivos, orientações, esclarecimentos, reforços na motivação e atitude empática manifesta do terapeuta, que auxiliam na construção de uma relação de confiança no processo terapêutico (Fiorini, 1982).

Situações de Trânsito

No período a que se refere a pesquisa, o caso da migração entre Brasil e Japão assumira um caráter pendular. Das seis pessoas retornadas do Japão atendidas individualmente pela autora no serviço, entre julho de 2005 e abril de 2007, três foram em psicoterapia de duração breve e três foram atendidas em uma única entrevista. Dois brasileiros atendidos acabaram emigrando para o Japão novamente após uma única entrevista, em que, paradoxalmente, afirmavam o desejo de permanecer no Brasil.

Os demais estavam tentando se estabelecer no país, mas a possibilidade de voltar ao Japão estava sempre presente.

Algo que permeou profundamente os atendimentos é que os problemas de reinserção social e profissional vividos pelos sujeitos remetiam a uma forte necessidade de vínculos pessoais que pudessem dar sentido para as experiências marcadas pela transitoriedade. Mas ao mesmo tempo em que vínculos positivos puderam ser construídos em relação à terapeuta e à instituição, muitos acabavam sendo interrompidos, devido ao desligamento por iniciativa da própria pessoa, às vezes na decisão urgente de reemigrar. Ficava impossibilitada a continuidade do processo. Nessas intervenções, procuramos atuar no desenvolvimento da compreensão da pessoa, quanto à situação de vulnerabilidade vivida e quanto à capacidade de buscar auxílio em outros lugares e/ou em outro momento mais propício.

Workshop “Adaptação no Brasil”: Uma Proposta de *lugar Coletivo*

Concluimos que uma intervenção possível em grupo deveria ter uma duração curta, dada a condição de transitoriedade das pessoas entre os dois países e a urgência em tratar das questões que costumam acometê-las no retorno: identidade, readaptação cultural, reinserção profissional, dúvidas quanto a permanecer no Brasil ou não, entre outras. Atividades de caráter lúdico, como filmes, poderiam ser incluídas como instrumentos facilitadores da expressão dessas condições.

Desse modo, fizemos uma primeira tentativa de chamar pessoas retornadas do Japão para participar de um grupo de Orientação Intercultural na Casa da Cultura Japonesa, localizada na Cidade Universitária. Mas o termo “Orientação Intercultural” não era claramente compreendido e as pessoas relatavam dificuldades para chegar até a USP. Notamos que o atendimento psicológico, de cunho mais subjetivo, acabava não sendo compreendido ou aceito como forma de auxílio efetivo.

Como afirma Sundberg (1986), a localização física e a organização social dos serviços de saúde mental têm significados simbólicos. A conveniência de acesso e interesse, além dos estilos de comunicação da

equipe, pode encorajar ou desencorajar a utilização desses serviços e o alcance dos resultados.

Em função dessas percepções, foram utilizadas estratégias de mudança do local, da Cidade Universitária, ambiente acadêmico, para a Liberdade, bairro oriental popular localizado na região central, e de modificação na linguagem de recrutamento dos participantes. Um novo cartaz foi elaborado em seguida divulgando o *workshop* voltado para quem morou no Japão e retornou ao país e para quem está na dúvida se fica ou não no Brasil. Os objetivos apresentados eram: adaptação cultural através de atividades práticas e didáticas, desenvolvimento de novas habilidades necessárias para inserção profissional, aprendizagem de formas de convivência com a cultura brasileira e japonesa e também de técnicas de comunicação e autoconhecimento para reinserção na vida brasileira.

O *workshop* “Adaptação no Brasil” foi realizado numa associação cultural nipônica na Liberdade em maio de 2007 e conduzido por mim, com o auxílio de duas psicólogas. A divulgação do *workshop* ocorreu por meio de cartazes, folhetos, *sites* e jornais da comunidade nipo-brasileira. Destinava-se a pessoas adultas que viveram temporariamente no Japão com objetivo de trabalho, estudo ou acompanhamento de familiares.

O grupo do *workshop* se configurou como nikkei, composto por japoneses e nipo-brasileiros, embora o propósito original tenha sido ter um grupo formado por brasileiros em geral (nipo-descendentes ou não).

Onze pessoas, seis do sexo masculino e cinco do sexo feminino, com idades variando entre 24 e 58 anos, participaram do *workshop*. Oito pessoas tinham retornado ao Brasil há menos de um ano. Em média, os nove participantes que emigraram a trabalho estiveram por sete anos no Japão. Todos assinaram um termo de consentimento informado da pesquisa.

As seguintes atividades foram desenvolvidas coletivamente:

- 1ª parte – Apresentação.
- 2ª parte – Colagem: representação das culturas brasileira e japonesa.
- 3ª parte – Conceitos teóricos.
- 4ª parte – Documentário e discussão.
- 5ª parte – Avaliação e fechamento.

Os participantes preencheram uma ficha de inscrição, com dados pessoais e outras questões, como os motivos de suas vindas ao *workshop*. Respostas como esta mostravam uma pré-motivação destes para compartilhar vivências: “Espero procurar alternativas ou uma visão melhor do meu futuro e ver como está a situação de outras pessoas que voltaram de lá” (Marcelo⁴, 32 anos, nikkei de segunda geração).

Alguns conceitos teóricos foram expostos de maneira breve: identidade étnica, migração, choque cultural, estresse de aculturação, fases no processo de mudança de país e relações familiares, as variedades de aculturação psicológica, comunicação e relações sociais no Japão e no Brasil e o desenvolvimento de habilidades interculturais na adaptação ao Brasil. Esses conceitos foram baseados em textos da psicologia intercultural e da antropologia.

Partimos da ideia de que tal orientação de caráter pedagógico poderia favorecer a construção e a transformação crítica da representação dos processos de mudança de cultura e identidade.

O documentário exibido foi *Permanência* (2006), que enfoca a segunda geração de brasileiros, ou seja, como vivem as crianças e os jovens que cresceram no Japão. Começa abordando a imigração japonesa e o que foi a experiência do imigrante japonês que veio para o Brasil, a continuidade que há entre isso e a emigração dos brasileiros para o Japão, a sensação do nikkei de estar aqui e estar lá. Seguiu-se uma discussão em grupo ao final.

Numa avaliação por escrito preenchida no fim, eles responderam as seguintes perguntas: Como foi a experiência de participar das atividades? Quais os pontos importantes que ficaram como aprendizagem? Como poderá a aplicar a aprendizagem ocorrida no *workshop* na vida prática?

4. Todos os nomes citados nesse artigo são fictícios.

Discussão

Experiências no Japão: Cotidiano, Trabalho e Estranhamentos Culturais

No Japão, os trabalhos não qualificados como “5k” – *kitsui* (pesado), *kitanai* (sujo), *kiken* (perigoso), além de *kibishii* (exigente) e *kirai* (detestável) – exercidos pelos brasileiros ocorrem principalmente em ramos automobilísticos e eletrônicos: prensa, perfuração, solda, lixamento e reparo de peças de metais para veículos, carburadores, assentos para carros. Ocorrem também em menor volume em serviços de abastecimento, controle, encaixotamento e entrega de mercadoria, construção civil, serviços de limpeza e restaurantes (Kawamura, 1999).

Os brasileiros atendidos haviam trabalhado em diversos setores no Japão, sendo algo frequente a mudança de uma fábrica para outra e mudanças de moradia entre aqueles que permaneceram vários anos nesse país.

Discriminação e barreiras na interação com os japoneses, sentidas no trabalho, nem sempre contornadas pelo conhecimento da língua, foram experiências relatadas em alguns atendimentos. Havia queixas em relação à falta de cooperação entre os brasileiros. No cotidiano se estranhavam os tratamentos de saúde, em que a relação dos profissionais é tida como fria e diferente do Brasil, e cujos altos custos levam as pessoas ao medo de adoecer no Japão. Relatam ao mesmo tempo falta de amparo das instituições, bem como das empreiteiras que recrutam os trabalhadores, mas depois não se responsabilizam por eles quando ocorrem problemas, além de situações de cansaço, opressão e desumanização no trabalho, em que há um controle rígido voltado para rendimentos.

Processos de Aculturação no Retorno

Podemos pensar nos conflitos psicológicos vividos por estas pessoas com o auxílio das estratégias de aculturação propostas por Berry (2004).

Berry propôs quatro variedades de estratégias interculturais, de acordo com a manutenção da cultura de origem e a busca de relacionamen-

tos com outros grupos pelo sujeito: integração, assimilação, separação e marginalização. Na integração, estratégia ligada à possibilidade de maior bem-estar psíquico, há interesse em manter a cultural original, enquanto se busca ao mesmo tempo interação com outros, participando integralmente da sociedade majoritária. Na assimilação, os indivíduos não desejam manter os valores de origem e procuram adotar aqueles dos outros. Na separação, atribuem valor à manutenção da cultura de origem, mas desejam evitar contato com outros valores. Finalmente, na marginalização, variedade de aculturação relacionada à maior incidência de fenômenos psicopatológicos, há pouca possibilidade ou interesse de manter a própria cultura e também relacionamentos com outros.

É importante mencionar que, segundo Berry, estas situações não são fixas e podem se alternar, estando em parte condicionadas pelo contexto mais amplo (político, histórico e social) do país e da sociedade, que geralmente é aquela dominante. Há contextos que favorecem ou impõem maior exclusão, segregação ou assimilação de certos grupos ou, então, o contrário, algo que constitui ainda um ideal, que é aquela que permite o multiculturalismo.

Pudemos constatar que, de fato, a ideologia da sociedade majoritária, assimilacionista, no caso do Japão, representa um contexto que influenciou a adoção da estratégia de separação por várias pessoas atendidas que foram trabalhar nesse país, o que gerou estresse.

Retornar ao Brasil era vivido com dificuldades, aspecto constatado em outros estudos com brasileiros retornados do Japão (Oliveira, 1999; Carignato, 2004) e de outros países do Primeiro Mundo (Gmelch, 1980; DeBiaggi, 2004). Expressaram indignação com a conjuntura política, econômica e social do país que encontraram ao retornar e citavam problemas como violência, insegurança e direitos de cidadania não assegurados, como má qualidade nos atendimentos e serviços, burocracia e lentidão. A dúvida quanto ficar ou não no Brasil era algo muito presente, havendo incertezas e angústias com relação ao futuro, como constatou Sasaki (2000) em sua pesquisa.

Segundo Tsuda (2003), entre as consequências potencialmente negativas da alienação social que os migrantes transnacionais experienciam no Japão, num estado de anomia e ruptura social, há a maior vulnera-

bilidade aos distúrbios psicológicos, sendo a alucinação a perturbação mais frequente entre os migrantes nikkeis.

De fato, em um dos casos atendidos individualmente, Luíza, filha de japoneses, de 36 anos, o processo de aculturação no Brasil estava caracterizado por desintegração psíquica e muita dificuldade nas interações pessoais. As características da cultura japonesa, no que dizem respeito ao significado implícito na comunicação não verbal e à vigilância social do comportamento individual, foram vividas de maneira bastante angustiante, aguçando uma persecutoriedade que continuou no Brasil. No Japão, é necessário adivinhar o que o outro pensa sem verbalizar, algo que, interpretado literalmente, foi associado ao medo de ser também dissecada nos próprios pensamentos. A adaptação ao meio estava bem comprometida, assumindo uma condição de marginalização.

Além disso, de acordo com Berry, citado por DeBiaggi (2005a), a aculturação não é necessariamente uniforme nas várias dimensões do comportamento e da vida social, como nos âmbitos do trabalho, língua, casamento e outros. Dessa forma, Kátia A., 29 anos, que era casada com um nipo-brasileiro, relatou que no Japão não tinha interesse e não se sentia à vontade em aprender e utilizar a língua japonesa no dia a dia. Percebia sua convivência com os japoneses como distante e difícil, ao contrário da convivência que seu marido, que também era de *dekassé*gui, tinha com eles. Predominava a estratégia de separação no que se refere à aculturação linguística e na vida social. Mas uma reflexão posterior ao retorno possibilitou uma visão mais ampliada dessas relações estabelecidas. No momento buscava uma integração entre as duas culturas através de seu trabalho de pesquisa acadêmica na área de ciências humanas, que lhe demandava interação maior com grupos de imigrantes japoneses no Brasil.

Entre Duas Culturas: Identidade e Representações dos Lugares

No relato de algumas pessoas, o Japão foi associado à discriminação étnica, hierarquia, tecnologia avançada, consumismo, pessoas solitárias. Criticam o lado da aparência, da máscara, do estresse excessivo no tra-

balho, da exigência e disciplina rigorosas, como ilustra a fala de Kátia Y, de 34 anos, nikkei da terceira geração que participou do *workshop*: “Existe um lado de aparência, máscara, há fingimento. Aparência é o mais importante, não demonstra o que se é em casa”.

Outros trouxeram grande identificação com a cultura, sua organização e formas de relacionamento, sentindo-se muito japoneses.

Havia a percepção geral do Brasil como lugar com menos discriminação, mais comunicação, dentro e fora da família e mais calor humano que no Japão. Porém, também surge nas representações como um país menos organizado, onde há falta de oportunidades, de segurança, de investimento na educação e onde há contrastes sociais. Outros criticam a exacerbação da sexualidade, a valorização da malandragem, o uso de meios místicos para resolver problemas práticos e da alegria que disfarça situações agudas.

A manutenção de consenso grupal e o comportamento cerimonioso (Lebra, 1976) foram aspectos criticados da cultura japonesa, mas expressados pelos próprios participantes. Percebemos também que aspectos da comunicação japonesa, como o autocontrole das emoções, estiveram presentes em alguns atendimentos, em que a exposição do sofrimento mais íntimo que estava sendo vivido foi gradual, num movimento de delicada aproximação, com alguns momentos de maior confiança e intimidade.

Um aspecto essencial na negociação de valores presentes no país em que nasceu e em que vive se refere aos modelos de feminilidade/masculinidade predominantes em cada sociedade. No Japão, Lebra (1976) afirma que as mulheres referem-se a si mesmas como parte de um tecido complexo de relacionamentos, em que necessitam se acomodar a dívidas sociais, às necessidades do marido e de outros, mais do que tomar decisões de forma independente. Trata-se de um contexto em que esta acomodação aos outros faz delas seres humanos maduros, havendo menor autonomia das mulheres em comparação ao contexto da cultura brasileira.

No caso de Melissa, de 25 anos, nipo-brasileira retornada, a experiência de estar em outro país fora muito angustiante em decorrência de questões transgeracionais que permaneciam em um nível inconsciente. A estudante universitária procurou o serviço, angustiada por separações e

perdas ocorridas nos últimos anos, como a separação dos pais e a partida destes e do namorado para o Japão como *dekasséguis*. Ambas as mudanças entre culturas presentes na história de sua família, primeiro há décadas atrás, de sua avó como imigrante adolescente no contexto brasileiro, e recentemente a própria emigração temporária de Melissa ao Japão, ocorrida há alguns anos, haviam sido vividas de maneira traumática, marcadas por uma impossibilidade de comunicação na língua do novo país.

Na fase de vida em que se encontrava, essas vivências e a necessidade de tomar decisões, principalmente as afetivas e profissionais quanto ao futuro, como se casar ou ser uma profissional no Brasil, ir ou não morar novamente no Japão, provocavam na estudante um estado de desamparo e um impasse entre modelos de feminilidade. Lidar com expectativas de gênero, tecendo lugares próprios, constituía uma tarefa árdua naquele momento.

Quanto à identidade cultural, pode-se dizer que a elaboração de um dos cartazes no *workshop*, em que havia uma ponte cortada entre as duas culturas, brasileira e japonesa, representadas em lados opostos, foi algo representativo de um conflito e de soluções não vislumbradas pelo grupo: “A ponte, na verdade, é pra ligar os dois países. Não era para ter esse risco no meio” (comentário de Kátia Y).

Alguns se sentiam realmente estrangeiros, sem direção e lugar, seja lá ou aqui. Contudo, pensamos que os contrastes entre as culturas e as dificuldades em integrar suas características precisam, ao mesmo tempo, ser compreendidos em função do momento atual que estão vivendo, que é o do retorno, quando os choques entre esses aspectos costumam ser intensos.

Concordamos com Sasaki (2000) quando afirma que num “jogo da identidade” os sujeitos estabelecem relações em que jogam com diferenças/multiplicidades com o outro, traçando assim suas especificidades. E que a identidade bicultural do descendente de japoneses é negociada na experiência migratória para o Japão, resgatando e dosando a sua “brasilidade” e sua “japonidade”, termos que, é claro, estão longe de ser definidos.

Além disso, pudemos perceber que, de fato, a ideologia da sociedade majoritária, assimilacionista no caso do Japão, representa um contexto que foi fundamental na adoção da estratégia de separação por vários

participantes que foram a trabalho para esse país. Do ponto de vista do Brasil, que é a sociedade de origem dos nipo-brasileiros, observamos a percepção pelos mesmos trabalhadores retornados de uma ideologia arraigada no imaginário social que não inclui integralmente esse grupo em sua diversidade cultural.

Destacamos o grupo, sua função de espelho e a troca de experiências diversas, que foi algo ressaltado pelos participantes do *workshop*:

Kátia A., 29 anos, nikkei mestiça da terceira geração: “Foi muito interessante poder ouvir as experiências dos outros participantes, opiniões diferentes da minha, bom para não me sentir pressionada a me apresentar como japonesa ou brasileira; não fugir das minhas origens, mas também absorver novos conceitos”.

Pedro, 41 anos, nikkei da segunda geração: “Foi bom para abrir mais a minha visão. Quanto mais conhecimento, melhor para aceitar as situações desfavoráveis. Cada um tem um ponto de vista, mesmo que isso seja óbvio para mim. O ser humano é essencialmente sentimental”.

Procuramos mostrar em tom mais humano e menos repreensivo que as ansiedades fazem parte do processo de retorno. No processo de espelhamento coletivo propiciado particularmente no espaço terapêutico de grupo, as tarefas todas que fazem parte do retorno, como a atualização necessária em relação à nova realidade encontrada aqui após um tempo fora, podem passar a ser encaradas como parte da mudança. Os conflitos e estresse resultantes podem ser reconhecidos como algo normal e não patológico. O amadurecimento pessoal pode ser possível, assim, acompanhado de uma avaliação em relação aos valores culturais – brasileiros, japoneses e outros – a partir da consciência dos contrastes vivenciados entre estes valores no cotidiano, nas relações interpessoais e escolhas diversas, nos dois países em que se transitou.

Na experiência entre dois mundos são intrínsecos os períodos de crise, transformação e elaboração da identidade, como bem elucidou Phinney (1990). A possibilidade de integração das culturas, que acontece só ao longo do tempo e através de experiências, faz com que a visão de mundo seja alargada, tornando-se mais rica.

Considerações Finais

Concluimos que em toda intervenção psicológica é necessário desvendar as camadas mais profundas de problemáticas que, vividas e sofridas como pessoais e privadas são, na verdade, coletivas e políticas. Procuramos fazer uma interlocução com conhecimentos da antropologia e de outras ciências relativos aos processos dinâmicos grupais, às motivações e às tendências sociológicas presentes nos fenômenos de contato intercultural.

Do ponto de vista psicanalítico, o legado, ou a experiência cultural, pode ser compreendido como uma extensão do espaço potencial entre o indivíduo e o ambiente em que vive. Esse espaço depende das experiências que se efetuam nos estágios precoces da vida na relação entre bebê e mãe, mundo interno/eu e externo/não eu, as quais conduzem a graus variáveis de confiança na própria existência (Winnicott, 1975). Com a migração, torna-se necessário ao migrante o uso de um espaço temporário de transição entre o conhecido e o novo, que assegure uma relação de continuidade entre *self* e ambiente, a fim de que possa lidar com o estresse e a desorganização resultantes do processo de ruptura (Grinberg e Grinberg, 1984).

Nesse contexto, espaços de suporte e acolhimento são fundamentais para quem está em trânsito. As experiências semelhantes da psicóloga, também nipo-brasileira e migrante, foram um aspecto facilitador do processo.

Para que a pessoa pudesse se relacionar com importantes facetas de sua vida psíquica foi fundamental uma flexibilidade de manejo e técnica. No processo terapêutico com famílias migrantes, Baptiste (1993), assim como Chang e Leong (1994) recomendam um método que incorpora técnicas estratégicas, comportamentais e transicionais, além das informativas, que podem ser mais efetivas e auxiliar na construção de uma relação de confiança. Em certos momentos, como dissemos, tanto os atendimentos individuais como em grupo assumiram um enfoque mais diretivo e informativo para que as pessoas pudessem se aproximar das questões internas de maneira indireta, por intermédio de assuntos ligados à experiência da e/imigração e cultura.

Lembramos, por fim, que outras experiências identitárias como aquela dos dekasségus brasileiros não nikkeis precisam ser mais bem compreendidas, constituindo objetos de pesquisa bastante atuais, todavia pouco explorados.

Acreditamos que, para poder trabalhar de fato dentro de uma perspectiva intercultural, e contribuir para minimizar o que chamamos de etnocentrismo da ciência psicológica, são necessários exercícios de reflexão e de aprendizagem constantes. Afinal, lidar com as expectativas pessoais (por exemplo, de que um paciente deve chorar ou exteriorizar verbalmente suas angústias para se sentir aliviado numa situação de crise) exige rever todo um sistema de crenças em que estão baseadas as formações em psicoterapia ocidental no Brasil.

Os nipo-brasileiros transitam entre dois lugares geográficos, sociais e culturais diferentes. Esse movimento se dá também, simbolicamente, no processo de intervenção, entre passado e presente, presente e futuro, abrindo novas possibilidades.

Referências Bibliográficas

- BAPTISTE, D. "Immigrant Families, Adolescents and Acculturation: Insights for Therapists". *Marriage & Family Review*. Special issue: families on the move: migration, immigration, emigration and mobility. vol. 19, 314, pp. 341-363, 1993.
- BBC BRASIL. "Crise Econômica, Terremoto, Tsunami e Crise Nuclear Apressam Volta de Decasségus ao Brasil", 12/7/2011. Disponível no site: http://www.bbc.co.uk/portuguese/noticias/2011/07/110712_volta_decasseguis_brasil_et.shtml.
- BERRY, J. W. "Migração, Aculturação e Adaptação". In: DeBIAGGI, S. D. e PAIVA, G. J. (orgs.). *Psicologia, E-Imigração e Cultura*. São Paulo, Casa do Psicólogo, 2004, pp. 29-45.
- _____; POORTINGA, Y. SEGAL, M. e DASEN, P. *Cross-cultural Psychology: Research and Applications*. Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
- CARIGNATO, T. T. "O Lugar do Sujeito nas Migrações Contemporâneas: A Experiência Dekasségui". In: DeBIAGGI, S. D. e PAIVA, G. J. (orgs.).

- Psicologia, E-Imigração e Cultura*. São Paulo, Casa do Psicólogo, 2004, pp. 227-248.
- CHAN, S. e LEONG, C. W. “Chinese Families in Transition: Cultural Conflicts and Adjustment Problems”. *Journal of Social Distress and the Homeless*, vol. 3, n. 3, 263-281, 1994.
- DeBIAGGI, S. D. “Homens e Mulheres Mudando em Novos Espaços: Famílias Brasileiras Retornam dos EUA para o Brasil”. In: DeBIAGGI, S. D. e PAIVA, G. J. (orgs.). *Psicologia, E-Imigração e Cultura*. São Paulo, Casa do Psicólogo, 2004, pp.135-164.
- _____. “Migração e Implicações Psicológicas: Vivências Reais para o Indivíduo e o Grupo”. *Travessia*, Ano XVIII, n. 53, pp. 16-20, set.-dez. 2005a.
- _____. *Psicanálise, Globalização e Interculturalidade*. Trabalho apresentado no IV Encontro Latino-americano dos Estados Gerais da Psicanálise realizado em São Paulo, 2005b.
- FIORINI, H. J. *Teoria e Técnica de Psicoterapias*. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1982.
- GMELCH, G. “Return Migration”. *Annual Review of Anthropology*, 9, pp. 135-159, 1980.
- GRINBERG, L. e GRINBERG, R. *Psicoanálisis de la Migración y del Exílio*. Madrid, Alianza editorial S.A., 1984.
- ISHI, A. “Searching for Home, Wealth, Pride and ‘Class’: Japanese Brazilians in the ‘Land of Yen’”. In: LESSER, J. (ed.). *Searching for Home Abroad: Japanese Brazilians and Transnationalism*. Durham and London, Duke University Press, 2003, pp. 75-102.
- ISHII, H. (dir.). *Permanência* [DVD], 70 min. São Paulo, 2006.
- KAWAMURA, L. *Para onde Vão os Brasileiros? Imigrantes Brasileiros no Japão*. Campinas, Ed. da Unicamp, 1999.
- KITANO, H. H. L. “Counseling and Psychotherapy with Japanese Americans”. In: PEDERSEN, P. B. e MARSELLA, A. J. (eds.). *Cross-cultural Counseling and Psychotherapy*. New York, Pergamon Press, 1986, pp. 228-242.
- LEBRA, T. S. *Japanese Patterns of Behavior*. Honolulu, University of Hawaii Press, 1976.
- _____. “Culture, Self and Communication in Japan and the United States”. In: GUDYKUNST, W. B. (ed.). *Communication in Japan and United States* Albany, State University of New York Press, 1993, pp. 51-87.

- LEIFERT, M. G. M. *Migração de Retorno: Psicoterapia Breve de Jovens Brasileiros, um Diálogo entre Psicologia Intercultural e Construcionismo Social*. Dissertação de Mestrado. São Paulo, Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, 2007.
- MUNAKATA, T. "Japanese Attitudes toward Mental Illness and Mental Health Care". In: LEBRA, T. S. e LEBRA, W. P. (eds.). *Japanese Culture and Behavior: Selected Readings*. Honolulu, University of Hawaii Press, 1986, pp. 369-378.
- NAKAGAWA, D. I. "Migração e Saúde Mental". In: CARIGNATO, T. T.; ROSA, M. D. e PACHECO, F. R. A. (orgs.). *Psicanálise, Cultura e Migração*. São Paulo, YM Editora e Gráfica, 2001, pp. 221-225.
- OLIVEIRA, A. C. "Repensando a Identidade dentro da Emigração 'Dekaségui'". In: REIS, R. R. e SALES, T. (orgs.). *Cenas do Brasil Migrante*. São Paulo, Boitempo, 1999, pp. 275-307.
- PAIVA, G. J. de. *Introdução à Psicologia Intercultural*. São Paulo, Ed. Livraria Pioneira, 1978.
- PHINNEY, J. "Ethnic Identity in Adolescents and Adults: Review of Research". *Psychological Bulletin*, 108(3), 499-514, 1990.
- SASAKI, E. M. *Dekasseguis: Trabalhadores Migrantes Nipo-brasileiros no Japão*. Campinas, Univamp, Núcleo de Estudos da População, 2000.
- _____. "A Questão da Identidade dos Brasileiros Migrantes no Japão". In: DeBIAGGI, S. D. e PAIVA, G. J. (orgs.). *Psicologia, E-Imigração e Cultura*. São Paulo, Casa do Psicólogo, 2004, pp. 209-226.
- SUNDBERG, N. D. "Cross-cultural Counseling and Psychotherapy: A Research Overview". In: PEDERSEN, P. B e MARSELLA, A. J. (eds.). *Cross-cultural Counseling and Psychotherapy*. New York, Pergamon Press, 1986, pp. 28-62.
- The Age*, 3/12/2006. "Workers, Welcome to Japan, ust don't Stay". Disponível no site: <http://www.theage.com.au/news/world/workers-welcome-to-japan-just-dont-stay/2005/12/02/1133422108331.html>.
- TSUDA, T. "The Motivation to Migrate: The Ethnic and Sociocultural Constitution of the Japanese-brazilian Return-migration System". *Economic Development and Cultural Change*, vol. 48, n. 1, pp. 1-31, 1999.
- _____. "Homeland-less Abroad: Transnational Liminality, Social Alienation and Personal Malaise". In: LESSER, J. (ed.). *Searching for Home Abroad*:

Japanese Brazilians and Transnationalism". Durham and London, Duke University Press, 2003, pp. 121-162.

UENO, Laura S. *Migrantes em Trânsito entre Brasil e Japão: Uma Intervenção Psicossocial no Retorno*. Dissertação de Mestrado. São Paulo, IPUSP, 2008.

WINNICOTT, D. W. *O Brincar e a Realidade*. Rio de Janeiro, Imago, 1975.

“Na outra Língua se Diz...”: Um Estudo de Caso sobre o Falar Bilíngue

Elizabete Villibor Flory

Atualmente, a importância de se comunicar em diferentes línguas e de conhecer diferentes culturas cresce a olhos vistos, em consonância com a globalização, fenômeno que influencia diretamente nosso dia a dia. Internet, televisão, migrações além-fronteira e a facilidade para se deslocar entre países, oferta de trabalho, de estudo, curiosidade, amigos, parentes, escolas, possibilitam o contato com outros contextos simbólicos, outras línguas, culturas, valores.

Uma das consequências do encontro entre culturas é o fenômeno do bilinguismo, que pode ser considerado em seu caráter societal, pensando-se numa sociedade bilíngue, ou em seu caráter individual, ao considerar-se o indivíduo bilíngue. Considerando-se o bilinguismo individual, inúmeros temas são levantados: consequências sobre o desenvolvimento, aquisição bilíngue, cérebro bilíngue, aspectos socioculturais envolvidos no tornar-se bilíngue, dentre outros.

Pesquisas sobre bilinguismo têm no tema “mudança de código” (ou mudança de língua) um de seus principais objetos de estudo. Mello (1999), em obra intitulada *O Falar Bilíngue*, apresenta o estudo de caso de duas crianças bilíngues português-inglês, de quatro e dois anos, respectivamente, as quais ela observou ao longo de um ano e dez meses.

Neste texto, o termo “mudança de código” é empregado no sentido do “uso alternado de duas línguas em uma mesma enunciação ou conversação” (Grosjean, *apud* Mello, 1999, pp. 85-86). Antigamente encarado como sinônimo de indiferenciação e confusão entre os sistemas linguísticos e, portanto, algo a ser evitado, atualmente diferentes pesquisas (por exemplo, Genesee *et al.*, 1995; Meisel, 1989-2000) mostram que a mudança de código observada no comportamento linguístico de crianças bilíngues não é sinônimo de confusão entre os códigos linguísticos.

Mello (1999) esclarece que a mudança de código pode ser situacional, que ocorre quando “há uma clara relação entre o uso da língua e o contexto social, de tal forma que cada língua ou variedade da língua tenha um papel e uma função específica para o repertório da fala local” (p. 92), ou metafórica, que “está relacionada com efeitos comunicativos do discurso, isto é, com as intenções e os sentidos que o falante quer dar à sua fala” (p. 92). Diferencia a mudança de código do empréstimo, que ocorre quando o indivíduo, mono- ou bilíngue, “toma emprestado uma palavra ou expressão daquela língua e a adapta morfo e fonologicamente à língua base” (p. 85). Por exemplo, as palavras “xerox”, “deletar”, “hambúrguer”, advindas do inglês e adaptadas ao português.

A mudança de código pode configurar-se como escolhas marcadas ou não marcadas. Escolha marcada acontece quando o código utilizado na interação não é esperado. Já a escolha não marcada diz respeito a situações em que o código utilizado é o previsível no momento.

Segundo Mello (1999), as mudanças de código podem ser abordadas a partir de duas perspectivas: a estrutural, a partir da qual se “busca explicação para as restrições linguísticas (normas gramaticais que subjazem à mudança de código) que governam a mudança” (p. 91), ou a pragmática, perspectiva que “procura entender o porquê da mudança, ou seja, as razões que levam o bilíngue a optar por outro código num determinado momento do discurso” (p. 91).

Que mensagem pode ser transmitida ao se escolher tal língua, em tal momento, com tal interlocutor? Neste trabalho pretende-se ressaltar a função pragmática da mudança de código, dando ênfase ao contexto relacional em que a mudança ocorre.

A seguir, serão analisadas mudanças de código metafóricas ocorridas durante um atendimento no Serviço de Orientação Intercultural, que configuraram escolhas marcadas. Essa análise ocorrerá a partir de uma perspectiva pragmática, ou seja, refletindo sobre possíveis sentidos dessa mudança ocorrida no aqui-agora da relação com um interlocutor.

Trata-se de um atendimento a uma brasileira residente na Alemanha. Tanto a paciente (na Alemanha) quanto a terapeuta (no Brasil) são brasileiras, bilíngues português-alemão, sendo o alemão aprendido na idade adulta, ao viver na Alemanha. Chamaremos a paciente de Andréa (A.), nome fictício. Os diálogos se davam em português e, em alguns momentos, a paciente inclui em sua fala palavras em alemão.

O Serviço de Orientação Intercultural oferece atendimento em psicoterapia breve, com um número máximo de sessões (a saber, doze), a imigrantes, filhos de imigrantes, brasileiros que pretendem emigrar, que estão fora do país ou emigraram e retornaram ao Brasil.

Ao justificar o motivo de procurar atendimento, A. dizia sentir “uma sensação de permanente inadequação, isolamento e ansiedade. [...] Sinto-me mais brasileira do que nunca. No Brasil eu era ‘doutora’. *Aqui sou apenas a Ausländerin que se mudou para a Alemanha*”.

Por que A. usou a palavra *Ausländerin* nesse momento de sua fala, e não a palavra *estrangeira*? Essas palavras são sinônimas? O significado da palavra muda de acordo com a língua e a cultura? Que sentido(s) pode(m) ter essa mudança de língua?

Significado dentro da Cultura

A Hipótese Sapir-Whorf

“A Hipótese Sapir-Whorf” apresenta subsídios teóricos para uma reflexão sobre tais indagações. Segundo Lyons (1981, p. 275), o linguista e antropólogo norte-americano Edward Sapir e seu discípulo Benjamin Lee Whorf, na década de 1950, criaram o que se chamou de “Hipótese Sapir-Whorf,” que combina determinismo linguístico, a concepção de que a língua determina o pensamento, e relatividade linguística, perspectiva segundo a qual não haveria limites para a diversidade estrutural

das línguas. Em sua versão forte (no sentido de absoluta), pode ser assim formulada:

(a) Nós estamos, em todo o nosso pensamento e para sempre, “à mercê da língua determinada que se tornou o meio de expressão para a [nossa] sociedade”, porque só podemos “ver e ouvir e experimentar de outras formas” em termos das categorias e distinções codificadas na linguagem; (b) as categorias e distinções codificadas em um sistema linguístico são exclusivos àquele sistema e incompatíveis aos de outros sistemas (Não há limites para a diversidade estrutural das línguas.) (Sapir, 1947, p. 162, *apud* Lyons, 1981, p. 276).

Determinismo Linguístico

Lyons apresenta argumentos contra a versão forte da hipótese, mas que, ao mesmo tempo, sustentam uma denominada de “versão fraca” (no sentido de relativa) dessa mesma hipótese. Ele diz:

Por exemplo, falantes monolíngues de zuni, uma língua indígena americana, que não codifica a diferença entre laranja e amarelo, tinham mais dificuldade do que falantes monolíngues de inglês ou do que falantes de zuni que também sabiam inglês de tornar a identificar, depois de certo tempo, objetos de uma cor que era imediatamente codificável em inglês, mas não em zuni. Entretanto, o efeito não era tal que os falantes de zuni fossem incapazes de perceber a diferença entre um objeto amarelo e um laranja, se se pedisse que os comparassem (Lyons, 1981, p. 278).

Tais resultados mostram que realmente há um efeito da língua na percepção e na memória, mas que estas não são totalmente determinadas pela língua. Assim, fala-se numa *versão fraca da hipótese Sapir-Whorf*, que parece ser melhor aceita nos dias de hoje:

É provavelmente justo dizer que a maioria dos psicólogos, linguistas e filósofos aceitariam que a linguagem tem o tipo de influência indicado acima na memória, na percepção e no pensamento, mas estariam céticos a respeito de qualquer versão mais forte da hipótese de que a linguagem determina as categorias ou os padrões do pensamento (Lyons, 1981, pp. 278-279).

Relatividade Linguística

Sobre a questão da relatividade linguística, Lyons questiona:

Os proponentes da tese da relatividade linguística diriam que muitas das diferenças de estrutura gramatical e lexical encontradas nas línguas são de tal natureza que algumas coisas que podem ser ditas numa língua não podem ser ditas em outra. Isto é verdade? (Lyons, 1981, p. 279).

Começa a responder tal pergunta dizendo que conceitos específicos de uma língua podem ser traduzidos por uma expressão em outra, por exemplo, a expressão “neve primaveril” para designar uma das várias palavras para “neve” entre os esquimós. Acrescenta que há duas maneiras de se ampliar um sistema linguístico: por meio da criatividade dentro do sistema linguístico, que pode resultar numa ampliação de vocabulário, e pelo empréstimo de lexemas de outras línguas.

Na sequência, Lyons (1981, p. 284) conta um exemplo interessante referente à questão do nome das cores: em russo há uma palavra específica para azul claro e outra para azul escuro. Portanto, para traduzir a frase “minha cor predileta é azul” do português para o russo, o tradutor terá que optar entre o azul claro e azul escuro, sem saber exatamente a que azul o autor do texto em português se referiu (a não ser que tenha outros indícios no próprio texto).

Tal questão também se faz perceber na tradução de pronomes de tratamento. Por exemplo, línguas como o alemão e o francês têm pronomes de tratamento formais e informais, como o “Sie/du” e o “Vous/tu”. No inglês, usa-se sempre o “You”. Assim, como diferenciar as frases “Sind Sie fertig?” (O senhor está pronto?) e “Bist du fertig? (Você está pronto?)” ao traduzi-las do alemão para o inglês?

Ao discutir a possibilidade de tradução, Lyons conclui:

[...] embora possa ser impossível traduzir todas as sentenças de uma língua em sentenças de outra, sem distorções ou substitutos conciliadores, normalmente é possível conseguir que uma pessoa que não conhece nem a língua nem a cultura do original entenda, mais ou menos satisfatoriamente, até mesmo aquelas expressões dependentes da cultura que resistem à tradução em qualquer língua com a qual ela esteja familiarizada (Lyons, 1981, p. 292).

Assim, a versão forte do relativismo linguístico parece também não se sustentar, porém, a versão fraca parece bastante consistente, uma vez que é inegável que cada cultura codifica seu universo de maneira própria por meio da língua. Finalizando, Lyons afirma:

A compreensão total dos vários tipos de significados que são codificados na gramática e no vocabulário de uma língua só é lograda com a compreensão total da cultura, ou culturas, na qual ela funciona (Lyons, 1981, p. 293).

A partir disso, o que se pode pensar do uso da palavra *Ausländerin* em meio ao diálogo em português? No caso mencionado anteriormente, parece razoável supor que, mesmo aparecendo como sinônimos no dicionário, as palavras *Ausländerin* e *estrangeira* adquirem significados diferentes, diretamente relacionados à experiência daquele indivíduo em cada uma das culturas e ao sentido construído dentro de cada cultura, que vivem diferentes realidades. Ser estrangeiro, na experiência de A. no Brasil, parece estar vinculado a algo positivo: tinha contato com estrangeiros, geralmente europeus ou americanos, positivamente valorizados no Brasil, que conhecia nos ambientes de trabalho e de estudo. No Brasil, estrangeiros vindos de “países ricos e desenvolvidos” são extremamente valorizados. Existem imigrantes que passam por sérias dificuldades de adaptação, vivendo em condições difíceis, que se mudam para o Brasil em busca de melhores condições de vida, mas a realidade desses imigrantes não fazia parte da experiência cotidiana de A. no Brasil.

Ser Estrangeiro na Alemanha

Na Alemanha, A. viveu o “ser estrangeira”, “na própria pele”. O contexto lá é bem diferente do brasileiro. *Ausländer* geralmente são pessoas que emigraram de países em desenvolvimento, em busca de melhores condições de vida.

Na Alemanha, vivem cerca de 6,7 milhões de estrangeiros (aproximadamente 8% da população), conforme reportagem da *Deutsche Welle* (<http://.dw-world.de/dw/article/0,2144,1627905,00.html>) intitulada “Cada vez mais Estrangeiros com Passaporte Alemão”, de 24/6/2005,

na qual se encontra informações sobre o relatório bienal de imigração, divulgado em junho de 2005. O número de alemães naturalizados é de 1,8 milhões. Afirmam que, na Alemanha, vivem catorze milhões de pessoas com ascendência ou trajetória de imigrantes.

O artigo afirma que, em 2004, a taxa de desemprego entre os imigrantes foi o dobro do que para alemães. Enquanto um quarto dos alemães finaliza a escola com o *Abitur* (certificado que permite o ingresso na universidade), apenas um décimo dos filhos de imigrantes obtém o certificado de conclusão do segundo grau.

Especialmente sobre a imigração brasileira para a Alemanha, Priscilla Ferreira Perazzo, em artigo publicado na *Folha de S. Paulo*, caderno Especial, em 21 de maio de 2006, afirma que, a partir da década de 1990, o fluxo de imigração Brasil-Alemanha parece se inverter. Esclarece que, anteriormente, o número de alemães que emigravam para o Brasil era muito maior do que o de brasileiros mudando-se para a Alemanha. Depois da década de 1990, a Alemanha passou a ser um país cada vez mais procurado por brasileiros em busca de melhores condições de vida, e o número de brasileiros emigrando para a Alemanha passou a ser maior do que o de alemães mudando-se para o Brasil. Afirmar que “o consulado brasileiro e o censo alemão apontaram, em 2004, uma comunidade de cerca de 27 mil brasileiros na Alemanha. O Ministério das Relações Exteriores do Brasil, por sua vez, anunciou um número maior: sessenta mil”.

A experiência de A. como uma brasileira na Alemanha, uma *Ausländerin*, parece ser muito diferente do significado de *estrangeira* que ela conhecia no Brasil. Esse sentido da palavra *Ausländerin* é confirmado em uma fala de A. no decorrer da primeira sessão, quando contava sobre seus amigos na Alemanha: “Quase tudo brasileiro, né? [...] Não sei se teria como me aproximar de um alemão. Eles torcem o nariz para *Ausländerin*”.

Significado dentro da Experiência Pessoal

Situação em que Usou a Palavra Estrangeira

No decorrer do atendimento, houve outro momento em que A. se referiu explicitamente à experiência de ser estrangeira. Mas, desta vez, usou a

palavra em português. A. disse: “No Brasil eu era médica. Agora sou professora. O engraçado é que é exatamente o que eu queria ser quando pequena. No Brasil, entrei numa ótima faculdade, pagava minhas contas, tinha um bom emprego. *Aqui sou mais uma estrangeira*. O bom é que aprendi a respeitar as pessoas que não tiveram tantas oportunidades”.

Apesar de estrangeira ainda ter um significado negativo – “aqui sou mais uma estrangeira” – desta vez, A. reconhece algo de positivo na experiência: ela tornou-se professora, o que era um sonho de infância. Além disso, considera bom ter “aprendido a respeitar as pessoas que não tiveram oportunidades”.

A palavra *Ausländerin* foi empregada anteriormente em duas situações, ambas dentro de um contexto no qual falava da dificuldade de adaptação à Alemanha, de seus sentimentos de inadequação, isolamento e ansiedade, do choque cultural que vivia, da dificuldade em fazer contato com alemães, fazer amigos alemães, ou seja, um contexto em que a experiência de estar na Alemanha estava vinculada a vivências de sofrimento psíquico intenso e desadaptação social.

Pode-se levantar a hipótese de que, no momento em que a experiência de A. como um todo era mais “negativa”, “pesada”, a palavra vinha para ela em alemão, conferindo-lhe exatamente essa sutileza de significado, esse lado da experiência de ser estrangeiro. Já no momento em que A. pôde reconhecer algo de positivo nessa experiência, a palavra que usou para falar desta foi em português, língua na qual o sentido negativo da experiência parece ficar atenuado para A. Além disso, o uso do português também reporta à infância e à língua materna de A., justamente no momento em que fala “do que queria ser quando pequena”.

Nesse momento, é interessante fazer uma digressão e comentar, rapidamente, o que foi possível observar em relação à estratégia de aculturação utilizada por A.

Modelo de Aculturação

Segundo Berry *et al.* (1992), aculturação é um fenômeno que ocorre quando duas culturas diferentes entram em contato, por exemplo, em situações de emigração.

Segundo tal modelo, pode haver quatro estratégias de aculturação: assimilação, integração, separação e marginalização. Para se definir qual das estratégias é usada por um grupo, ou por um indivíduo, Berry coloca duas perguntas:

1. É valorizado manter a identidade cultural de origem?

2. É valorizado manter relações com outros grupos?

Se a resposta a ambas as questões for sim, trata-se da estratégia de integração. Essa forma de aculturação permite que as pessoas mantenham sua identidade cultural original e, ao mesmo tempo, possam se integrar bem à nova sociedade e à nova cultura. Expressa-se, por exemplo, em alguém que pode reconhecer pontos positivos em ambas as culturas com as quais convive.

Se a resposta a ambas as questões for não, trata-se da estratégia de marginalização. É uma estratégia que pode levar a problemas de interação social. É o caso, por exemplo, de alguém que já não se sente pertencente à sua cultura de origem, nem à nova sociedade e cultura em que vive.

Se a resposta à questão um for sim e à dois for não, trata-se da estratégia de separação. A cultura de origem é valorizada em detrimento da cultura da sociedade para a qual se emigrou. São pessoas que, por exemplo, fazem questão de se manterem separados das pessoas de outra origem cultural, criando grupos fechados de sua cultura dentro de outros países.

Se a resposta à questão um for não e à dois for sim, trata-se da estratégia de assimilação. A cultura de origem é preterida em favor da cultura do país para o qual se emigrou. Por exemplo, a pessoa deixa de falar sua língua materna para falar somente a língua do país, não ensina a língua de origem aos filhos. Muitas vezes essa estratégia está ligada à necessidade de sentir-se adaptado à nova sociedade a qualquer custo.

A partir dos relatos de A., ela parece ter usado predominantemente, no início de sua experiência na Alemanha, a estratégia de separação. No momento do atendimento, já vivia na Alemanha há aproximadamente dois anos, e o modo de relacionar Brasil e Alemanha estava se modificando. Ao final do atendimento, A. encontrava-se numa fase de nova orientação, reconhecendo pontos positivos também na Alemanha e no

modo de ser alemão. Talvez tenha sido possível para A. usar a palavra *estrangeira* neste momento justamente por estar reelaborando o encontro entre as culturas brasileira e alemã internamente, o que se expressa, por exemplo, pela possibilidade observada em seu discurso atual de reconhecer pontos positivos em ambas as culturas.

A estratégia de aculturação utilizada está intimamente ligada à relação do sujeito com as línguas e culturas em questão. Ao mesmo tempo em que reflete um posicionamento, também influencia na construção dessa mesma atitude frente à língua e à cultura.

Significado na Relação Atual com o Interlocutor

A mudança de código pode ter vários significados. Ao analisar o discurso dos sujeitos de sua pesquisa, Mello (1999) aponta alguns possíveis sentidos da mudança de código em suas falas. Um deles pode ser estabelecer uma diferenciação entre discurso direto e indireto, por exemplo: “Mamãe não gosta que eu pise na grama. Ela disse: *Do not step on the grass!*”. Outro sentido da mudança de código pode ser o de especificar o interlocutor com o qual se fala. Por exemplo, numa conversação entre três pessoas, das quais duas têm línguas maternas diferentes, um terceiro interlocutor usar a língua materna daquela pessoa a quem se refere, com quem fala no momento.

A mudança de código pode ter o sentido de reiterar o que já foi dito, esclarecer ou enfatizar uma mensagem, o que pode ser observado em situações em que uma informação foi dada em uma língua, e logo depois a mesma informação é dada na outra língua. Segundo Mello (1999), a mudança marcada pode também ser interpretada como um forma de marcar interjeições ou elementos discursivos; demonstrar alegria, satisfação, euforia ou alívio; expressar surpresa ou desapontamento; demonstrar ansiedade, tensão, medo.

Pode-se acrescentar outros sentidos, como excluir uma pessoa da conversa, que ocorre, por exemplo, quando se passa a usar uma língua que um dos interlocutores (pensando num grupo de, no mínimo, três pessoas) não domine, ou buscar integração social, ao se escolher usar a língua dominante num determinado grupo. Ou ainda deixar clara a

intenção de interagir com aquela pessoa, como quando se faz esforço para falar na língua materna do interlocutor.

Mello chega à conclusão de que

[...] o uso de determinado código durante um evento de fala não é decorrente de uma escolha aleatória, mas de um processo dinâmico que associa as capacidades naturais dos falantes a fatores sociopsicolinguísticos, específicos de uma comunidade ou evento de fala. Ao efetuar uma mudança de código, os interlocutores estão marcando sua posição no contexto social e, ao mesmo tempo, sinalizando suas intenções discursivas, de forma a veicular a mensagem significativamente (pp. 93-94).

Na Mudança de Código Analisada até então, qual(is) Poderia(m) Ser o(s) Sentido(s) Pragmático(s)?

Ao usar a palavra *Ausländerin*, A. provoca um determinado efeito comunicativo em seu discurso, configurando-se uma mudança de código metafórica. A “quebra” do uso do português chama a atenção para nuances do significado da palavra *estrangeira/Ausländerin*, ligadas ao fato de cada palavra remeter a uma realidade particular. Ser um estrangeiro na Alemanha carrega em si particularidades, é diferente da experiência de A. com estrangeiros no Brasil. O uso da palavra em alemão se reporta ao contexto no qual o significado foi construído, remetendo um interlocutor que conheça Brasil e Alemanha à realidade de lá.

Além disso, inserir essa palavra em alemão em meio ao discurso em português parece reforçar a expressão do sentimento de inadequação, isolamento e não pertencimento que A. tinha acabado de relatar antes de usar tal expressão.

Outros Exemplos

A partir dessa situação inicial, apresentou-se brevemente sustentação teórica para algumas reflexões. A partir de agora, outras situações serão apresentadas, continuando a discussão do tema da mudança de código no falar bilíngue.

Wie geht's Ihnen?

A. relatava uma conversa com as amigas, também estrangeiras: “A gente imita as alemãs falando: *Wie geht's Ihnen?* (Como vai a senhora?) Essa formalidade é horrível”.

As formas de tratamento variam entre as línguas, refletindo formas de relação dentro da cultura. A. e seu grupo de amigas claramente se incomodam com a formalidade com a qual acham que os alemães se tratam entre si. Esse sentimento não seria expresso se, em vez de *Wie geht's Ihnen?* tivesse dito *Como vai a senhora?*, o que a própria A. explica, dizendo que, no Brasil, não faz sentido a manutenção da formalidade inicial.

O uso da expressão em alemão remete às diferenças entre as culturas brasileira e alemã no que se refere à formalidade no tratamento de pessoas com as quais não se tem intimidade. Essa diferença intercultural não acontece “no vazio”, mas é vivida, experimentada por A. em sua vivência dentro de cada uma das culturas. No nível pragmático, usando a expressão em alemão, A. grifa ao interlocutor seu incômodo e, mais uma vez, transporta-o para a realidade da Alemanha.

Deutsch ist geheimsprache

A. comentava: “Minha amiga até brinca que alemão virou uma *Geheimsprache*. Ela fala: A., *deutsch ist Geheimsprache!* Se você estiver no ônibus e não quiser que os outros entendam o que você tá falando, é só falar em alemão”.

Geheim, no dicionário alemão-português tem o sentido de *secreto*, *clandestino*. Como um prefixo formando um substantivo, dá o tom de algo confidencial, secreto. Por exemplo, *Geheimagent* é um agente secreto; *Geheimbericht* é um relatório confidencial. No dicionário alemão-alemão, aparece como “so, dass andere Personen nichts davon erfahren (sollen) (De tal modo que outras pessoas não tomem [não devam tomar] conhecimento)”. Assim, pode-se entender *Geheimsprache* como uma “língua secreta”, uma língua que, quando usada, outras pessoas não compreenderão o que é dito. Ao usar a expressão em alemão, A. transporta seu interlocutor para uma situação vivida na Alemanha, na

qual, ao utilizar o transporte público, fica explícita a grande quantidade de estrangeiros vivendo na cidade.

Essa não é uma realidade sentida na cidade natal de A. no Brasil, onde o comum é que o português seja usado nas ruas, no metrô, em ônibus. Pode-se ouvir outras línguas, como o espanhol e o inglês, mas, em geral, a língua falada é o português. Pelo relato de A., a situação lá é diferente. Ouvem-se várias línguas, que não necessariamente o alemão. Vale grifar que A. vive numa cidade grande, cosmopolita, na qual a quantidade de imigrantes é bastante grande. Essa realidade não deve ser encontrada em cidades menores na Alemanha.

Ao dizer a frase *deutsch ist Geheimsprache*, além de transportar o interlocutor para a situação vivida na Alemanha, A. deixa claro que não é “ela” quem disse isso, foi a amiga. A mudança de código, nessa situação, tem também a função de grifar que A. relata o discurso de um terceiro (a amiga), que corrobora e sustenta sua própria opinião.

Mülltrennung

A. contava sobre uma conversa com uma vizinha alemã: “Quando comentei que não gosto do *Mülltrennung*, ela disse: Não, mas isso é muito importante!!!”.

Mülltrennung significa *coleta seletiva de lixo*, ou a separação do lixo reciclável. Nos últimos anos, a coleta seletiva tornou-se mais comum no Brasil, juntamente com um início de conscientização ecológica, mas é algo relativamente recente. Na Alemanha, um país tradicionalmente ativo em lutas ambientalistas, esse é um assunto levado muito a sério. A coleta seletiva de lixo é feita em todos os lugares, em residências familiares, estudantis, restaurantes, bares etc. Não separar o lixo reciclável é considerado um desrespeito à natureza, ao meio ambiente e aos outros. As pessoas se sentem pessoalmente lesadas se veem alguém desrespeitando esse “combinado social”¹.

1. Essa situação lembra a diferença de compreensão do que significa um “atraso”. No Brasil, atrasar 5 min para um encontro com um amigo ou para um compromisso é algo sem grandes consequências, em geral. Pode-se até mesmo dizer que um certo atraso é esperado, no Brasil. Na Alemanha, você se

A. parece ter sentido as consequências disso. Anteriormente, havia comentado que, quando os vizinhos perceberam que ela não respeitara a coleta seletiva de lixo, bateram em sua porta para criticá-la e exigir que a casa deles respeitasse essa regra.

Todo esse universo de significados não seria traduzido pela expressão *coleta seletiva de lixo*, a menos que fizesse uma “nota de rodapé” explicando as diferenças interculturais Brasil-Alemanha em relação a esse tópico. Ao usar a palavra *Mülltrennung*, A. não está somente falando da coleta seletiva de lixo, mas em como isso é um assunto tratado de modo totalmente diferente na Alemanha e no Brasil, como as pessoas se relacionam com esse tema de modos diversos lá e cá, como os significados atribuídos à coleta seletiva são divergentes em cada país.

Conclusão

A mudança de código é um comportamento comum no falar bilíngue. Longe de ser algo a ser evitado a qualquer custo (como já o foi, principalmente no contexto de crianças que crescem em ambientes bilíngues, onde a mudança de código já foi erroneamente entendida como sinônimo de “confusão entre as línguas”), hoje se sabe que o uso alternado das línguas é um processo natural no falar bilíngue, que pode ser fruto de uma proficiência boa e crescente nas línguas em questão.

Antigamente, achava-se que a mudança de código era fruto da não proficiência em uma das línguas. Por exemplo, ao falar em alemão, colocar uma palavra em português era entendido como consequência de não ter aquele vocabulário em alemão, ou seja, de não ser proficiente o suficiente na língua para transmitir aquela mensagem. Realmente há momentos, sobretudo no início do processo de aprendizagem de uma segunda e ou

atrasar 5 min é algo que pode ter uma grande repercussão. Ouvi de um alemão uma vez: “como ele me deixou 5 min esperando? Por acaso ele pensa que o tempo dele é mais valioso do que o meu? É um desrespeito com o outro deixá-lo esperando!” Vale lembrar que, na Alemanha, os trens, ônibus, bondes, metrô etc. têm horários marcados, por exemplo, é certo que o bonde vai passar às 10:39 hs na estação “Universidade” e que chegará às 10:51 hs na estação “Mercado principal”. As pessoas podem confiar nessa previsão ao programar seus horários. A realidade no Brasil é totalmente diferente. A diferença de concepção do que significa um atraso entre brasileiros e alemães pode causar muitos mal-entendidos se não for levada em consideração em encontros interculturais.

terceira língua, em que se usa termos da língua materna por ainda não se conhecer tal vocabulário na outra língua. Porém, como se pode observar neste texto, há momentos em que a mudança de código implica uma proficiência tão boa em ambas as línguas que permite que se escolha a palavra que melhor transmite as nuances de significado que se pretende comunicar, além de causar um efeito comunicativo especial no interlocutor.

Os significados dessas mudanças devem ser procurados em diversos níveis, como as diferenças entre as culturas dentro das quais cada língua se formou, a experiência do sujeito que usa as línguas dentro de cada cultura, com cada língua, a relação do sujeito com o interlocutor específico com o qual o diálogo se dá. Outros níveis de análise são possíveis, como o grau de proficiência nas duas línguas, a estrutura gramatical utilizada, entre outros.

A hipótese Sapir-Wohrf em sua versão fraca (relativa) dá subsídios para que se argumente como a cultura na qual a língua se formou confere aos conceitos significados particulares, mesmo que essas palavras possam ser traduzidas por equivalentes em outra língua (um procedimento fundamental, nesse contexto, é poder explicar as diferenças interculturais na atribuição de nuances de significado aos conceitos). A tradução é possível, desde que se conheça os significados específicos dentro de cada cultura e se trabalhe de modo a marcar essas nuances ao se efetuar uma tradução. Mas por que A. teria todo esse trabalho se pode usar a palavra em alemão, com um interlocutor que conhece essa outra realidade, língua e cultura? A mudança de código, nesse contexto, parece ser uma estratégia comunicativa poderosa, muito bem utilizada por A.

A estratégia de aculturação predominante no momento, a forma como A. relaciona internamente “Brasil” e “Alemanha”, também parece influenciar no modo como a experiência é configurada, exprimindo-se também na escolha da língua. Por exemplo, conforme trabalhado anteriormente, no momento em que a experiência destacada por A. em seu discurso versava sobre a dificuldade de adaptação social na Alemanha e de seus sentimentos de inadequação, isolamento e ansiedade nesse contexto, a palavra usada foi *Ausländerin*. Já quando o conteúdo do discurso incluía também aspectos positivos da experiência de emigrar para a Alemanha, a palavra *estrangeira* apareceu espontaneamente em

sua fala. A mudança marcada produz efeitos no interlocutor, os quais provavelmente não são calculados intencionalmente pelo sujeito que fala, e que, talvez acentuadamente por isso, cumpram uma importante função comunicativa.

Neste texto, mostrou-se como situações reais de mudança de código ocorridas durante o atendimento de uma brasileira residente na Alemanha são passíveis de análise a partir dessa compreensão, enriquecendo significativamente a compreensão da mensagem transmitida pela paciente. Em situações que envolvem o encontro entre culturas, é fundamental considerar-se a perspectiva a partir da qual se fala, os valores e as significações específicas construídas dentro de cada uma das culturas em contato e, sobretudo, levar em consideração a perspectiva a partir da qual se “ouve” (ou melhor, se interpreta) o que é dito.

Referências Bibliográficas

- BERRY, J. W.; POORTINGA, Y. H.; SEGALL, M. H. e DASEN, P. R. *Cross-cultural Psychology: Research and Applications*. Cambridge, Cambridge University Press, 1992, cap. 5.
- Folha de S. Paulo, Caderno Especial. Reportagem intitulada “Migração Alemã para o Brasil é Impulsionada por Crises e Guerras, mas Fluxo se Inverte nos Anos 90”, 21/5/2006.
- GENESEE, F.; NICOLADIS, E. e PARADIS, J. “Language Differentiation in Early Bilingual Development”. In: *J. Child Language*, vol. 22, pp. 611-631, 1995.
- LYONS, J. *Linguagem e Linguística: Uma Introdução*. Rio de Janeiro, LTC, 1981.
- MEISEL, J. “Early Differentiation of Languages in Bilingual Children”. In: WEI, L. *The Bilingualism Reader*. London/New York, Routledge, 2000, cap. 13. (1. ed. 1989, In: HYLSTENSTAM, K. e OBLER, L. (eds.). *Bilingualism across the Lifespan*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 13-40).
- MELLO, H. A. B. de. *O Falar Bilíngue*. Goiânia, Ed da UFG, 1999.
- Site da Deutsche Welle: <http://.dw-world.de/dw/article/0,2144,1627905,00.html> (24/06/2005). Reportagem intitulada “Cada vez mais Estrangeiros com Passaporte Alemão”.

Migração de Retorno: Psicoterapia Breve de Jovens Brasileiros. Um Diálogo entre Psicologia Intercultural e Construcionismo Social¹

Maria Gabriela Mantaut Leifert

Ao propormos atendimento clínico no Serviço de Orientação Intercultural, a demanda por parte de pessoas retornadas do exterior fez com que mudássemos nosso tema de pesquisa. Buscamos, assim, através de um trabalho de pesquisa de intervenção, compreender o processo de migração de retorno. Aliado a isso, procuramos entender as motivações da emigração, e de que modo as atitudes, os interesses, os comportamentos absorvidos no país de imigração estão presentes em seu cotidiano após o retorno.

Algumas Considerações sobre o Retorno

Conforme lembra DeBiaggi (2004), Gmelch (1980), antropólogo americano, aponta para o fato de que o tema “migração de retorno” foi, desde o início dos estudos migratórios em geral, pouco investigado. Embora seu trabalho seja dos anos 1980, suas considerações são bastante atuais.

Em estudo sobre o retorno de famílias brasileiras dos Estados Unidos, DeBiaggi (2004) procurou saber se as mudanças observadas nas

1. Este trabalho é fruto de dissertação de mestrado da autora, realizada no Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, sob a orientação da professora Sylvia Dantas DeBiaggi.

famílias brasileiras nos Estados Unidos se mantêm após o retorno. A autora constatou que as famílias brasileiras sofrem uma mudança em virtude do processo de aculturação no exterior e, ao retornarem ao país de origem, passam por um *novo processo de aculturação*. Os papéis de gênero, conflitos com a família estendida e a vivência do contraste das organizações e instituições sociais nos dois países emergem como temas recorrentes.

A autora, em trabalhos anteriores, também apontou para a relação entre os papéis de gênero e a aculturação dos casais brasileiros imigrantes, além da relação desses fatores para a satisfação conjugal. Com a imigração, o processo de aculturação está relacionado a mudanças nos papéis de gênero que, por sua vez, afetam a relação conjugal. No retorno, as mudanças no sentido de uma relação mais igualitária entre cônjuges nem sempre são mantidas diante da imposição sutil por padrões mais conservadores. Constatou-se que as dificuldades com a família estendida se atualizam no retorno, uma vez que, no exterior, as memórias são nostálgicas, as experiências positivas sobressaem às negativas, e cria-se uma imagem idealizada e romântica da vida familiar. As expectativas em relação aos familiares são altas, a maioria acredita que o retorno será bem aceito por todos. O encontro com a realidade e a rotina da família pode ser gerador de conflito e desconforto entre os familiares. Cobranças mútuas, desconfiança, brigas e distanciamento afetivo podem fazer parte desse novo panorama. Em alguns casos, o imigrante é um membro que contribui financeiramente para o sustento da família que permanece no país de origem e, ao retornar, deixa de fazê-lo, promovendo uma mudança em sua condição, podendo alterar inclusive seu *status* familiar.

No retorno, como foi demonstrado por DeBiaggi, há um grande choque com as instituições do país de origem. Uma queixa comum dos retornados é a morosidade dos sistemas, o excesso de burocracia e a falta de eficiência. Os relatos referem que, independentemente de sua condição ou *status* legal, eram mais bem atendidos no país hospedeiro.

Margolis (2003), em estudo sobre migração de retorno com brasileiros que haviam morado nos Estados Unidos e voltaram para o Brasil, relata que a motivação do retorno dos brasileiros estava relacionada à dificuldade em encontrar emprego, devido à desaceleração da economia

em Nova York e em outros centros urbanos americanos. Entre os brasileiros retornados, Margolis (1998) também encontrou o fenômeno da imigração iô-iô, isto é, aquelas pessoas que permanecem indo e voltando, sem se estabelecer em nenhum lugar, nem em seu país de origem, nem no país de imigração. Esses imigrantes se movem indo e vindo, pois não se encontram satisfeitos em nenhum dos dois países.

Psicologia Intercultural e Aculturação Psicológica

Ao abordamos o processo de e/imigração, tratamos do encontro entre povos de culturas distintas. Para Geertz (1989), o conceito de cultura é semiótico. Ele acredita que o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo tece, assumindo a cultura como essa teia, e sua análise, portanto, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa à procura do significado. A experiência de deslocamento provoca uma “perda” em relação a esses significados sociais, uma vez que o imigrante se vê diante de novos códigos linguísticos, sociais e culturais, que desconhece. Dar significado a essa nova vivência, compreender os novos símbolos e signos sociais será a principal tarefa do imigrante.

Na psicologia intercultural, o termo aculturação é definido como mudanças que ocorrem como resultado do contato entre grupos (Berry, 2002, 2004). Berry (2004) cita Graves, que define o processo em que “indivíduos membros de culturas em contato experimentam mudanças psicológicas, dando origem ao termo *aculturação psicológica*, para se referir ao nível individual deste processo” (p. 32). A aculturação psicológica é definida, por Berry *et al.* (1992), como o fenômeno do encontro entre dois grupos com diferentes culturas que permanecem em contínuo contato. Em outras palavras, o processo que os indivíduos sofrem em resposta às mudanças de contexto cultural. Esse fenômeno provoca mudanças na cultura de origem de ambos os grupos, tanto do grupo dito dominante, a sociedade receptora, quanto do grupo de imigração. As mudanças ocorrem tanto no nível grupal, mudanças sociais, econômicas e políticas, quanto no nível individual, mudanças de valores, identidade, atitude. Na análise do grupo minoritário, fala-se em *atitudes de aculturação* que irão delinear as

estratégias de aculturação que o indivíduo pode adotar ao permanecer em contínuo contato com outra cultura. Giram em torno das questões acerca do evitar ou entrar em contato com os outros de fora de seu próprio grupo; até que ponto as pessoas desejam manter ou desistir de suas identidades culturais e atributos? As estratégias de aculturação podem ser: integração, assimilação, separação e marginalização.

O processo de integração é o mais desejado, de acordo com Berry (2001), pois o indivíduo considera válido manter relação com outros grupos e também manter sua identidade cultural: nessa estratégia, a pessoa consegue unir o “melhor dos dois mundos”, transitando pelas duas culturas. Para esse autor, a integração é o resultado do contato intercultural, que pressupõe continuidade e mudança, além de reciprocidade e acomodação mútuas. Isso requer constantes negociações, dar e receber, com base no conhecimento mútuo, na confiança, na segurança e no respeito. Contudo, essa estratégia só pode ser adotada em sociedades que são explicitamente multiculturais, nas quais certas precondições psicológicas estão estabelecidas, como, por exemplo: atitudes positivas mútuas entre grupos etnoculturais, aceitação do valor de diversidade cultural, baixo níveis de preconceito e discriminação, e um sentido de pertença ou identificação ampla com a sociedade pelos indivíduos e grupos (Kalin e Berry *apud* Berry, 2001).

No processo de assimilação, o indivíduo considera válido manter contato com outros grupos, mas não considera válido manter sua herança cultural; ele se insere na sociedade local, mas rejeita parte de sua cultura de origem. Nessa estratégia, os indivíduos “adotam” integralmente a cultura dominante e rejeitam sua própria herança cultural.

Em contraste, na estratégia de separação, o imigrante atribui valor à manutenção de sua cultura de origem, ao mesmo tempo em que deseja evitar interação com a cultura local. Já na estratégia de marginalização, há pouca possibilidade ou interesse em manter a cultura de origem (frequentemente por razões de imposições de perda cultural) e pouco interesse também em manter relacionamento com a cultura local (em geral por razões de exclusão ou discriminação).

Importante ressaltar que o processo de imigração envolve estresse, sendo nesta situação relativo ao *estresse de aculturação*. As pessoas que

se sentem “marginalizadas” tendem a viver altos níveis de estresse, bem como as que adotam a separação. A estratégia de integração é a forma mais bem-sucedida na adaptação e a que gera menos estresse. Já na estratégia de assimilação, são vividas quantidades moderadas de estresse (Berry, 1992). Há outros fatores que determinam o nível de estresse tais como: idade, gênero, estado civil, inserção em sociedades multiculturais ou com políticas de recepção de imigrantes, *status* e características da imigração.

Construcionismo Social: Dialogando com a Pesquisa

Baseamo-nos na perspectiva do construcionismo social para a análise dos sentidos produzidos no encontro terapêutico proposto. A perspectiva construcionista questiona a universalidade do entendimento dos fenômenos, entendendo-os como construções sociais. É através de nossa participação nas práticas discursivas, social, histórica e culturalmente situadas, que produzimos conjuntamente descrições da realidade (Gergen, 1994). A ideia central dessa perspectiva é a de que construímos e somos construídos pelo mundo que nos cerca; portanto, ao mesmo tempo em que somos atores sociais também somos co-autores dessa realidade que é compartilhada em nossas interações. Para os autores construcionistas, mais importante do que explicar a natureza do mundo, é compreender como as pessoas coordenam suas ações em torno dos sentidos de mundo que constroem em seus relacionamentos, e quais possibilidades de interação que esses sentidos podem impedir ou favorecer.

O enfoque construcionista ajuda-nos a refletir sobre as *implicações de nossas descrições* de realidade para a construção de práticas sociais; por exemplo, entender os transtornos sintomáticos de um membro da família que sofre um processo de imigração como uma mudança adaptativa em função do deslocamento é totalmente diferente de descrever o sintoma como um transtorno psicopatológico.

Assim, a forma como descrevemos e compreendemos a realidade que nos cerca vai possibilitar ou não a ampliação de nossas visões de mundo e, conseqüentemente, de nossas narrativas. “Vivemos em um mundo de *ontologias relacionais*, isto é, num mundo no qual nossas definições sobre

o que as coisas são emergem em *contextos de relação*, através de nossa participação em práticas discursivas” (Gergen *apud* Guanaes 2006, p. 25).

Portanto, o foco do interesse construcionista se dá na relação, em como as pessoas estabelecem sentidos e significados, e que tipo de influência isso tem para a compreensão do vivido. McNamee (comunicação pessoal, 4 jun. 2005), aponta para o interesse do construcionismo pelos significados que são gerados no *in between*, ou seja, *entre as pessoas*: sair de uma postura individualista, do *eu/você* para focalizar a relação, o *nós*. Dá-se ênfase à linguagem e à forma como as narrativas são construídas em torno dos significados a ela atribuídos. Para Grandesso (2000),

[...] o ser humano é um ser que vive em uma trama de significados que ele próprio constrói no convívio e no diálogo com os outros. Esses significados são configurados pela linguagem na forma de narrativas. As narrativas, por sua vez, organizam a própria experiência humana, servindo de matriz de significados que, ao atribuir valor, dá sentido aos acontecimentos da vida (p. 31).

O construcionismo convida as pessoas a perceberem que a descrição que elas têm de si mesmas e da realidade que as cerca define seu lugar no mundo.

A linguagem deriva seu significado da forma como funciona nos *padrões de relacionamento*. Nesse sentido, esses padrões de relacionamento são histórica e culturalmente situados. Em nosso estudo, essa perspectiva auxilia a entender e a reforçar a noção das dificuldades enfrentadas pelos indivíduos ante o deslocamento, na medida em que, pelo deslocamento vivido, terão de ressignificar seus padrões de relacionamento. Isso significa muito mais do que aprender uma língua, e sim desenvolver novas estratégias de relação, que, sem dúvida, trazem mudanças, tanto para si quanto para seu entorno social.

Descrivendo a Pesquisa de Intervenção

Esta pesquisa foi realizada no Programa de Pós-graduação em Psicologia Social da USP, vinculada ao Projeto de Orientação Intercultural, coordenado pela professora Sylvia Dantas DeBiaggi. Foram realizados dois grupos de atendimento psicológico, compostos por jovens brasileiros

retornados do exterior. Os participantes foram recrutados através de *cartazes* de divulgação do Serviço de Orientação Intercultural afixados na Universidade. Uma reportagem jornalística sobre o processo migratório e o retorno, citando o Serviço de Orientação em jornal de grande circulação, aumentou a procura por parte de pessoas nesta situação.

No serviço, os candidatos passavam por uma entrevista de triagem, em que relatavam sua condição de vida atual e suas principais inquietações em relação ao retorno. Nesse primeiro encontro, eles receberam também uma ficha de inscrição para preencher com seus dados pessoais, e foram informados sobre o projeto de Orientação Intercultural e orientados a ler e assinar um *consentimento informado*, que os colocava a par do intuito do atendimento para fins de ensino e pesquisa.

Sobre os Participantes

Os participantes deste projeto eram todos brasileiros, solteiros, de ambos os sexos, com nível de instrução superior, pertencentes à classe média e que passaram pelo menos dois anos fora do país. A idade dos participantes variava entre 25 e 31 anos. Para a análise do material utilizamos somente as sessões do primeiro grupo de atendimento composto por quatro pessoas. Os nomes e profissões aqui apresentados são fictícios a fim de preservar o anonimato dos participantes. No que segue apresentamos uma tabela com dados relativos à profissão, à idade, ao país de imigração e ao tempo de retorno dos participantes do grupo.

Participantes do Grupo 01

| PARTICIPANTE | IDADE | PROFISSÃO/ESTUDO | PAÍS DE IMIGRAÇÃO/ TEMPO DE RETORNO |
|--------------|---------|-----------------------|---|
| Patrícia | 25 anos | Estudante Comunicação | Estados Unidos – três anos e meio. Retorno sete meses |
| Mario | 31 anos | Engenheiro | Estados Unidos – três anos. Retorno um mês |
| Francisco | 27 anos | Engenheiro | Alemanha – dois anos. Retorno dois anos |
| Rafael | 29 anos | Jornalista | Estados Unidos – dois anos e meio indo e voltando |

Sobre o Modelo de Atendimento

A técnica de atendimento em psicoterapia breve de grupo foi adotada, sendo o foco do atendimento a vivência da *migração de retorno*. Realizamos nove encontros de uma hora e meia de duração com o auxílio de um co-terapeuta, como observador da interação grupal, bem como auxiliar nas reflexões após o encontro terapêutico.

Para Fiorini (1982), em um trabalho de psicoterapia breve, o terapeuta assume um papel mais ativo em torno da temática específica. As conversações são conduzidas tratando da vivência atual do sujeito, de sua vida cotidiana: elas giram em torno de como ele percebe e é percebido por seu ambiente social. Neste caso, de que forma sente o retorno, quais as dificuldades ou facilidades encontradas. Propicia-se, assim, um *contexto de interação entre os participantes*, no qual essas vivências são acolhidas e compartilhadas, na tentativa de ampliar a percepção dos sujeitos em relação a si mesmos, à família e a seu contexto social.

Abordagem das Temáticas Propostas

Pelo fato de se tratar de um processo terapêutico breve, no início de cada encontro, uma pergunta “temática” era sugerida, funcionando como um “disparador” dos diálogos e da associação de ideias produzidas pelo grupo. Os temas são propostos como “questões abertas”, ou seja, equivalem a um guia de entrevista para iniciar a conversação (Gilgun, Daly e Handel, 1992). Essas questões têm o intuito de abrir os diálogos em torno do tema sugerido, com a intenção de favorecer a reflexão a respeito das temáticas vinculadas à vivência da e/imigração e do retorno. Assim, no primeiro encontro abordou-se a motivação da emigração, clima emocional antes de emigrar. O que se buscava ao sair, o que foi encontrado. No segundo encontro trabalhou-se o genograma², o panorama familiar trigeracional. No terceiro encontro compartilharam as histórias de vida: genograma – atualizando as histórias familiares e sua conexão com o presente. Origem, legados, missões, e/imigrações na família, motivação, perdas, rupturas. O

2. Genograma: Nichols (1998) apêndice B – Um diagrama esquemático do sistema familiar, usando quadrados para representar os homens, círculos para indicar as mulheres e linhas verticais para relacionar os filhos.

genograma consiste em um tipo de árvore genealógica onde estão representadas pelo menos três gerações. Ao compartilhar essas histórias, vamos “alinhavando” a trajetória dos antepassados, na tentativa de compreender suas motivações e quais os temas familiares preponderantes. A apropriação da história coloca o sujeito em uma perspectiva “temporal”, resgatando em sua origem a noção de que é fruto de uma construção iniciada por seus antepassados. Pedimos para colocarem no genograma nome, sobrenome, data de nascimento, profissão, país de origem dos ancestrais, se houve e/ imigrações, como foram “contadas” para os descendentes. Esse instrumento fornece um tipo de mapeamento, de estrutura que facilita ao terapeuta e ao participante construir ligações significativas das relações nos diversos planos geracionais. Acreditamos que essa conexão fortalece o indivíduo, religando o sujeito à sua própria história, proporcionando um maior esclarecimento das dificuldades vivenciadas no retorno e favorecendo a tomada de decisões e os rumos a seguir.

A partir do quarto encontro abordou-se a imigração, primeiras percepções, como foi chegar a um lugar desconhecido, se receberam ou pediram ajuda e de quem. A vivência da imigração, dificuldades e facilidades encontradas e os recursos pessoais para adaptação continuaram a serem trabalhados no quinto encontro. Nesse momento, as conversações giraram em torno do processo da imigração em si, quais as narrativas foram criadas a respeito da experiência migratória, de que modo o deslocamento foi vivido, quais aspectos pessoais foram “gerados” no exterior e de que forma influenciaram o processo de desenvolvimento pessoal.

O retorno, suas primeiras impressões, o que considera que mudou e como mudou, a recepção da família e o impacto no entorno social, amigos e conhecidos foi tratado no sexto encontro. Abordaram-se as motivações do retorno, de que forma os indivíduos reconstruíram seus significados diante do reencontro com seus familiares, quais os sentidos negociados e o lugar que o indivíduo passou a ocupar na família.

No sétimo encontro, compartilharam as experiências do retorno, as dificuldades e os recursos para readaptação, o que trouxeram na bagagem, em termos simbólicos. Já no penúltimo encontro, através da técnica da colagem, foi trabalhada a integração das vivências e sugeriu-se pensar a partir do que foi visto até o momento, o que cada um levava consigo.

No último encontro fez-se um fechamento em que compartilharam a inserção no grupo, assim como o pertencimento.

Ao proporcionarmos um lugar de interação e reflexão, onde todos puderam ser ouvidos, foi possível, para cada um dos participantes, compartilhar seus anseios na volta ao país, bem como trazer à tona suas dificuldades e expectativas em relação a seu entorno familiar.

Análise do Grupo de Atendimento

A análise baseia-se em uma articulação entre a perspectiva intercultural e construcionista social. As narrativas podem ser entendidas como as descrições do sujeito compartilhadas nos espaços de interação (Sluzki, 1987). Elas têm como ponto de origem a pergunta do entrevistador e seguem o desenrolar das associações do entrevistando apresentado as intervenções do entrevistador e dos membros do grupo que levaram à sua produção.

Temas Emergentes

A seguir, apresentarmos os temas emergentes e as categorias de análise. Os temas foram obtidos conforme segue: não pertencimento prévio, raízes aéreas, retorno como busca de um novo pertencimento, retorno e estresse ligado à família de origem, aspectos *ênicos* da cultura, integrando vivências. Cabe ressaltar que o material aqui apresentado é uma das leituras possíveis acerca do que foi vivenciado nos encontros que realizamos.

Não Pertencimento...

O tema do não pertencimento em relação ao grupo familiar e ao contexto sociocultural surge logo no primeiro encontro, ao indagarmos sobre o momento que antecedeu a imigração. Os participantes relataram ter vivido em sua família de origem ou em seu grupo social um sentimento de não pertencimento. A e/imigração surge como uma forma de lidar com a sensação de não pertencer a seu grupo social e familiar, buscando fora de seu contexto novas possibilidades de interação. O relato chama a atenção pela força com que é trazido e a riqueza de detalhes que a pergunta inicial evoca nos participantes: falar sobre o momento que

antecedeu a emigração trouxe à tona histórias familiares e de relacionamento ligadas ao lugar que a pessoa ocupava, e a percepção de não se sentir plenamente incluída nestas interações.

Como ilustra o depoimento de Mario:

(M) Antes de imigrar, eu estava me formando, num primeiro momento não me identificava com o que estava fazendo..., o trabalho no papel de engenheiro não era meu interesse então me colocou em uma situação de conflito e insegurança onde vou encontrar meu espaço. Eu acabei encontrando meus pares fora.

T (G) E o clima familiar, amigos como estava?

(M) O clima familiar é outro aspecto, eu já vivia longe de minha família há muito tempo.... Minha saída do colegial foi totalmente conflituosa, rompi com minha família, ninguém queria que eu saísse e eu tinha quinze anos, então tive que romper com a família inteira... então sempre houve, ou seja, havia esse conflito uma não identificação, um não cumprir, minha família tinha deixado de ser meu suporte.

T (G) Tinha uma questão de pertencimento?

(M) É, tinha uma relação boa com eles..., mas aquela identificação, o pertencer sempre foi, antes disso, uma questão.

Para Shotter (1989), estamos imersos em uma ordem social dominante, na qual devemos nos reproduzir continuamente, em todas as atividades cotidianas que desenvolvemos, desde o lugar, a “posição” ou o *status* no qual estamos inseridos. Induz à necessidade da experiência de sermos legitimados e entendidos dentro dessa ordem social dominante. Shotter reforça a ideia de que é dentro de um contexto social que somos validados e ocupamos determinados lugares na interação com os outros, em nossas ações cotidianas.

Segundo Gregory Bateson (*apud* Sluzki, 1987), as fronteiras do indivíduo não estão delimitadas por sua pele, mas incluem tudo aquilo com que o sujeito interage – família, meio físico, e assim por diante. Sluzki (1987) acrescenta que as fronteiras do sistema de significados não se limitam à família nuclear ou extensa, mas incluem todo o conjunto de vínculos interpessoais do sujeito, família, amigos, relações de trabalho, inserção comunitária.

“Raízes Aéreas”

A construção da metáfora “raízes aéreas” surge no primeiro encontro. A fim de dar visibilidade às trocas discursivas entre os participantes do grupo, relatamos as interações e os diálogos que culminaram com essa representação com o intuito de ilustrar como as perguntas de esclarecimento levam o sujeito a uma maior reflexão e complexidade do pensamento. Logo no início, a terapeuta pede para que os participantes se apresentem e Mario pede a palavra:

(M) (Sorri)... Sou Mário tenho 31 anos, imigrei para os Estados Unidos em 2000 fiquei um ano lá, retornei (ao Brasil), regressei (para os Estados Unidos), permaneci três anos lá e retornei para o Brasil faz dois meses (Mario).

As pontuações feitas a seguir, pelo grupo e pelas terapeutas, vão auxiliando Mario no esclarecimento de seu relato; nesse sentido, o grupo vai dando o contorno e a contenção de que Mario necessita para poder transmitir seu percurso até aqui.

T(G) Você fez dois processos de retorno, em dois momentos diferentes de sua vida, você ficou três meses na Espanha e quanto tempo ao todo da primeira vez?

(M) Fiquei três meses, viajando até novembro, depois fui trabalhar com um amigo meu, o pai tinha uma fazenda de azeitona, uma cooperativa, trabalhei na colheita de azeitona pra fazer dinheiro para regressar para o Brasil. Fiquei ao todo um ano fora.

T (L) Essa foi a primeira saída.

(M) Foi a primeira saída.

(F) Foi para ficar três meses e ficou um ano... (Francisco pontua)

(M) Sim eu fui para ficar três meses, mas muito solto... Eu tenho essa natureza. Eu tenho muita dificuldade, tem gente que tem dificuldade em se soltar eu tenho em me apegar, de enraizar pra onde eu vou, eu tenho minhas raízes aéreas... afã de conhecer o mundo e promover...

T (G) Acho interessante isto que você fala das raízes áreas. Tem raízes, mas são áreas.

(M) Sim, aéreas espalhadas (Mario).

A metáfora das raízes aéreas surge em uma tentativa de dar sentido à vivência de desapego e à dificuldade de se enraizar. A escolha da metáfora

para expressar a condição do sujeito remete-nos a uma série de considerações. Para Andolfi (1984), a metáfora deriva de nossa necessidade de interromper o fluxo contínuo da realidade, a fim de recapturar o que perdemos de nossa experiência cotidiana por meio de alguma coisa que se assemelhe a ela. Uma tentativa de conciliar necessidades contraditórias por meio de um símbolo capaz de refletir significados múltiplos.

Nesse sentido, percebemos o paradoxo que a ideia de raízes aéreas comunica: tem raízes, que significam elementos de sustentação, nutrição, contato com a realidade, mas elas são aéreas, ou seja, não cumprem sua função de conexão. A contradição manifesta-se na medida em que o crescimento pessoal provoca uma ampliação das raízes e possibilidades de escolha, levando o indivíduo a repensar sobre diversas possibilidades de enraizamento.

Ampliar as possibilidades de escolha pode ser, para alguns, fonte de tensão, pois sabemos que toda escolha implica perdas, deixar outras possibilidades de lado. Em um determinado momento, o indivíduo não consegue sustentar nenhuma escolha. Como já dissemos, esse sentido foi compartilhado pelos demais membros do grupo ao longo dos encontros. Eles afirmam ter passado por uma fase na qual não tinham clareza de suas escolhas e decisões pessoais, e estavam “soltos”, com “suas raízes aéreas”, vivendo uma situação marginal, não pertencendo a uma nem a outra cultura.

Retorno como a Busca de um Novo Pertencimento, Momento de Enraizar...

Por outro lado, ao questionarmos sobre as motivações do retorno, surge fortemente o desejo de pertencer, fincar raízes e de se estabelecer de forma mais integrada e plena.

“(M) O que me fez retornar foi a situação profissional... diante da possibilidade de trabalhar aqui, (que) abriu as portas.”

Essa busca por uma nova maneira de pertencer remete-nos à ideia do processo de aculturação. Como vimos anteriormente, para DeBiaggi (2004), a migração de retorno promove um novo processo de aculturação, ou seja, estabelece-se uma negociação entre os valores e as formas de ser pessoais adquiridos na vivência de imigração e o contexto familiar

e social do sujeito, na atualidade, em seu país de origem. Essas negociações não se fazem sem a presença de estresse, na medida em que as motivações que levaram o sujeito a emigrar se atualizam no presente, como veremos a seguir.

Retorno e Estresse Ligado à Família, Estabelecimento de Fronteiras...

A maior dificuldade relatada no retorno refere-se ao estresse em relação à readaptação familiar. A narrativa tecida por Patrícia culmina com a metáfora do quarto como um buraco. Essa metáfora é trazida com muita intensidade quando relata seu retorno: a imagem do “buraco” ao qual teve de voltar expressa sua indignação sobre alguns aspectos de sua família de origem. Comenta que, em todo o tempo que morou com seus pais, até o momento da emigração, nada foi feito por eles no que se refere à conservação da casa, pintura, arrumação, troca de móveis.

Patrícia refere: “Tudo vai se deteriorando e as coisas vão ficando velhas sem que ninguém se incomode em arrumá-las”.

Ao retornar, após alguns anos fora, esse aspecto de sua família fica muito evidente, levando Patrícia a uma tomada de decisão. Nessa colocação, percebemos a clareza de sua percepção diante da dificuldade que sua família tem em fazer mudanças, investir no desenvolvimento, melhoria e manutenção de seus espaços de relação. Ao ver o quarto como um buraco e se negar a aceitá-lo, mostra sua força em imprimir suas ideias e seus significados, embora eles não sejam compartilhados pelo restante da família. Sua maior indignação vem em relação à irmã mais nova, que ficou morando naquele mesmo lugar e não realizou mudanças pessoais.

Desse modo, vemos como a experiência de e/imigração e de retorno pode motivar o indivíduo no sentido de tornar seu entorno mais satisfatório para sua nova condição pessoal: o que antes incomodava, mas era de alguma forma aceito, hoje demanda esforço e trabalho para trazer as relações pessoais e familiares para um ponto de convivência mais integrado. O indivíduo precisa levar em conta suas novas aquisições e desejos, bem como negociar com seu entorno social e familiar.

*As Percepções em relação à Sociedade Hospedeira:
Aspectos Êmicos da Cultura*

As dificuldades e facilidades vivenciadas pelos participantes desse grupo, em relação ao encontro com outra cultura, revelam os aspectos *êmicos* dessas culturas. Para Paiva (1978), toda descrição de uma cultura em seus próprios termos é *êmica*. A organização *êmica* remete-nos à maneira real de as culturas organizarem suas cognições da realidade. O que percebemos aqui é que a vivência do encontro entre culturas diferentes remete às diferenças dos aspectos *êmicos* dessas culturas.

As diferenças citadas são relativas à alimentação, ao clima, aos horários, à organização dos serviços públicos, à burocracia e à lógica presente no cotidiano. Para Rafael e Patrícia, uma dificuldade mencionada foi a questão da alimentação, no que se refere à escolha dos alimentos, à mudança do tipo de refeições e aos horários na organização do cotidiano. Francisco relata ter tido problemas com o clima: o fato de escurecer muito cedo no inverno causou-lhe bastante dificuldade, alterando seu ritmo biológico.

Algo referido por todos como favorável, tanto nos Estados Unidos como na Alemanha, foi a lógica presente na organização dos espaços sociais e burocrático, a qualidade e a confiabilidade dos serviços públicos, bem como aspectos ligados aos relacionamentos interpessoais, no que se refere à pontualidade das pessoas em relação a seus compromissos. Esses fatores apareceram como uma das maiores perdas do momento do retorno. Gmelch (1980) corrobora essa ideia quando refere que as pessoas que retornam de países industrializados para países ditos em desenvolvimento percebem essas diferenças e apresentam queixas em relação aos governos, à burocracia e à ineficiência.

No retorno, o indivíduo vem impregnado dos aspectos *êmicos* da cultura hospedeira, ou seja, da forma de ser e pensar do país de imigração. Ao voltarem, os sujeitos se dão conta de tudo o que “perderam” em relação a esses aspectos: a segurança e a previsibilidade dão lugar ao medo e à incerteza, a formalidade dá lugar à informalidade. Sentem necessidade de aprender novamente a se relacionarem com esses códigos sociais. Poder compartilhar as diferenças que agora percebem com mais

cendo conforme o caminho é trilhado. Esta ideia lembra a célebre frase: “Caminante no hay camino, el camino se hace al caminar...” e vem ao encontro do referencial teórico aqui adotado.

A colagem de Patrícia, por sua vez, remete-nos à ideia do baú de significados e da possibilidade de encontrar novos sentidos, que proporcionam maior integração.

No processo de imigração, ela vivenciou fortemente questões étnicas, sentindo-se protegida em um bairro negro, apesar de sua ascendência árabe, italiana e indígena. No retorno, ela atualiza as questões étnicas. No momento dos encontros, trabalhava como voluntária em uma aldeia indígena. Acreditamos que a aproximação com sua cultura de origem sinalizara um resgate de suas raízes, no sentido de aprofundar seu processo de diferenciação psicológica. Outro aspecto levantado por Patrícia foi um sentimento de maior diferenciação em relação a seu grupo social. Ela diz: “Aprender a respeitar o que você quer (fazer) e ficar bem... não ter que querer (para agradar os outros)... Travar relações do tipo ganha-ganha...” (Patrícia).

Para Bowen (1991), as pessoas diferenciadas seguem seus princípios, são seguras de suas opiniões e convicções, mas nunca são dogmáticas e rígidas. São capazes de separar pensamento de sentimentos, capazes de emoções fortes e de espontaneidade, mas também de contenção e de objetividade, que vêm junto com a capacidade de resistir à pressão dos impulsos emocionais. Têm bastante segurança para funcionar do





ponto de vista emocional, sem se deixar influenciar nem pelos elogios nem pelas críticas.

A integração das vivências em relação ao processo de retorno pode promover nos indivíduos outro nível de diferenciação do *self*, na medida em que, ao retornar, o sujeito é convidado a rever sua posição no grupo familiar e social, e dentro dessa perspectiva discernir sobre que lugar ocupar.

A colagem de Rafael expressa muito de seu sofrimento, quando coloca uma figura de um homem pendurado em uma árvore, suspenso do chão, e outro sendo segurado por uma mão gigante como marionete.

Rafael expressa, em sua colagem, justamente sua dificuldade em definir limites, sentindo-se à mercê do mundo exterior. Percebemos que se encontra indiferenciado, com muita dificuldade para não atender às solicitações externas e com intensos sentimentos de fusão emocional. Como explica Bowen (*idem*), as pessoas indiferenciadas ou fusionadas são incapazes de separar sentimentos de pensamentos, tomam as decisões mais importantes da vida pelo que “sentem” que é correto, são quase incapazes de pensar objetivamente. São dependentes dos sentimentos que os demais expressam por elas, gastam tanta energia para manter o sistema de relações a seu redor (amar e ser amado) que não sobra energia para o resto.

Ainda sobre a colagem, algo que também chama a atenção é o fato de metade da folha ter ficado em branco. Comentamos com ele que aquele espaço em branco podia representar novas possibilidades de interação que ainda não haviam sido exploradas. Outra possibilidade

de interpretação refere-se à própria vivência de cisão vivida por Rafael, à representação de dois lados como fazendo parte de dois mundos, e seu próprio processo de migração iô-iô, suas idas e vindas entre países.

Considerações Finais

A vivência de migração de retorno tem fortes implicações para o indivíduo, seu grupo social e familiar. A exposição a uma nova cultura e o posterior retorno à cultura de origem coloca o sujeito diante de inúmeras possibilidades de interação, fazendo com que utilize e valorize diversos aspectos de sua pessoa. A experiência de migração de retorno pode ampliar as possibilidades de interação do indivíduo. Novos significados são absorvidos nesse deslocamento e são agora utilizados para dar conta das novas formas de relação que se apresentam no cotidiano, que não apareceriam com tanta evidência se não fosse pela mudança de contexto social.

As várias formas de ser e fazer as coisas do cotidiano encoraja o sujeito a explorar uma variedade de entendimentos e informa-o de que não existe uma única verdade, mas inúmeras, dependendo do contexto interacional no qual está inserido. Por isso, afirmamos que a experiência de migração de retorno pode promover uma expansão do *self*, na medida em que entendemos o *self* como processo, relação, como uma maneira de contar nossa própria individualidade, uma autobiografia que escrevemos e reescrevemos de forma constante, ao participar das práticas sociais que descrevemos em nossas narrações (Goolishian e Anderson, 1996).

Como lembra DeBiaggi (2004), os indivíduos, ao imigrarem, sofrem uma transformação, em virtude do processo de aculturação no exterior, e que o retorno promove um novo processo de aculturação. No retorno, o indivíduo tem de negociar com seu entorno familiar e social tanto as modificações que sofreu no país de imigração como sua percepção atual de seu ambiente em seu país de origem. Os novos aspectos da identidade assumidos no exterior, às vezes, podem se tornar conflitantes no momento do retorno, e devem ser ressignificados, na tentativa de buscar uma integração ao entorno social encontrado no país de origem.

Portanto, o processo de retorno envolve certo nível de estresse de aculturação, que irá variar de acordo com as características pessoais do

sujeito e do contexto social do país de origem. Nesse momento, entram em pauta as diferenças em relação aos aspectos *ênicos* da cultura hospedeira, em contraponto a esses aspectos no país de origem. No retorno, o indivíduo vem impregnado de uma forma de organização social e de relacionamento do país de imigração, que entra em choque com a cultura de seu país de origem. Ao retornarem, os sujeitos se dão conta de tudo o que “perderam” em relação aos aspectos *ênicos* da cultura: a segurança e a previsibilidade dão lugar ao medo e à incerteza, a lógica na organização dos espaços dá lugar à desorganização, e assim por diante.

No entanto, a principal dificuldade do retorno foi relacionada ao estresse ligado ao sentimento de pertencimento à família de origem. Ao retornar, esses jovens se deparam com as mesmas questões, ligadas à família de origem, que os motivaram a partir. Para Bowen (1991), os relacionamentos não resolvidos com nossas famílias de origem são os mais importantes negócios inacabados de nossas vidas: onde quer que estejamos os padrões relacionais familiares permanecem dentro de nós.

Nesse sentido, podemos afirmar que essa nova aculturação psicológica experimentada no retorno pode favorecer um maior nível de diferenciação, na medida em que o indivíduo pode adquirir um distanciamento emocional suficiente em relação à sua família de origem, que lhe possibilita decidir qual o melhor caminho a seguir, contando com seus próprios recursos. A motivação do retorno, para a maioria do grupo, deu-se justamente por essa necessidade de acabar o que tinha ficado inacabado. Começar a construir aqui seu futuro, fincando raízes, ampliando seus níveis de diferenciação e negociando novos sentidos com seu entorno social.

Para Bowen, as pessoas diferenciadas seguem seus princípios e se orientam por eles, são seguras de suas opiniões e convicções, são capazes de separar o sentimento do pensamento. Podem manter um si mesmo bem definido e, ao mesmo tempo, são capazes de uma intensa relação emocional.

Ao propormos um trabalho de intervenção, estamos auxiliando esses jovens a rever seus negócios inacabados com suas respectivas famílias de origem e favorecendo um maior nível de diferenciação, integração cultural e ampliação do *self*. A resignificação do que foi adquirido nesse processo

é favorecida, no sentido de restabelecer novas interações com a cultura de origem, possibilitando narrativas mais confortáveis e integradoras.

Acreditamos que a experiência de e/imigração pode ser um elemento que promove o desenvolvimento e amplia a integração do indivíduo, desde que ele faça, no retorno, um exercício de reflexão para perceber quais os fatores que o levaram a sair, construindo pontes entre suas novas aquisições e seu contexto social.

Esta pesquisa, ao oferecer atendimento clínico para pessoas que passaram por uma experiência intercultural, fortalece a ideia da formação de terapeutas culturalmente competentes. Em um país como o nosso, de dimensões continentais e com um intenso fluxo migratório, a habilidade do terapeuta em ter uma escuta voltada para a cultura do paciente se faz imprescindível. A contribuição da psicologia intercultural transforma a psicoterapia em uma atividade mais abrangente e em sintonia com as novas configurações de uma sociedade plural.

Referências Bibliográficas

- ANDOLFI, M.; ANGELO, C.; MENGHI, P. e CORIGLIANO-NICOLO, A. *M. Por trás da Máscara Familiar*. Porto Alegre, Artmed, 1984.
- BERRY, J.; PORTINGA, Y.; SEGAL, M. e DASEN, P. “Acculturation and Culture Contact”. In: *Cross-cultural Psychology: Research and Applications*. Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
- BERRY, J. W. “A Psychology of Immigration”. *Journal of Social Issues*. Issue on “Immigration”, ESSES, V.; DOVIDIO, J. e DION, K. (eds.). 2001.
- _____. “Migração, Aculturação e Adaptação”. In: DEBIAGGI, S. D. e PAIVA, G. J. (orgs.). *Psicologia E/imigração e Cultura*. São Paulo, Casa do Psicólogo, 2004.
- BOWEN, M. *De la Familia al Individuo. La Diferenciación del Sí Mismo en el Sistema Familiar*. Barcelona/Buenos Aires/México, Paidós, 1991.
- DEBIAGGI, S. D. *Changing Gender Roles: Brazilian Immigrant Families in the U.S*. New York, LFB Scholarly Publishing LLC, 2002.
- ____ e PAIVA, G. J. *Psicologia E/imigração e Cultura*. São Paulo, Casa do Psicólogo, 2004.

- FIORINI, H. J. *Teoria e Técnica de Psicoterapias*. 5. ed. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1982.
- GEERTZ, C. “Uma Descrição Densa: Por uma Teoria Interpretativa da Cultura”. In: *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro, LTC, 1989.
- GERGEN, J. K. “The Communal Basis of Social Knowledge”. In: *Toward Transformation in Social Knowledge*. 2. ed. London, Sage Publications, 1994.
- GILGUN, J.; DALY, K. e HANDEL, G. *Qualitative Methods in Family Therapy Research*. Newbury Park, Sage Publications, 1992.
- GMELSH, G. “Return Migration”. *Annual Review in Anthropology*, 9, pp. 135-159, 1980.
- GOOLISHIAN, H. e ANDERSON, H. “Narrativa e *Self*: Alguns Dilemas Pós-modernos da Psicoterapia”. In: SCHNITMAN, D. F. (org.). *Novos Paradigmas, Cultura e Subjetividade*. Porto Alegre, Artmed, 1996.
- GRANDESSO, M. A. *Sobre a Reconstrução do Significado: Uma Epistemologia e Hermenêutica da Prática Clínica*. São Paulo, Casa do Psicólogo, 2000.
- GUANAES, C. *A Construção Social da Mudança em Terapia de Grupo um Enfoque Construcionista Social*. São Paulo, Vetor, 2006.
- LEIFERT, G. M. *Migração de Retorno*, 2007.
- MARGOLIS, M. L. *We are Not Immigrants! A Contested Category among Brazilians in New York City and Rio de Janeiro*. Select Paper in Refugee and Immigrant Issues. The Committee on Refugees and Immigrants. American Anthropological Association, 1998.
- _____. “Na Virada do Milênio: A Imigração Brasileira para os Estados Unidos”. In: MARTES, A. C. B. (org.). *Fronteiras Cruzadas: Etnicidade, Gênero e Redes Sociais*. São Paulo, Paz e Terra, 2003.
- NICHOLS, M. P. e SCHWARTZ. *Terapia Familiar Conceitos e Métodos*. Porto Alegre, Atmed, 1998.
- PAIVA, G. J. *Introdução à Psicologia Intercultural*. São Paulo, Pioneira, 1978.
- SHOTTER, J. “Accountability and the Social Construction of ‘You’”. In: SHOTTER, J. e GERGEN, K. *Text of Identity*. London, Sage, 1989.
- SLUZKI, C. E. *A Rede Social na Prática Sistêmica*. São Paulo, Casa do Psicólogo, 1997.

Parte III
IMIGRANTES AQUI

Imigração Coreana: Uma Comunidade e duas Culturas¹

Jung Mo Sung

De início, quero deixar claro que eu não sou um estudioso da imigração coreana no Brasil nem pesquisador na área de psicologia social ou antropologia cultural. Minha área de interesse acadêmico é a relação entre religião, economia e educação. Assim, minha contribuição aqui não terá um caráter teórico sobre o tema. Procurarei somente fazer algumas reflexões mais ou menos livres a partir de minha experiência pessoal como um imigrante coreano que chegou ao Brasil com oito anos de idade.

Quem é imigrante sabe que esse não é um tema fácil. Pois ser imigrante é viver em um mundo que não é nosso, é sentir-se estrangeiro em todos os lugares, mesmo quando visitamos ou voltamos à pátria que um dia deixamos para trás. Eu tive a experiência pessoal disso quando voltei pela primeira vez à Coreia do Sul, em 1998, após 32 anos no Brasil. Minha primeira impressão foi a de voltar ao meu lugar, a um lugar conhecido e desejado. Mas, após uma semana, percebi que ali não era mais meu lugar.

1. Texto apresentado na mesa-redonda “Imigração, Psicologia e Cultura: 40 Anos da Imigração Coreana”. Instituto de Psicologia, USP, 2003.

Por ser uma experiência difícil, preferimos muitas vezes não tocar no assunto; e quando ele vem à tona, tentamos mudar rapidamente o rumo da conversa, como se isso pudesse nos proteger das lembranças ainda presentes e atuantes de nossos medos, inseguranças e dores. Sabemos, porém, que fugir não é a melhor solução. O melhor caminho é dialogarmos, com serenidade, respeito e sabedoria, sobre e a partir dessas experiências. Quero aproveitar esta oportunidade para revisitar alguns cantos dos porões da minha alma, e pensar em voz alta com o objetivo de provocar novas reflexões sobre nossa existência e nosso tempo.

Samuel Huntington, um pensador norte-americano conservador muito influente, disse, em seu livro *Choque de Civilizações*, que “no mundo pós-Guerra Fria, as distinções mais importantes entre os povos não são ideológicas, políticas ou econômicas. Elas são culturais. Os povos e as nações estão tentando responder à pergunta mais elementar que os seres humanos podem encarar: quem somos nós?”² Não quero discutir aqui se a distinção cultural é ou não mais importante do que as diferenças econômicas e sociais no mundo de hoje, mas não podemos negar o fato de que, em um mundo globalizado, o tema da identidade cultural e encontros/choques de diferentes culturas é fundamental tanto no nível nacional, quanto no mundial.

O desafio é fazer com que esses “encontros” inevitáveis – em razão dos avanços dos meios de transporte e de tecnologias de comunicação – não sejam somente choques e conflitos, mas também oportunidades de diálogo, mútuas tentativas de boa convivência e enriquecimento cultural e econômico de todos os envolvidos. Isto é, que sejam realmente encontros no sentido mais profundo da palavra. Para tanto, é fundamental compreendermos que o “outro” é “outro” e que, por isso, não pode ser reduzido às categorias de nosso mundo. Isto é, não podemos compreender o outro a partir de nossas categorias, mas como só podemos compreender a realidade a partir de nossas categorias, isto significa que nunca poderemos compreender de modo satisfatório o outro, aquele que vive uma cultura distinta.

2. Samuel Huntington, *O Choque de Civilizações e a Recomposição da Ordem Mundial*, Rio de Janeiro, Objetiva, 1997, p. 20.

Minha contribuição vai ser mais focada no aspecto existencial da imigração e no “choque cultural”, porém, penso ser importante não perdermos de vista esse aspecto macrossocial. Penso que só poderemos construir caminhos mais humanizantes e socialmente eficazes se formos capazes de articular estes dois polos: a dimensão pessoal-existencial e a dimensão macrossocial.

Imaginações e Expectativas sobre o Novo País

Como disse no início, o caminho que vou percorrer tem como ponto de partida minha experiência pessoal. Na verdade, minha história não tem muita originalidade em relação a tantos outros imigrantes que chegaram criança em um novo país e assimilaram a cultural local. Como tantos outros coreanos no Brasil, eu me sinto brasileiro entre os coreanos e coreano entre brasileiros ou outros ocidentais.

Eu tinha sete anos quando soube que iríamos emigrar para Brasil, um país de outro lado do mundo. Para uma criança dessa idade é difícil compreender o que significa emigrar para outro lado do mundo, para um país de língua e costumes muito diferentes. Mas, mesmo sem compreender bem, ou exatamente por não compreender bem, eu vivia uma grande expectativa. Eu já tinha lido nos gibis que o Brasil era a terra do futebol e, obviamente, do Pelé. Além disso, em minha imaginação, o Brasil era um país grande com muitos campos verdes e árvores altas. Assim, a primeira imagem do Brasil que se formou em minha mente foi a de um lugar onde eu jogaria futebol usando as árvores como gol.

Uma das primeiras informações sobre o Brasil que tive de meus pais foi a de que lá não se usava colher e “palitos” para comer. Os brasileiros usavam algo que não compreendíamos naquele momento e nem conseguíamos imaginar direito: o que depois vim a conhecer como garfo. Um país que não só falava um idioma diferente, mas que também usava um instrumento estranho para comer!

As fantasias e expectativas povoam as mentes de pessoas que são obrigados ou escolhem ir a um lugar desconhecido. Sem essas imaginações não podemos lidar com nossas expectativas; um desconhecimento absoluto do que será o futuro próximo é insuportável. Assim, fui criando

em minha mente um Brasil imaginário para que eu pudesse lidar com as expectativas, inseguranças e medos.

Após quase dois meses no mar, nosso navio aportou em Paranaguá, no início de 1966, e comecei a experienciar o que antes era vivido apenas na imaginação e na expectativa.

Choque Cultural e Alienação no Ato de Comer

Mais ou menos um mês após nossa chegada, deixei a colônia coreana e fui morar na cidade de Ponta Grossa, Paraná, com uma família brasileira, para poder frequentar a escola. Lá comecei a sentir literalmente na carne o que depois vim a saber que era um choque cultural. Entre os mais diversos aspectos desse choque, quero me concentrar em torno de um ato muito trivial: o ato de comer.

Nas primeiras refeições eu já pude perceber que as diferenças à mesa não se resumiam ao estranho instrumento chamado garfo. O garfo não foi meu maior problema, pois rapidamente aprendi a manejá-lo. O primeiro impacto foi o tempero. Quando a comida chegou à minha boca percebi que havia algo de errado ou de muito estranho. Senti que o tempero não tinha o sabor esperado, era como se estivesse faltando algo. Faltava a síntese que se forma com a junção de temperos “opostos” ou contraditórios, como açúcar e sal, doce e azedo ou picante. Quem já foi em algum restaurante oriental, especialmente coreano ou chinês, sabe que os pratos dessas culturas trazem misturas de temperos que muitos ocidentais consideram uma “heresia” culinária.

No Ocidente não se mistura o sal com o doce, nem se mistura pratos mais adocicados com pratos salgados na refeição. Pratos adocicados não são pratos, e sim sobremesas! Isto porque a culinária ocidental é uma expressão de uma cultura que procura separar os opostos; uma separação que foi fundamentada e racionalizada desde a filosofia grega. Mas, no Oriente, os temperos “opostos” convivem na culinária, complementando umas às outras e estabelecendo uma noção muito distinta de normalidade. Essa visão de culinária reflete uma cultura em que os opostos convivem, pelo menos no campo do imaginário, sem que um

polo tenha que negar o outro. Convivência que admite conflitos, mas que não exige uma negação completa do outro nem uma separação radical.

Quando essa comida “estranha” se torna a comida “normal”, isto é, a comida de todos os dias e todos em sua volta se sentem confortáveis com ela e a percebem como tempero “natural”, algo de estranho acontece com uma criança imigrante. Ou pelo menos aconteceu comigo. Ocorre uma dessintonia entre a percepção corporal e a experiência grupal. O corpo percebe a comida como algo fora do normal, ao mesmo tempo em que todos em volta têm reações de “normalidade”. É claro que, de início, a razão tenta explicar a situação dizendo que é a “comida dos brasileiros”, mas esta resposta não é suficiente, pois essa explicação racionalizante está contradizendo a experiência corporal e, como diz Hugo Assmann, “a aprendizagem é, antes de mais nada, um processo corporal. Todo conhecimento tem uma inscrição corporal”³. Assim, ocorre um curto-circuito no processo de conhecimento.

A noção de normalidade construída através de repetições de experiências bem-sucedidas estava entrando em crise. Isto é, “meu mundo”, que tinha sido construído através de repetições de ações que foram sendo aceitas, compreendidas e estimuladas por outras pessoas de meu mundo começava a se dissipar no ar. Parafraseando Marx, posso dizer que tudo o que era sólido em meu mundo coreano estava se desmanchando no ar; e eu ainda não tinha construído meu “mundo brasileiro”. Eu penso que ocorreu, nesse processo, um tipo de cisão entre o que, pela minha falta de conhecimento nesse assunto, designo aqui como minha “mente” (meu lado racionalizante) e meu corpo. Não uma cisão no sentido literal do termo, pois isso é impossível, mas um conflito onde o corpo e sua percepção foram sendo subjugados pela mente. Não sei se é a forma mais precisa de descrever o processo, mas posso dizer que minha mente passou a desconfiar das reações e das percepções de meu corpo. Para que eu pudesse entrar no “mundo brasileiro” eu tinha de negar meu corpo, que ainda teimava em sentir e se expressar como se estivesse ainda em um “mundo coreano”. Eu tinha de “reprogramar” meu corpo para que eu pudesse rapidamente reconstruir a noção de normalidade.

3. Hugo Assmann, *Reencantar a Educação. Rumo à Sociedade Aprendiz*, Petrópolis, Vozes, 1998, p. 29.

Essa experiência de estranhamento do corpo em relação à comida “normal” que estou tentando explicar não é a mesma experiência que ocorre quando vamos a uma viagem de turismo a outro país. Turista, quando experimenta a culinária local, sabe que não está comendo uma comida “normal”, e sim uma comida diferente e exótica e espera que seu corpo tenha exatamente esta experiência do diferente e do exótico. Quando esta experiência não ocorre, o turista sente uma certa frustração. E se por acaso ele não gostar dessa culinária exótica, ele sabe que pelo menos teve uma experiência do exótico e que terá uma comida “normal” em seu hotel de padrão internacional ou pelo menos quando voltar para seu país. O que não ocorre com uma criança imigrante que sabe que não voltará mais a seu país, além de que esse “seu país” aos poucos deixa de ser seu país, e tenta encontrar um lugar em seu *novo* país.

Além do tempero, há outro aspecto importante no choque cultural que estamos tratando. Cada visão do mundo e da culinária exige também um modo apropriado para comer.

A diferença não está somente nos instrumentos utilizados para a refeição, como o garfo, a faca e os pratos grande e raso na culinária ocidental, enquanto na culinária oriental são usados a colher, os “palitos”, um prato pequeno e uma pequena cumbuca para colocar arroz. A grande diferença está no modo como se come. Em uma refeição tipicamente coreana, as pessoas colocam dois ou mais tipos de alimentos ao mesmo tempo na boca e os mastigam para produzir a síntese dos temperos. Toda a culinária milenar coreana foi pensada para essa síntese entre os diferentes temperos. E o arroz serve como receptor dos mais diversos temperos; por isso, o arroz não leva tempero e é cozido somente com água. Isso significa que é normal uma pessoa colocar na boca o arroz e as “misturas” um após o outro para mastigá-los juntos.

Assim fiz em minhas primeiras refeições na casa onde fui morar para estudar. Não somente meu corpo reclamou que a síntese dos temperos não ocorria como era de se esperar, mas os adultos da mesa – todos brasileiros – também reclamaram comigo dizendo que eu deveria comer de modo apropriado, isto é, que eu não deveria colocar mais comida quando já havia um tipo de comida na boca. De repente, eu, que sempre tinha

sido visto como um menino educado e polido no ato de comer, estava sendo chamado de mal-educado.

Meu modo “instintivo” de comer, aprendido e tornado um hábito após um longo processo de educação de como comer de forma educada e normal, de repente tinha se tornado uma expressão da incivilidade. Eu deveria deixar para trás esse modo “instintivo” e aprender “boas maneiras”.

Para ser aceito no novo mundo, para ser visto como um menino educado e normal, eu deveria não somente dominar as reações instintivas de meu corpo frente à nova culinária, mas também deveria me distanciar daquilo que minha mente dizia ser normal. Isto é, eu deveria me tornar outro, deixar de ser eu, para que eu fosse aceito como alguém no novo mundo. Uma aceitação que, no fundo eu sabia, nunca seria plena, pois minhas feições faciais de oriental sempre estariam presentes para lembrar aos outros e a mim mesmo que eu não era um deles, apesar de todas as tentativas.

Uma Comunidade e Duas Culturas

Essa experiência de viver duas culturas ao mesmo tempo, uma vivência em geral bastante conflituosa, é uma boa oportunidade para percebermos em nossa carne, ou corporalmente, a diferença entre a cultura e a “natureza”. Quando digo “natureza” não estou querendo me referir a uma natureza “em si”, uma realidade anterior a qualquer cultura e para além de toda cultura, pois apesar de existir não nos é possível conhecê-lo direta e imediatamente sem nenhuma mediação cultural. Estou somente querendo me referir à relatividade de todas as culturas e ao aspecto “não cultural” que persiste por “baixo” de todas as construções culturais do que chamamos de realidade.

Apesar de poder ser uma boa oportunidade para conhecer essa diferença e a relatividade das culturas, isso não é fácil para um imigrante, especialmente para uma criança. A razão é muito simples: nenhuma cultura dominante se apresenta como “uma” cultura entre as demais possíveis ou existentes, mas sempre como “a” cultura, ou melhor, como “a” realidade, como a expressão da normalidade. Sabemos que grupos

humanos constroem culturas para interagir com a natureza (incluindo aqui o corpo humano), com os membros do grupo e com os outros grupos sociais, mas sabemos também que as culturas dominantes procuram apagar essa diferença entre cultura e natureza. Isto vale tanto para a cultura dominante na Coreia, quanto para a dominante no Brasil.

No caso dos imigrantes, a cultura de seu país de origem passa a ser visto como não natural pelas pessoas do novo país, que afirmam sua cultura como natural, como a normalidade. Afinal, essa é a cultura dominante do país para onde emigraram. Diante disso, podemos pensar em duas reações mais prováveis: aceitar a versão dominante no novo país ou reafirmar a cultura de origem e se fechar à nova cultura. Uma terceira possibilidade seria a de reconhecer a relatividade de todas as culturas e tentar viver harmoniosamente em duas culturas. Porém, isso pressupõe um conhecimento sobre a relatividade de todas as culturas e um amadurecimento e segurança psicológica que não se pode esperar da maioria dos imigrantes nem da população em geral.

No caso dos imigrantes adultos, é bastante comum que no primeiro momento reafirmem a cultura de origem como “a” cultura e neguem a cultura do novo país como cultura de estrangeiros, no sentido pejorativo de incivilidade. É um mecanismo de defesa bastante compreensível diante da insegurança que sentem em um novo país, de idioma desconhecido e com costumes tão “bárbaros”, costumes que não estão de acordo com aquilo que sempre aprenderam e viveram como civilizados e moralmente corretos.

Mas, ao mesmo tempo, essa afirmação da superioridade da cultura de origem, em nosso caso a coreana, dentro de outra cultura que é a hegemônica na sociedade, exige comprovações empíricas constantes. Sem essas comprovações essa pretensa superioridade não é plausível e não pode ser mantida por muito tempo, a não ser que se viva em um ambiente totalmente fechado, como em guetos ou em colônias retiradas. Eu penso que, no caso da comunidade coreana, o sucesso econômico foi uma forma importante, talvez a mais importante, dessa afirmação.

A grande maioria dos imigrantes no mundo emigra por problemas econômicos ou para fugir das guerras. No caso dos coreanos, houve a conjunção desses dois fatores: o medo de uma nova guerra na pe-

nínsula coreana e o desejo de melhoria das condições econômicas. De todo modo, em uma sociedade capitalista com cultura de consumo em expansão é de se esperar que os imigrantes queiram buscar segurança e afirmar a superioridade de sua cultura através de ganhos econômicos.

O reverso desse tipo de afirmação existencial é um certo menosprezo por brasileiros subalternos, profissional e economicamente. A busca da sensação de superioridade, especialmente quando se busca superar seu sentimento de insegurança, demanda menosprezar os subordinados ou subalternos. Quase como um jogo de espelhos: devolvem o preconceito dos locais com o preconceito contra eles, especialmente seus subordinados. Esse mecanismo não é, claro, uma exclusividade dos imigrantes ou dos imigrantes coreanos em particular, mas não podemos negar que é um fato bastante presente entre muitos imigrantes economicamente bem-sucedidos, sejam eles orientais ou não. No caso dos orientais, a relação com os brasileiros se torna mais difícil por causa da imensa diferença cultural e da consequente dificuldade de comunicação.

Com os imigrantes coreanos ocorreu outro fenômeno que complicou ainda mais a situação. Após as primeiras tentativas na agricultura feitas pelos primeiros imigrantes, a grande maioria dos coreanos foi trabalhar no pequeno comércio e, em especial, no setor de confecção de roupas. Nessas atividades econômicas, o papel da mulher é bastante importante. Seja porque eram elas que iam de casa em casa vendendo as roupas (quando ainda não tinham acumulado capital suficiente para abrir lojas), seja porque elas são melhores atendentes nas lojas do que homens ou porque elas entendem mais do dia a dia da fabricação de roupas. Com isso, o papel tradicional do homem-chefe-de-família coreano sofreu profundas modificações e questionamentos. De uma família bastante patriarcal e machista, as famílias dos imigrantes coreanos passaram a viver muito rapidamente a elevação do papel da mulher não só na casa, mas também e especialmente nos negócios da casa.

Para agravar ainda mais a situação dos homens coreanos, é preciso lembrar que eles têm mais dificuldades para aprender a nova língua do que seus filhos, especialmente no caso dos coreanos com mais de quarenta anos. Assim, aos poucos eles passaram a depender também de seus filhos – alguns ainda adolescentes – como tradutores para seus negócios.

Com tudo isso, as relações no interior de uma família tradicional, patriarcal e machista coreana se modificaram rápida e profundamente. As relações entre o esposo e a esposa e entre pais e filhos quase se inverteram nos negócios da família, enquanto nas relações familiares propriamente ditas os pais e maridos tentavam manter sua autoridade familiar tradicional. Como as pequenas empresas familiares coreanas ainda não tinham se tornado empresas capitalistas, isto é, empresas que separam o âmbito da casa do âmbito dos negócios, com papéis sociais familiares e empresariais e contabilidades da casa e dos negócios bem separados e definidos, as duas formas de relações no interior da família, os papéis de cada um nos negócios e na família, eram confusos e conflitantes. Essas relações novas e confusas acabaram gerando mais tensões e inseguranças para um grupo que já tinha problemas e inseguranças suficientes advindas do desafio da inserção em um novo país e em uma nova cultura.

Se os adultos tendem a se fechar à nova cultura ou a interagir com ela em uma situação de pretensa superioridade de sua cultura original, as crianças e os adolescentes tendem a viver uma crise de identidade, no sentido da crise na percepção do que é “natural” e correto em seu modo de ser e de se relacionar com os outros. Se seus pais adotam a estratégia de “fechamento” na cultura original, as crianças provavelmente viverão em dois mundos distintos: o de sua casa e o de seus amigos imigrantes mais próximos e o “mundo de fora”, o da escola e dos amigos brasileiros.

Viver ao mesmo tempo em dois mundos distintos exige uma energia extra para manter a separação desses dois mundos e para agir corretamente em cada um desses mundos. O que significa que crianças e jovens coreanos da primeira geração de imigrantes ou mesmo jovens nascidos no Brasil que vivem a cultura coreana em suas casas tiveram ou têm de estar sempre atentos para não cometer gafes ou incorreções, isto é, não agir de acordo com a cultura coreana no meio dos brasileiros e não agir como brasileiro no meio dos coreanos. Com isso, é preciso sempre estar alerta para não deixar o hábito ou os gestos e falas inconscientes os traírem, especialmente nos casos de maior sensibilidade cultural, como, por exemplo, nas relações afetivas interétnicas.

Além dessa atenção extra, procura-se evitar o encontro desses dois mundos diferentes, que não são entendidos como distintos, mas que

são hierarquicamente diferenciados tanto pelos coreanos adultos que se fecham à nova cultura, quanto pelos brasileiros que não aceitam a relatividade de sua cultura. Na prática isso significa, por exemplo, não levar seus amigos brasileiros para suas casas, pois eles sentirão cheiros estranhos a seu olfato vindos do forte tempero coreano ou estranharão modos diferentes de se estar na casa e farão perguntas ou comentários embaraçosos. Como também significa não levar seus pais para as casas dos amigos, pois lá eles poderão cometer gafes. No fundo, há certa vergonha em ser diferente e/ou certo medo de ser ridicularizado ou não compreendido. Vergonha e medo que fazem brotar um sentimento de culpa, culpa por sentir vergonha de sua família, de sua cultura e de seu modo de ser.

Nas oportunidades que tive de debater esse assunto com jovens coreanos, anos mais tarde como palestrante em encontros de jovens promovidos pela Igreja Católica coreana em São Paulo, pude ver que, apesar de não ser muito consciente e quase nunca falado, esse sentimento confuso e difuso de vergonha e culpa estava presente na maioria deles. E tomar consciência desse sentimento de culpa e das causas desse sentimento era algo que os aliviava muito e lhes possibilitava adquirir uma visão mais positiva da cultura coreana e viver mais ou menos harmoniosamente nessas duas culturas ao mesmo tempo.

Com o tempo, é possível superar ou pelo menos minimizar essa dicotomia e criar uma síntese em que dois mundos diferentes podem conviver dentro da pessoa e das comunidades sem choques e sem a necessidade de hierarquização. Para isso é necessário que ocorra um amadurecimento pessoal e comunitário – no sentido de reconhecimento da relatividade cultural, percepção de que o diferente não significa necessariamente inferior ou superior, a tal ponto que as diferenças culturais não signifiquem mais ameaças ou motivos de risos – de ambas as partes, isto é, dos coreanos e dos brasileiros.

As duas diferentes estratégias adotadas pela maioria dos adultos e jovens coreanos, além das transformações no interior da família por causa das atividades profissionais anteriormente mencionadas, geraram uma dificuldade extra no relacionamento entre as gerações das famílias coreanas. As décadas de 1970 e 1980 foram marcadas em todo o mundo

ocidental pelo choque de gerações. Mas, no caso dos imigrantes coreanos no Brasil, esse choque foi agravado pelas características de adaptação à nova cultura e ao novo país.

A necessidade de sobrevivência e, ao mesmo tempo, a estratégia de sucesso profissional ou econômico como meio de superar a insegurança e os conflitos culturais levaram muitos pais coreanos a se dedicarem ao trabalho de uma forma quase obsessiva. Nas décadas de 1970 e 1980 era comum famílias trabalharem mais de 14 h por dia e seis a sete dias por semana. Essa dedicação quase exclusiva para ganhar dinheiro não poderia não trazer problemas de relacionamento com seus filhos.

Além disso, devemos lembrar da dificuldade de comunicação entre as gerações. Para além das dificuldades “normais” em toda e qualquer sociedade naqueles anos, as famílias coreanas sofriam o choque de gerações entre os pais, que viviam fundamentalmente a cultura coreana e se fechavam para “novidades culturais”, e os filhos, que viviam em duas culturas distintas ao mesmo tempo.

Hoje, os jovens imigrantes da primeira geração já são adultos e constituíram suas famílias. Em sua grande maioria, casaram com alguém dentro da colônia e mantêm algumas tradições coreanas em suas casas. Seus filhos, a segunda geração de coreanos no Brasil, vivem uma realidade diferente da de seus pais e os conflitos e desafios são outros. São e se sentem brasileiros, ao mesmo tempo em que sabem que também são coreanos e sentem a pressão para manter uma tradição que eles muitas vezes não compreendem direito. É outra forma de sentir-se estrangeiro. O modo como esses jovens da segunda geração vão lidar com o desafio de se viver em e com duas culturas diferentes é um novo capítulo ainda em aberto na história da colônia coreana no Brasil.

Imigrantes Muçulmanas em São Paulo: Um Estudo a partir da Psicologia Intercultural

Márcia Cristina Zaia

[...] A tríade formada pela disciplina que praticamos ou que nos influencia, pela problemática que apresentamos, isto é, as questões que elaboramos e tentamos resolver, e pela ideologia que compartilhamos, em função principalmente da época e da sociedade à qual pertencemos, é que é constitutiva de um dado objeto científico. E da interação eminentemente dinâmica entre esses três elementos a partir do estudo de “um meio” de um campo de observação, é que nasce a renovação do conhecimento científico, que jamais é definitivo, mas sempre provisório, jamais esgotado, mas sempre “abordado”[...]

LAPLANTINE, 1998.

Introdução

Este texto baseia-se em uma pesquisa realizada com imigrantes muçulmanas na cidade de São Paulo. O referencial teórico foi escolhido tendo em vista a natureza do sujeito: mulheres com uma marcada identidade religiosa em contato com outra cultura, radicalmente diversa da cultura de origem. A religião, em sua forma institucional e idiossincrática

(religiosidade)¹, tornam-se pontos importantes para o entendimento da adaptação/desadaptação/ressocialização no país de imigração, sobretudo no caso de indivíduos provenientes de sociedades onde a dimensão religiosa está presente no cotidiano, como é o caso de adeptos do Islã. Podemos supor que a religião, em sua dimensão coletiva e individual participa ativamente do processo de aculturação, mediando (favorecendo ou dificultando) estratégias de integração. Tais estratégias são aqui compreendidas a partir da conceituação elaborada por Berry *et al.* (1992), segundo a qual, numa situação intercultural, a maioria das pessoas depara-se com dois aspectos fundamentais: envolvimento com a cultura receptora e a manutenção da própria cultura. Desses aspectos derivam quatro possíveis estratégias de aculturação: integração, assimilação, separação e marginalização. Essas estratégias são consideradas ao longo do tempo. O indivíduo pode passar por momentos de assimilação, de integração ou separação. Pode ser integrado em certos aspectos e não em outros. Em síntese, a aculturação psicológica não é um processo estanque, nem é total. É dinâmico. É seguro afirmá-lo como resultado de um contato contínuo entre indivíduos de culturas diferentes, portanto, um indivíduo que imigra necessariamente assumirá alguma ou algumas dessas estratégias ao longo de seu processo migratório.

Temas que envolvem mulheres na sociedade islâmica são sempre alvo de acirradas discussões e polêmicas. Estudos e tentativas de compreensão em relação às prescrições religiosas são feitos dentro e fora do campo religioso. Defensores e acusadores da liberdade, do direito ao uso ou não do véu, da diferença ou igualdade entre gêneros convivem com os desafios impostos pela sociedade atual. É o caso da imigração e da imensa leva de imigrantes muçulmanos, que enfrentam em seu mais prosaico cotidiano inúmeras questões que exigem um diálogo com os hábitos seculares difundidos nas sociedades receptoras. O véu assume um importante papel simbólico como mediador entre as relações entre imigrantes e autóctones. Pode assumir também um peculiar valor individual para as mulheres que o endossam.

1. Aqui compreendida, respectivamente, como nível institucional e nível individual.

Constituintes da Religião Islâmica e a Posição da Mulher

A partir das revelações feitas ao profeta Muhammad, no século VII d.C. surgiu, na península arábica, uma religião que enfatizava a existência de um único Deus e o dever do homem de submeter-se à Sua vontade. Islã tem origem na palavra árabe *slm*, que significa submeter-se à vontade de Deus (Montenegro, 2000). Radicalmente (em sentido etimológico: raiz) monoteísta, a Palavra revelada à Muhammad, no Alcorão, é universal e se propõe a completar revelações anteriores (tradições judaico-cristãs). Em termos quantitativos, o Islã é a segunda religião mundial, com aproximadamente 1,3 bilhões de adeptos. Está presente em todos os continentes e agrega sob seu credo uma variedade enorme de povos, com diferenças sociais, culturais, étnicas e ideológicas (Usarski, 2004). Em sua expansão, ultrapassou as fronteiras do mundo árabe e atualmente os maiores contingentes de muçulmanos estão presentes em países não árabes.

Os muçulmanos compartilham alguns significados comuns que marcam o pertencimento à religião, sem deixar de ter suas experiências singulares (Peres Oliveira, 2006). A sociedade muçulmana está baseada em certo número de valores aos quais os crentes estão visceralmente ligados. Antes de tudo, o lugar de Deus nesta sociedade. Homens e mulheres foram criados para adorar e servir a Deus, o qual participa da regulamentação da vida diária, através de sua vontade revelada no Alcorão.

Um aspecto fundamental na religião e que se torna relevante no presente estudo é o fato de não possuir um aparelho eclesiástico que controle a pertença. Este controle é exercido pela comunidade de fé.

As práticas que foram estabelecidas, tais como os cinco pilares, gradualmente responderam a duas exigências de relevância social indubitável: instituir mecanismos espontâneos de autocontrole religioso; garantir a ordem através de comportamentos religiosos codificados [...] os comportamentos exteriores e interiores do crente, numa sociedade muçulmana, permitem que sejam controlados pelo grupo mais amplo (Peres de Oliveira, 2006).

Esses comportamentos são *imediatamente visíveis no plano social* e embora não sejam sentidos pelo muçulmano como coerção, reforçam

um controle recíproco que é permanente. As práticas são compreendidas pelos muçulmanos como revelações feitas por Deus no Alcorão, portanto, consideradas leis divinas. Através da *sunna* (prática do profeta) e dos *hadiths* (seus ditos)² foram acrescentadas práticas que estavam apenas sugeridas no Alcorão.

Mulheres são centrais na imagem do Islã, seja sob a ótica dos próprios muçulmanos seja sob a ótica ocidental. O olhar do ocidente em relação às mulheres muçulmanas descreve-as como complacentes, sujeitas às tradições patriarcais e desprovidas de qualquer tentativa de mudar sua condição. Muitas vezes são vistas como atrasadas e oprimidas, “encobertas por um véu que nubla sua imagem” (Timmerman, 2000). Será que esta é a visão que elas têm de si? Devemos ter muito cuidado com essas afirmações, pois nos arriscamos a adotar uma postura preconceituosa e não condizente com a múltipla variedade nas formas de *ser muçulmana*.

Além das prescrições encontradas no Alcorão, outras regulamentações quanto à mulher são encontradas nos *hadiths*, estabelecendo regras quanto ao divórcio, heranças etc. atualmente ilegais. Em geral, as muçulmanas casam-se bastante jovens. Alguns estados muçulmanos estabelecem como limite mínimo de idade para o casamento dezoito anos para os homens e quinze ou dezessete para as mulheres. Embora seja permitido que as mulheres recusem o matrimônio, na prática torna-se bastante difícil resistir às pressões familiares e sociais (Smith, 1987). O requerimento do divórcio é permitido a ambos os parceiros, embora, de acordo com Smith, para os homens seja mais simples pedir o divórcio, uma vez que lhes são exigidas menos causas e provas do que para as mulheres. A mulher pode solicitar o divórcio alegando que o marido é incapaz de manter relações sexuais com ela, corroborando a postura que o Islã adota diante da sexualidade da mulher, ou seja, assume-se que a mulher é sexualmente ativa e deve ser plenamente satisfeita em seus desejos, durante sua existência terrena. De acordo com os ensinamentos de Muhammad, o casamento deve ser desfrutado pelo casal (Espínola, 2006).

2. Dos *hadiths* ou histórias tradicionais sobre o Profeta surgiram várias escolas de pensamentos islâmico. Dali derivam diferentes posturas quanto ao que é *haram* (proibido), *wajib* (obrigatório), *makruh* (atos indesejáveis) e *sunna* (desejáveis, mas não obrigatórios).

De acordo com a lei islâmica, a custódia dos filhos tradicionalmente é dada ao pai, quando as crianças possuem entre sete e nove anos (meninos) e sete anos até a puberdade (meninas), variando de acordo com a escola legal seguida. Esta prática está lentamente se modificando e, em muitas áreas, mulheres que solicitaram o divórcio têm permanecido com seus filhos até a puberdade e com as filhas até o casamento (Smith, 1987).

Em um passado não muito distante, a educação oferecida às mulheres muçulmanas era mínima. As meninas eram educadas para saberem os rudimentos da educação islâmica, um pequeno espectro do Alcorão e sua recitação. Porém, este processo educacional era realizado no interior do lar. No final do século XIX, alguns líderes muçulmanos começaram a reconhecer a necessidade de educar suas mulheres, uma vez que os países muçulmanos estavam ficando, em relação à tecnologia e à educação, muito atrás dos países ocidentais. No século XX, portanto, deu-se um avanço relativo à educação das mulheres, e em países como Egito e Kuwait, as mulheres constituem um significativo número nas universidades. O mercado de trabalho está, atualmente, mais aberto às mulheres muçulmanas, embora continuem a receber salários inferiores aos homens, assim como acontece em geral em todos os países, muçulmanos ou não.

Diferenças na Prática Religiosa

Em relação à prática religiosa alguns autores sustentam que existe uma diferença na posição que homens e mulheres ocupam no espaço-tempo sagrados, podendo refletir a tradicional divisão dos papéis, entres espaços públicos e privados (Pace, 2005). Woodhead (2002), ao discutir a relação entre mulheres e religião, afirma que as grandes teorias sobre a religião, ao assumir a função da religião como aplicável ao gênero humano sem distinção, pecam por não reconhecer “que mulheres não necessariamente ocupam o mesmo espaço social ou participam das mesmas instituições sociais que os homens”. E mesmo que o façam, provavelmente o fazem de maneira bastante diversa, pois ali estão envolvidas questões que envolvem gênero.

Para esta autora, a participação religiosa das mulheres será influenciada, significativamente, pelos espaços sociais disponíveis para elas, em

uma sociedade particular. Distingue alguns padrões de participação que estão intimamente relacionados a tipos de sociedade no mundo moderno. Segundo Pace (2005), uma dimensão importante na religiosidade no Islã é representada pela posição diferente da mulher e do homem no espaço e nos tempos sagrados. Afirma que existe entre o espaço público e privado “uma fronteira imaginária que a mulher não pode transpor sem infringir regras de comportamento social e religiosamente definidas”.

Não é obrigatória a presença das mulheres na mesquita, mas, caso desejem estar presentes, a elas é reservado um espaço separado dos homens, assim como nas práticas judaicas. A religiosidade das mulheres muitas vezes se manifesta fora do espaço da mesquita, em atitudes menos formais, vividas no recinto doméstico, onde celebram todas as festas canônicas, se responsabilizando pela memória de gestos rituais e cuidados na preparação dos alimentos.

A Vestimenta e o Hijab

De acordo com o Islã, as roupas precisam ser sóbrias e não sedutoras. A discrição da mulher é valorizada, pois ela deve ser reconhecida por sua inteligência e não por seus atributos sexuais. Em geral, são cobertos pernas e braços, com roupas largas e de cores sóbrias.

É pelas mulheres que as comunidades demarcam seu “território”, sua cultura, suas normas. A indumentária das mulheres serviria para representar e sublinhar esta singularidade da cultura, para além de ser uma indicação importante da virtude da família ou da comunidade (Schouten, 2001).

Quanto ao véu, existe uma diversidade de modelos usados, variando conforme a zona geográfica e a camada social. Existem modelos sóbrios e outros extremamente requintados. O uso do véu (*hijab*) normalmente caracteriza as mulheres muçulmanas, apesar de que cobrir a cabeça não é uma prerrogativa da religião islâmica.

Existe uma discussão sobre o imperativo de seu uso. Discursos a favor e contra o véu geram inúmeros debates, dentro e fora das comunidades muçulmanas. Existem inúmeros grupos com interpretações bastante va-

riadas sobre as passagens do Alcorão que se referem a esta prática. Fátima Mernissi³, feminista muçulmana, adota o discurso antivéu e afirma que no verso 53 da Sura 33, uma das passagens onde se encontraria descrita a questão do véu, a prescrição de seu uso não é óbvia (Timmerman, 2000).

Muitos defensores do uso do véu se justificam afirmando que ele serviria como:

- Demonstração da resoluta obediência das mulheres muçulmanas em relação aos princípios do Islã.
- Como clara indicação das diferenças essenciais, que distinguem homens e mulheres.
- Um sinal de que a “devota muçulmana despreza os profanos, imodestos e consumistas costumes culturais do ocidente” (Read e Bartkowski, 2000).

Seu uso contém diversos significados. Nas pesquisas em que a questão da mulher é discutida, o uso do véu aparece como um ponto central e revela que o significado que ele assume tem implicações sociais, políticas e religiosas. Através do véu, a sociedade islâmica tem se definido e definido suas mulheres.

Muitas usam simplesmente por ser tradição em seu ambiente. Outras o adotam por não lhes ser concedida escolha devido à pressão, quer do Estado, quer do meio social direto. Mas não são poucas as que adotam por iniciativa própria. Muitas vezes é noticiado como as mulheres valorizam o uso da roupa islâmica. Esta atitude pode ser interpretada como ato de autoafirmação ou como uma forma de *empowerment*. O discurso assumido por muitas muçulmanas de que a adoção do véu deve partir de uma escolha consciente, e não imposta, reafirma o uso, não como submissão, mas como compreensão e internalização dos valores religiosos e sociais que ele simboliza.

Outro aspecto da adoção do uso do véu refere-se ao fato de que seu uso permite a entrada da mulher no âmbito público. Mesmo obedecendo às normas islâmicas de esferas separadas, é possível estudar e trabalhar, cruzando e interagindo com homens. Nem todas as mulheres estão con-

3. Feminista do mundo muçulmano, dedicou boa parte de sua obra fazendo uma exegese profunda do Alcorão a respeito das passagens que poderiam se referir ao uso do véu.

vencidas das qualidades libertárias do *hijab*, principalmente as feministas muçulmanas; algumas argumentam que é um exercício de controle do corpo da mulher. Ao mesmo tempo em que legitima a entrada da mulher no espaço público, reforça as fronteiras entre público e privado, reafirmando o lugar da mulher no lar, e seu dever de trabalhar fora, somente se necessário. Nos últimos anos foi observada uma retomada no uso do *hijab*, principalmente depois dos eventos de 11 de setembro. Esta retomada tem sido considerada, por alguns autores, como uma resposta política aos últimos acontecimentos envolvendo o Islã.

Observa-se neste grupo uma retomada do uso do véu, seja nas imigrantes seja em suas descendentes. Peres de Oliveira (2006), a partir de uma abordagem sociológica, afirma: “O uso do véu na atualidade faz parte de um fenômeno chamado ‘ressurgimento islâmico’ que apareceu a partir dos anos 1970 no mundo muçulmano, e do qual o véu se tornou um símbolo”.

Ferreira propõe, assim como no caso europeu, que posteriormente ao ataque às torres gêmeas houve uma necessidade ainda maior de se assumir como uma identidade muçulmana que nada tinha a ver com a imagem do Islã que estava aparecendo na mídia.

Um olhar mais atento revela aspectos que contradizem a visão ocidental do véu como algo a ser abolido, em nome de uma possível libertação da mulher muçulmana. A revalorização é compreendida como resposta a esta visão ocidental. Recentemente, movimentos islamistas, em oposição às posturas do ocidente diante da mulher muçulmana, usam o véu como símbolo da dignidade e validade dos valores e tradições do Islã. O véu salienta a identidade religiosa e a distinção do mundo ocidental. De modo geral, a noção de família tem sido o pilar da identidade muçulmana e também é a área por excelência da resistência cultural. O véu, nesse sentido, é considerado como um símbolo desta resistência.

Em um contexto migratório, o véu torna-se símbolo das relações que marcam o envolvimento com a nova sociedade e é nesta medida que a compreensão de seu uso torna-se primordial para a abordagem de nosso sujeito.

Em alguns contextos, em sociedades multiculturais, o véu serve diariamente como afirmação religiosa, no contato com os outros. Uma das consequências da globalização é o reforço das identidades regionais,

tribais e religiosas. Alguns grupos de muçulmanos aceitam aspectos da modernidade, nomeadamente a tecnologia, mas rejeitam outros. Contra uma possível ocidentalização, vivida, sobretudo, em contextos imigratórios onde as influências são mútuas, recorrem às práticas de um Islã mais tradicional, manifestadas no véu.

Representa o desejo de afirmar a identidade cultural, ou, por outras palavras, a distinção de outros. Numa atitude mais militante, é um manifesto contra os outros: o mundo ocidental, o colonialismo, o imperialismo e os regimes laicos (Schouten, 2001).

Vemos, portanto, a polissemia no uso do *hijab* e considerá-lo meramente um símbolo de subordinação significa deixar de lado a sutileza dialética da negociação cultural. Símbolos culturais podem ser adotados e interpretados das mais variadas formas. O véu pode representar subordinação, dentro de uma sociedade patriarcal e pode também ser símbolo de luta e contestação.

A Vida Fora do Estado Islâmico

Em geral, os imigrantes, inicialmente, não conseguem impor suas definições sobre a realidade para a maioria autóctone que o circunda.

De acordo com Peres de Oliveira (2006), em uma sociedade não muçulmana, o controle social e religioso é mais difícil de acontecer do que em uma sociedade muçulmana. No caso de muçulmanos, que estão inseridos em sociedades europeias, onde individualidade e secularização são valores supremos, conflitos podem surgir, uma vez que determinados valores religiosos, pregados pelo Islã, entram em colisão com a nova cultura (Pels, 2000).

As relações entre membros da família, o papel da mulher na nova sociedade, a questão da descontinuidade cultural, o uso de símbolos e prescrições religiosas, fora do território muçulmano, têm sido considerados importantes temas para a compreensão das relações entre imigrantes e autóctones e, também, na compreensão da repercussão desta imigração para as sociedades receptoras e para seus membros, muçulmanos ou não.

Conflitos que estão vinculados à forma de inserção das primeiras gerações, relações entre gerações, vivência de situações de privação social têm gerado problemas sociais bastante graves, como os que foram observados na França⁴.

Mais de 40% dos muçulmanos atualmente vive em situações onde são minoria. Este *status* envolve vantagens e desvantagens. Significa conviver com circunstâncias nada familiares, com a necessidade de se engajar em uma nova cultura e ter habilidade para negociar as inevitáveis mudanças na própria tradição (Mandaville, 2001).

Khan (2000) afirma a observação de que existem várias maneiras de ser muçulmano e de dialogar com as sociedades receptoras, variando de acordo com elementos tais como: país de origem, grau de religiosidade, país de recepção, educação, gênero etc. O elemento comum a todos é justamente a necessidade de encarar a realidade de viver como minoria em um estado não muçulmano, trabalhar estratégias para assegurar a sobrevivência da própria identidade e garantir a passagem desta aos próprios filhos.

Essa condição híbrida comporta releituras que vão desde a adoção de maior flexibilidade e crítica em relação às tradições, quanto uma retomada ainda mais intensa de valores e normas, com a finalidade de uma preservação identitária. Uma importante releitura diz respeito à questão da língua árabe, tão cara aos fundamentos da religião. O árabe é uma língua falada por uma minoria de muçulmanos em todo o mundo. Está em curso um trabalho de mediação linguística, entre os textos sagrados do Islã e as línguas nacionais (Pace, 2005). Este trabalho, considerado impossível, tem se imposto, tanto nos países de língua não árabe, quanto na Europa, onde a segunda e terceira gerações de muçulmanos não conhecem o árabe.

A importância da família, o papel central da mulher na condução da casa e na educação dos filhos, são pontos fulcrais da fé islâmica que são revisados, no contato com os modos de ser na sociedade europeia. As

4. Refiro-me aos conflitos desencadeados na França, em novembro de 2005, em que jovens habitantes da periferia, filhos de imigrantes, cometeram atos de vandalismo, incendiando carros e saqueando estabelecimentos comerciais.

diversas relações a que são submetidos (escola, casamentos interreligiosos etc.) obrigam estas pessoas a comparações e a uma revisão dos códigos⁵.

As Mulheres: Possíveis Dificuldades de Integração

Algumas prescrições na rotina diária podem entrar em choque com a sociedade secular, causando discriminação. Restrições alimentares, proibição do uso de álcool, restrições nas relações entre homens e mulheres, vestimenta, podem trazer constrangimentos e dissabores a seus fiéis. Às dificuldades inerentes ao processo migratório somam-se aspectos da religião, que pregam uma separação dos hábitos seculares da Europa. As mulheres estão particularmente sujeitas a uma maior pressão, sobretudo no que diz respeito à vestimenta, causando inclusive maior dificuldade de inserção no mercado de trabalho.

É sempre importante lembrar que qualquer análise deve considerar o contexto, evitando generalizações que nos distanciem da realidade peculiar a cada fenômeno. Na literatura pesquisada encontramos sensíveis diferenças no relato sobre as mulheres, o que novamente nos remete à pluralidade das formas que o Islã da diáspora vem assumindo.

É ainda raro observar uma mulher que empreenda o caminho da imigração sozinha. Continuam bastante vinculadas à família e à necessidade de acompanhá-la. Como vimos, o papel da mulher junto à família é preponderante, devendo esta manter-se sempre próxima.

Ansari (2003) afirma, a partir de uma pesquisa realizada com mulheres na Grã-Bretanha, que a impressão de que as mulheres são submissas, sem participação efetiva na vida social, é falsa. Segundo este trabalho, essa postura resignada não foi verificada ao se observar a vida de muitas muçulmanas que lá residiam. Elas são chaves na manutenção e na transmissão dos valores culturais e religiosos, defendendo suas famílias das influências ocidentais. Responsáveis na manutenção do *network* familiar, elas dão às suas comunidades coesão e modelam a forma da vida doméstica.

5. Um belo exemplo é o filme *Apenas um Beijo* (*Ae fond kiss*, Ken Loach, 2004), relação amorosa entre um jovem muçulmano de segunda geração e uma jovem católica divorciada, na cidade de Glasgow.

Embora no interior de sua comunidade apresentem uma participação efetiva, ao nos referirmos a situação de integração na sociedade mais ampla são observadas algumas dificuldades.

Polêmicas tais como a proibição do uso do véu nas escolas francesas, em 1989, demonstram que os conflitos são bastante reais e afetam o cotidiano das muçulmanas de primeira, segunda e terceira gerações. Os diversos países mantêm atitudes variadas diante dos inúmeros elementos das tradições do Islã. Desde a neutralidade, a busca por uma inserção multicultural, até atitudes bastante preconceituosas, que acabam por favorecer o fechamento dessas mulheres em guetos, com consequente isolamento social.

O Islã no Brasil

O Islã penetrou no Brasil, inicialmente, com a vinda de escravos africanos, os malês. Deste Islã “africano”, de um islamismo sincrético, misturado com práticas fetichistas africanas, nada restou. Os malês foram sufocados em um conflito na Bahia, em 1835, motivados pelas más condições de vida e apoiados espiritualmente na fé islâmica de justiça para todos. O segundo momento da presença se dá com a chegada de imigrantes árabes no final do século XIX e início do XX. Os conflitos no oriente médio, no final do século, levaram muitos árabes a imigrarem, trazendo um grande número para o Brasil. Moreira (2004) divide as etapas de imigração árabe no Brasil em duas importantes ondas: 1860 a 1938 (maioria cristã); e 1945 a 1984, divididos entre cristãos e muçulmanos. O número exato não é conhecido, mas calcula-se um total aproximado de 110 mil árabes, dos quais 15% eram muçulmanos.

Em geral, concentraram-se em grandes cidades, sobretudo Rio de Janeiro e São Paulo, trabalhando no comércio como mascates ou empregados de lojas, principalmente para árabes cristãos. Atualmente, encontram-se no Brasil os dois grupos de muçulmanos, xiitas e sunitas⁶.

6. São as duas maiores divisões do Islã. Os sunitas são aqueles que aceitaram na sucessão de Muhammad os quatro líderes políticos (califas) enquanto os xiitas só reconheceram em Ali, genro do profeta, a liderança legítima política e religiosa.

Em termos proporcionais são equiparados à sua presença no mundo, ou seja, 90% de sunitas e 10% de xiitas. Peres de Oliveira e Mariz (no prelo) sustentam que, no Brasil, opostamente ao que ocorre na Europa, os muçulmanos inserem-se nas camadas média e alta da sociedade. Não encontram impedimentos raciais, devido à semelhança de traços físicos com a maioria das camadas médias e altas do país. De acordo com Waniez e Brustlein (2001), as características gerais população da muçulmana residente no Brasil são: predominantemente urbana, masculina, de cor branca.

Em termos da prática religiosa, considera que, no Brasil, por não se encontrarem em um país muçulmano, e onde há um controle social mais flexível e uma participação menor na comunidade religiosa, os muçulmanos são levados a uma prática mais relaxada ou mais particular e privativa (Peres de Oliveira, 2006). O comércio ocupa 60% das atividades dos muçulmanos. Seu perfil geral ativo é o de um comerciante independente ou patrão de uma empresa que emprega menos de dez pessoas. Encontram-se em São Paulo (município) quatro mesquitas, duas na região central, uma na zona sul e outra na zona leste. Em São Bernardo do Campo localiza-se outra mesquita, próxima à sede da Wamy (World Assembly of Youth), importante órgão internacional de divulgação e centro de estudos, a CdIAL (Centro divulgação do Islã para América Latina)⁷, todas financiadas por organismos internacionais, principalmente da Arábia Saudita.

A Pesquisa

Utilizamos método de pesquisa qualitativa, baseado em entrevistas semiabertas, com o privilégio da narrativa, focando os aspectos subjetivos da experiência. Tais entrevistas basearam-se em um questionário com questões que abordavam dados pessoais (idade, *status* marital, ocupação), o histórico da imigração (proveniência, tempo, motivos da escolha do país de imigração) expectativas e vicissitudes durante o processo e

7. Instituição responsável pela maioria das publicações que circulam nas mesquitas e centros de cultura islâmica sunita.

dados relativos à própria religiosidade (mudanças percebidas, frequência a serviços religiosos, diferenças na prática da religião no país de origem e no atual país). Todas as participantes deveriam ser de primeira geração, podendo diferir quanto a: idade, país de proveniência, educação, história profissional, *status* marital e presença ou não de filhos. Todas se autodenominavam pessoas religiosas, ou seja, pelos menos na época da pesquisa, consideravam-se pessoas pautadas e marcadas pela religiosidade em algum aspecto da vida cotidiana. A maioria delas pertencia à classe média e estava envolvida com atividades de comércio, através de seus familiares e/ou maridos.

A análise qualitativa dos dados foi feita a partir e concomitantemente às próprias entrevistas, através da elaboração de uma categorização teórica com base no material coletado, em parte inspirada na teoria baseada nos dados ou *grounded theory*. A teoria baseada nos dados é um método analítico de pesquisa qualitativa, indutivamente derivada do fenômeno que representa (Strauss e Corbin, 1998).

Circunstâncias antes da Imigração: Formação da Identidade Religiosa

Como afirmamos anteriormente, nosso estudo refere-se à identidade de sujeitos religiosos, ou seja, aqueles para os quais a visão religiosa norteia o modo de ver o mundo. Para que uma pessoa prefira ou aceite explicações religiosas, são necessários alguns pré-requisitos, dentre os quais uma educação religiosa. A propensão a explicações religiosas está “vinculada à convicção de que Deus participa e intervém na vida, quer dizer, que o determinante na ordem, no controle e na previsão do futuro, não são tanto os mecanismos naturais, mas sim os religiosos” (Grom, 1994). Em muitas pessoas a religiosidade está, sem dúvida, fortemente marcada pelas expectativas de que o divino no qual creem garanta ajuda e proteção, tanto nos assuntos materiais quanto nos sociais. O Islã é um ótimo exemplo, uma vez que é uma religião que se propõe a participar ativamente da vida dos indivíduos, além da crença de que Allah participa e intervém no cotidiano.

A socialização primária se dá no interior da família, que no caso de nossas entrevistadas, em geral, são numerosas, com características patriarcais, fato comum entre as famílias muçulmanas. Antes de virem para o Brasil a maioria delas levava uma vida dividida entre a educação fundamental e a vida doméstica com a família de origem. Na maioria das vezes a religiosidade tem suas raízes na família e se modifica sob a influência da socialização secundária: escola, comunidade, grupos de educação religiosa, idade, amigos, meios de comunicação. A socialização secundária que se dá na interação com outras pessoas fora do ambiente familiar, foi, em geral, realizada no interior na comunidade. A maioria das entrevistadas é proveniente de famílias religiosas em maior ou menor grau, passando por uma educação religiosa.

A teoria da atribuição apresenta, a partir de formulações da psicologia social cognitiva, os motivos intrínsecos da religiosidade nos indivíduos. A compreensão da religiosidade se dá a partir da chamada teoria da atribuição ou investigação da atribuição (Grom, 1994). Estabelece como pressuposto que o homem se sente inclinado a explicar os acontecimentos, em especial, os êxitos e os fracassos, mediante a atribuição a causas, intenções e motivos. Coloca-se diante da pergunta: quem ou o que é responsável pelo sucesso ou fracasso dos acontecimentos ordinários ou extraordinários da vida. Busca explicações, sequências (lógicas ou não), predições que propiciam um entendimento, uma apropriação dos eventos vividos e futuros. Os sistemas de interpretação religiosa podem dar, a partir de sua doutrina interna, respostas satisfatórias a três motivos fundamentais que estão na base das atribuições gerais:

1. satisfazem ao desejo de entender o universo como algo dotado de sentido;
2. satisfazem ao desejo de predição e controle;
3. satisfazem ao desejo de conservar e acrescentar um conceito positivo de si mesmo.

Uma educação permeada pelos valores religiosos é fundamental na criação deste sistema de interpretação.

Motivação para Imigração: Pertencer, Família e Casamento

A teoria nos mostra que, em relação à imigração de mulheres muçulmanas, é pouco provável que partam sozinhas. Espínola (2006) afirma que dificilmente partem sozinhas, apenas quando vêm para se casar. São sempre acompanhadas por maridos ou pais. Apesar de observar-se, no caso europeu, um maior deslocamento de mulheres sozinhas nas últimas levas migratórias, no Brasil estas mulheres ainda estão bastante vinculadas à família e à necessidade de acompanhá-la. Esta percepção foi corroborada uma vez que todas as nossas entrevistadas não iniciaram o processo imigratório por uma escolha que não estivesse ligada ao casamento ou para acompanhar a família.

Um aspecto fundamental para o entendimento da imigração entre as muçulmanas passa pela questão do pertencimento. No contexto cultural e religioso muçulmano, do qual são provenientes nossas entrevistadas, mulheres não devem permanecer sozinhas. O sentimento de pertencer é muito importante para elas. É necessário pertencer a alguém. Razões econômicas e culturais, que se referem à clássica divisão de papéis, fazem com que as mulheres necessitem estar ligadas ao marido ou à própria família.

A partir desta compreensão breve e geral de “quem eram” antes da imigração iremos apresentar a seguir os aspectos ligados à aculturação que se seguiu após a imigração para o Brasil.

Aspectos Gerais do Processo de Aculturação

No Brasil, estas mulheres encontram-se diante do desafio de dialogar com a nova cultura. Passam, portanto, pelo processo de aculturação. Sam e Berry (2006) afirmam que, ao entrar em contato com outras culturas, por um período contínuo e suficientemente longo, o sujeito passa por mudanças culturais e psicológicas que resultam deste contato⁸. Em

8. Berry propõe que estas mudanças são de várias naturezas: físicas, por exemplo, adaptação ao clima; biológicas, biorritmo, sono, hábitos alimentares; políticas, como mudanças nas concepções partidárias; econômicas e sociais, como uma mudança de *status* social, inserção econômica; culturais e psicológicas como exemplo valores, comportamentos, atitudes, posturas.

geral, a maioria refere dificuldades e vivências comuns à maioria dos imigrantes, o que implica certa desorientação inicial, uma dificuldade de reconhecimento. Vimos que durante a imigração o indivíduo passa por uma experiência de ruptura pela perda dos laços afetivos. Em grande parte das vezes, a mudança gera certa dose de angústia no ser humano. Há um sentimento de infantilização quando se muda, devem-se reaprender coisas cotidianas, sente-se incapaz de realizar algumas tarefas corriqueiras como ir às compras, responder ao telefone, encontrar os alimentos costumeiros para cozinhar. Para que seja possível ao indivíduo enfrentar o sentimento de angústia, é necessário que ele sinta que algo permanece constante em si, independente das mudanças que ocorram a seu redor. Geralmente sente a necessidade de assegurar-se de que tudo permanece na mesma ordem. Nesse sentido, a religião pode funcionar como ponte simbólica, como um “espaço potencial que lhe sirva de lugar de transição e tempo de transição, entre o país – (objeto materno) e o novo mundo externo: o espaço potencial” (Grinberg e Grinberg, 1984). Este espaço irá dar a possibilidade de viver a migração como jogo, com toda a seriedade e as implicações que isto tem para as crianças.

Certos comportamentos e valores da nova sociedade podem causar conflito, sobretudo se estes são, de alguma maneira, incompatíveis com os do sujeito. No caso das entrevistadas, em geral, verificou-se que um confronto e estranhamento com o *éthos* feminino brasileiro foi sentido. A maioria, ao relatar as primeiras impressões impactantes na chegada ao Brasil, menciona as vestimentas das mulheres. Existe uma reação diante do feminino brasileiro. Sob a perspectiva muçulmana, devemos lembrar que o feminino é algo a ser visto somente do âmbito privado. A visão de um feminino que se expõe é um choque, que parece ser incompatível com seus hábitos e valores religiosos. Nota-se visível oposição que separa a atitude destas imigrantes daquela da maioria das brasileiras, pelo menos no que se refere ao vestuário e, por consequência, aos valores que estão por trás de tal escolha. Diante da oposição de atitudes entre muçulmanas imigrantes e brasileiras não muçulmanas, a recorrência ao grupo de origem adquire uma importância fundamental, pois lhes dá a sensação de coerência necessária para se afirmarem em suas crenças e seus valores. Uma dimensão fundamental na vinculação com o grupo é a da satisfação

de necessidades emocionais e cognitivas através da confirmação social. Esta pode oferecer plausibilidade (Berger e Luckmann, 2000) para as próprias crenças, uma vez que são compartilhadas por pessoas a quem se estima e respeita. Uma convicção ou uma prática compartilhada por muitas pessoas não pode ser falsa. Esta sensação de compartilhar permite ao ser humano sentir-se parte de um todo, coerente e com sentido.

Diante da inegável pluralidade religiosa encontrada no Brasil, algumas reações são relatadas por nossas entrevistadas. Mudanças no sentido de reafirmar a própria religiosidade são notadas. Em vários relatos vemos que alguns comportamentos que não se verificavam no país origem com frequência tornaram-se fundamentais, como, por exemplo, a visita semanal às mesquitas. A oração obrigatória das sextas-feiras, realizada nas mesquitas, não é um dever para as mulheres. Segundo a doutrina do Islã, a mulher pode fazer suas orações diárias em casa. A maioria, portanto, não frequentava mesquitas na terra natal. Porém, grande parte das entrevistadas afirmou a necessidade desta frequência maior ao chegar ao Brasil, participando do grupo de orações, ou frequentando as orações e atividades da comunidade.

Embora haja uma relativa dificuldade no uso da vestimenta, visto que, em geral, são alvo de olhares curiosos, uma reação de rejeição ou preconceito explícito não é relatada. Apesar de ser um elemento diferenciador e que causa impacto no confronto intercultural, o uso do véu no contexto brasileiro, diferentemente da Europa, não é vivido pelas mulheres como um elemento de tensão⁹. Sentem liberdade para adotá-lo de acordo com sua vontade ou necessidade. O ambiente é sentido como permissivo, oferecendo-lhes possibilidade de escolha. Mesmo que sejam sentidas reações contrárias, a aproximação é possível, permitindo o diálogo. Observamos em nossas entrevistadas uma compreensão da importância da adoção do véu como uma assunção pública da religião que reflete tanto a necessidade de revalorização como também uma atitude mais intrínseca diante da própria religiosidade. Demonstram

9. Em países europeus, essa marca da identidade religiosa vem causando muita polêmica, enquanto no Brasil não tem havido muita discussão. Um exemplo disso é que, no Brasil, existe a permissão de tirar a foto do documento de identidade usando o véu.

uma atitude bastante refletida, que não parece estar ligada apenas a uma pressão do grupo social, uma vez que no Brasil a pressão social no uso do véu é menor. Entre as entrevistadas, houve relatos de adoção do véu mesmo contra a vontade do marido.

Ao mesmo tempo em que o véu separa, delimitando uma fronteira simbólica em relação aos brasileiros(as), permite o sentimento de estarem de acordo com o cânon religioso no qual acreditam, fazendo com que mantenham uma autoestima positiva. Mantêm e valorizam aspectos da própria cultura ao mesmo tempo em que reconhecem valores na nova sociedade. Isso possibilita o desenvolvimento de estratégias de integração, uma vez que não se sentem ameaçadas. A integração é um fenômeno complexo e podemos imaginar que o processo de aculturação é longo, sendo muito difícil afirmar que alguém está integrado completamente a uma sociedade. Porém, é pertinente afirmar que, ao manter uma autoestima positiva, auxilia no processo de vir a pertencer à sociedade brasileira envolvendo-se com os aspectos da vida cotidiana, hábitos da cultura brasileira, comunidade do bairro etc. Embora, de modo geral, a estratégia de separação fique bastante evidente, no caso do apego à própria comunidade ela não é total nem exclusiva. Nota-se disposição a uma sensibilidade e a um comportamento pró-sociais e um envolvimento com a sociedade que as rodeia, por exemplo, a participação no entorno do bairro, o auxílio às pessoas mais necessitadas.

No novo espaço, a religião pode se configurar como um meio oferecido para inserção, mesmo que no interior da própria comunidade lhes seja dado um lugar no espaço público. Observamos a participação em grupos educativos para crianças, o ensino da língua árabe e a coordenação de atividades festivas na comunidade. Isto possibilita o desenvolvimento de estratégias de integração, uma vez que não se sentem ameaçadas. Atividades festivas e celebrações também realizam um importante papel por dois motivos. O primeiro diz respeito ao aspecto simbólico-ritualístico, que traz vivências emocionais muito peculiares, as quais reforçam o comportamento religioso, trazem memórias e uma sensação de vínculo com o país de origem. Por vezes, escutar a oração na língua, como é o caso dos muçulmanos, que recitam as orações em árabe, pode ser consolador e reconfortante. O segundo aspecto é a possibilidade de manutenção de

rede: nas festas encontram-se pessoas da comunidade ou pessoas novas, criando oportunidades para o estabelecimento de novos laços afetivos. Além disso, é muitas vezes uma oportunidade de troca de informações sobre empregos, estudos e eventos da vida cotidiana.

Vimos, portanto, que entre nossas entrevistadas uma das principais mudanças no aspecto religioso se refere a um aumento na frequência da participação religiosa e comunitária. A religião assume, inicialmente, uma dimensão diversa daquela vivida no país de origem. Significa um conforto, uma possibilidade de criar e refazer vínculos. Com a passagem do tempo, por vezes fica difícil manter este vínculo, pois não há tanto estímulo por parte do entorno social.

No que se refere à utilização de estratégias de aculturação observa-se que, em certo sentido, há uma opção pela estratégia da separação, favorecendo a manutenção de um sentimento de comunidade, e também a permanência dos próprios valores, que podem conflitar com alguns hábitos encontrados no Brasil. Por outro lado, o reassegurar-se na própria identidade nem sempre faz com que haja uma separação.

É interessante notar que, entre nossas entrevistadas, não foram observadas as estratégias de marginalização e assimilação. Isto provavelmente se dá por alguns fatores:

- Geralmente estão inseridas em famílias de imigrantes, mas já estavam no Brasil há bastante tempo, o que permite certa garantia de inserção, sobretudo familiar.
- Seu papel de educadora e mantenedora dos laços familiares é muito ativo.
- Existe a manutenção da identidade étnica através do vínculo com a comunidade.
- Diferentemente do caso europeu, aqui as imigrantes ocupam uma posição econômica e social diferente.

No Brasil, um dos aspectos nos quais as mulheres relatam mudança diz respeito ao trabalho exercido pela mulher. Em seus países de origem, com algumas exceções, elas não trabalhavam. Algumas apontam inclusive que o trabalho foi usado como estratégia de superação. A possibilidade de trabalhar nos negócios da família é vista como um ganho, como forma de superação das dificuldades com a língua, como uma maneira

de conhecer os brasileiros. Apesar da mudança apontada em relação ao quesito trabalho, nota-se que não há, por parte das entrevistadas, uma real necessidade de ingressar no mercado de trabalho no Brasil. O trabalho fora de casa que algumas realizam está vinculado à atividade comercial exercida pelo marido. Observamos, portanto, que embora a atitude diante do trabalho feminino provavelmente tenha sido modificada após a imigração, as mulheres aqui mantêm a posição clássica da mulher e seu papel preponderante no lar.

Pudemos perceber também que a diversidade cultural é apontada como um aspecto positivo, que facilita a vida e que se configura como uma das vivências possibilitadas pela imigração. A aparente contradição entre a valorização do contato com o diferente e a importância da retomada de algumas tradições apenas confirma o dinamismo do processo de aculturação. Ao mesmo tempo em que se reconhece o valor do novo em alguns aspectos cria-se a necessidade da preservação identitária.

Referências Bibliográficas

- ANSARI, H. "Muslims in Britain". *Minority Rights Group International*. vol. 1, pp. 1-45, 2003.
- BERGER, P. e LUCKMANN, T. *A Construção Social da Realidade: Tratado de Sociologia do Conhecimento*. Petrópolis, Vozes, 2000.
- BERRY, J. et al. *Cross-Psychology: Research and Applications*. Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
- BERRY, J. "Migração, Aculturação e Adaptação". In: DeBIAGGI, S. D. e PAIVA, G. J. (orgs.). *Psicologia, E/Imigração e Cultura*. São Paulo, Casa do Psicólogo, 2004.
- ESPINOLA, C. V. *O Véu que (Des)Cobre: Etnografia da Comunidade Árabe Muçulmana em Florianópolis*. Tese de Doutorado. Florianópolis, Universidade Federal de Santa Catarina, 2006.
- FRISINA, A. "Giovani Musulmani d'Italia: Trasformazioni Socio-culturali e Domande di Cittadinanza". Relazione presentata al Convegno internazionale Giovani Musulmani in Europa: Tipologie di Appartenenza Religiosa e Dinamiche Socio-culturali. Università di Padova, 2004, pp. 1-14.

- GRINBERG, L. e GRINBERG, R. *Psicoanálisis de la Migración y del Exilio*. Madrid, Alianza Editorial, 1984.
- GROM, B. *Psicología de la Religión*. Barcelona, Editorial Herder, 1994.
- KHAN, Z. “Muslim Presence in Europe: The British Dimension – Identity, Integration and Community Activism”. *Current Sociology*, 48(4). 2000, pp. 29-43.
- LAPLANTINE, F. *Aprender Etnopsiquiatria*. São Paulo, Brasiliense, 1998.
- MANDAVILLE, P. “Reimagining Islam in Diaspora: The Politics of Mediated Community”. *Gazette* 63(2-3), 2001, pp. 169186.
- MONTENEGRO, S. M. *Dilemas Identitários do Islam no Brasil*. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro, UFRJ, 2000.
- MOREIRA, L. *O Islã no Brasil*. Dissertação de Mestrado. São Paulo, FFLCH-USP, 2004.
- PACE, E. *Sociologia do Islã: Fenômenos Religiosos e Lógicas Sociais*. Rio de Janeiro, Vozes, 2005.
- PELS, T. “Muslim Families from Morocco in the Netherlands: Gender Dynamics and Fathers’ Roles in a Context of Change”. *Current Sociology*, 48(4), 2000, pp. 75-93.
- PERES DE OLIVEIRA, V. “O Islã no Brasil ou o Islã do Brasil”. *Religião e Sociedade* 26(1), 83-114, 2006.
- PERES DE OLIVEIRA, V. e MARIZ, C. *Muçulmanos no Brasil Contemporâneo: Um Estudo Preliminar*, no prelo.
- READ, J. e BARTKOWSKI, J. “To Veil or not to Veil: A Case of Identity Negotiation among Muslim Women in Austin, Texas”. *Gender and Society*, 14, (3), 1- 24, 2000.
- SAM, D. e BERRY, J. (orgs.). *The Cambridge Handbook of Acculturation Psychology*. New York, Cambridge University Press, 2006.
- SCHOUTEN, M. J. “Modernidade e Indumentária: As Mulheres Islâmicas”. *Beira Interior*, 1-13. Recuperado em 15 jun. 2006 a partir de <http://www.bocc.ubi.pt>. (2001).
- SMITH, J. “Islam”. In: SHARMA, A. (org.). *Women in World Religions*. New York, State University of New York Press, 1987.
- STRAUSS, A. L. e CORBIN, J. *Basics of Qualitative Research: Grounded Theory Procedures and Techniques*. California, Sage Publications, 1998.

- TIMMERMAN, C. “Muslim Women and Nationalism: The Power of the Image”. *Current Sociology*, 48(4), 15-27, 2000.
- TUBERGEN, F. “Religious Affiliation and Attendance among Immigrants in Eight Western Countries: Individual and Contextual Effects”. *Journal for the Scientific Study of Religion*. 45(1)1-22, 2006.
- USARSKI, F. “Tendências Inclusivistas e Exclusivistas no Islã a partir de suas Fontes Tradicionais”. In: ALMEIDA, E. e I. A. (orgs.). *Religiões: Tolerância e Igualdade no Espaço da Diversidade*. São Paulo, Fala Preta, 2004.
- WANIEZ, P. e BRUSTLEIN, V. “Os Muçulmanos no Brasil: Elementos para uma Geografia Social”. *Alceu*, 1(2) 155-180, 2001.
- WOODHEAD, L. “Mulheres e Gênero: Uma Estrutura Teórica”. *Rever*, 1,1-11, 2002. Recuperado em 17 jan. 2006 a partir de http://pucsp.br/rever/rv1_2002/a_woodhe.htm.

Sobre os Autores

ADRIANA CAPUANO

Possui graduação em ciências sociais pela Universidade de São Paulo (1993), mestrado em sociologia pela Universidade Estadual de Campinas (1997) e doutorado em ciências sociais pela Universidade Estadual de Campinas (2004). Atualmente é professora adjunto na Universidade Federal do ABC, tendo já lecionado na Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (*campus* de Franca) e na Universidade Federal de São Carlos (UFSCar). Atua principalmente nos seguintes temas: migrações internacionais, brasileiros residentes no exterior, Brasil-Japão, Brasil-Estados Unidos, identidades culturais, nacionalismos, relações internacionais. É coordenadora do Grupo de Estudos e Pesquisa em Migrações Internacionais (Migrepi), e participa como membro do Grupo de Estudos sobre Diálogos Interculturais (Gedi), ligado ao IEA-USP.

ELISABETE VILLIBOR FLORY

Doutora em psicologia escolar e do desenvolvimento humano pela Universidade de São Paulo (2009) com a tese *Influências do Bilinguismo Precoce sobre o Desenvolvimento Infantil: Uma Leitura a partir da Teoria da Equilibração de Jean Piaget*. É mestre em psicologia social pela Univer-

sidade de São Paulo (2004) e graduada em psicologia pela Universidade de São Paulo (1999), tendo cursado sete disciplinas, como aluna especial, no Instituto de Psicologia da Universidade de Freiburg Alemanha (1997-1998). Tem experiência na área de psicologia clínica (atendimento a crianças com problemas de aprendizagem, grupos de estudo e palestras), com estágios no Brasil e na Alemanha, com ênfase em psicologia do desenvolvimento humano, atuando principalmente nos seguintes temas: bilinguismo, desenvolvimento infantil, epistemologia genética, identidade psicossocial e transtornos severos do comportamento.

GABRIELA ARANTES GONÇALVES

Possui graduação em administração pela Universidade de São Paulo (2001) e mestrado em administração pela Universidade de São Paulo (2004). Tem experiência na área de administração, com ênfase em administração de recursos humanos, atuando principalmente nos seguintes temas: executivo expatriado, valores culturais, alianças estratégicas, comunicação intercultural e negociação intercultural.

GERALDO JOSÉ DE PAIVA

É graduado em filosofia, mestre (1975) e doutor (1979) em psicologia escolar pela Universidade de São Paulo e livre-docente em psicologia social (1993) pela mesma Universidade. Realizou pós-doutorado em psicologia da religião na Université Catholique de Louvain-la-Neuve (Bélgica, 1988). Atualmente é professor titular aposentado da Universidade de São Paulo. Tem experiência na área de psicologia, com ênfase em psicologia social, atuando principalmente nos seguintes temas: psicologia intercultural, psicologia ingênua ou do senso comum, psicologia cognitiva, psicologia da religião, psicologia social e religião.

IRENE KAZUMI MIURA

Possui graduação em psicologia (1992), mestrado em psicologia social pelo IPUSP (1997) e doutorado em administração pela FEA-USP (2001). Obteve o título de livre-docente pela Universidade de São Paulo em 2006. Atualmente é professora associada da USP, atuando no *campus* de Ribeirão Preto, na Faculdade de Economia, Administração e Con-

tabilidade. Tem experiência na área de administração, com ênfase em gestão de pessoas e gestão cultural. Desenvolve pesquisas nos seguintes temas: valores culturais, degressivos, executivos expatriados, educação a distância (qualidade) e internacionalização de ensino superior.

JUNG MO SUNG

Possui graduação em filosofia (1984) e em teologia (1984), doutorado em ciências da religião pela Universidade Metodista de São Paulo (1993) e pós-doutorado em educação pela Universidade Metodista de Piracicaba (2000). Atualmente é professor titular da Universidade Metodista de São Paulo, no Programa de Pós-graduação em ciências da religião, ocupando o cargo de diretor da Faculdade de Humanidades e Direito dessa universidade. Tem experiência na área de ciências da religião e teologia, com ênfase em religião e educação para solidariedade e na crítica teológica à economia política. Tem pesquisado os seguintes temas: religião e educação, teologia e economia, igreja e sociedade, neoliberalismo, globalização e solidariedade.

KOICHI MORI

Possui graduação na Faculty of Economics and Political Science pela Meiji University (1978), mestrado em ciência política, reconhecido pela USP, pela Meiji University (1982) e doutorado em ciências sociais, reconhecido pela USP, pela Tohoku University (1994). Atualmente é funcionário da Universidade de São Paulo e pesquisador do Ministério da Educação e Ciência do Japão. Tem experiência na área de letras, com ênfase em línguas estrangeiras modernas. Atua principalmente nos seguintes temas: identidade étnica, invenção de tradição, cultura, xamanística, história da imigração de Okinawa e comunidade étnica.

LAURA SATOE UENO

Psicóloga e mestre em psicologia social pela Universidade de São Paulo. Tem experiência na área de saúde mental e de proteção social a mulheres e famílias em situação de violência intrafamiliar na rede pública de assistência social. Atua em intervenção psicossocial com grupos migrantes no serviço de orientação intercultural da USP. Os termos mais frequentes na

contextualização de sua produção científica são: identidade, intervenção psicossocial, saúde, migração e cultura.

LIGIA FONSECA FERREIRA

Bacharel em Letras (francês/português/linguística) pela Universidade de São Paulo (USP), com licenciatura plena em letras também pela USP. Possui mestrado em análise semiolinguística do discurso, sob a orientação de Patrick Charaudeau, Université de Paris XIII, e doutorado em estudos portugueses e brasileiros pela Université de Paris III Sorbonne, com tese sobre vida e obra do escritor, advogado, jornalista e abolicionista Luiz Gama. Foi docente do Departamento de Linguística Aplicada da Universidade Estadual de Campinas. Residiu durante treze anos na França, aí lecionando português como língua estrangeira e cultura brasileira em estabelecimentos públicos (Liceus Henri IX, Montaigne, Racine, entre outros) e privados. Possui especialização em didática de línguas e culturas estrangeiras, sendo formadora em comunicação intercultural. Lecionou por dois anos no Departamento de Línguas Estrangeiras Aplicadas (L.E.A. Português e cultura brasileira), da Université de Haute Bretagne – Rennes 2. Integrou a equipe de pesquisadores do Banco de Dados França-Brasil, fundado por Mario Carelli no CNRS-França. Participou da implantação da Renault do Brasil, como gestora de formação e políticas linguísticas da empresa. De 2003 a 2007 foi docente do Departamento de Letras Modernas (área de estudos linguísticos, literários e tradutológicos em francês) da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP, onde dirigiu o Centro de Línguas da FFLCH-USP, de 2005 a 2007. Em sua gestão, introduziu sete novos idiomas. Foi diretora de cultura da Aliança Francesa de São Paulo (2007-2009) e presidente do conselho de administração do Museu Afro-Brasil (2009-2011). É membro, desde 2009, do grupo de pesquisa “Diálogos Interculturais” do Instituto de Estudos Avançados da Universidade de São Paulo. Atualmente, é docente da área de língua e literatura francesa da Universidade Federal de São Paulo (Unifesp). É líder do grupo de pesquisa Gerbraf – Grupo de Estudos sobre as Relações Brasil França, no CNPq. Tem experiência na área de letras, com ênfase nos seguintes temas: didática de língua, cultura e literatura estrangeira; relações culturais França-Brasil; imigração e es-

trangeiros na França; francofonia; escritores estrangeiros que escrevem em francês; estudos interculturais; Luiz Gama, Lima Barreto, literatura afro-brasileira no Brasil (século XIX-início do século XX); abolicionismo e literatura; epistolografia; autobiografia. É autora de *Primeiras Trovas Burlescas de Luiz Gama e Outros Poemas* (Martins Fontes, 2000) e *Com a Palavra Luiz Gama* (Imprensa Oficial, 2011).

MÁRCIA CRISTINA ZAIA

Possui graduação em psicologia pela Universidade de São Paulo (1995) e mestrado em ciências da religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (2006). Tem experiência na área de psicologia, atuando principalmente na área clínica. Área de estudos: mitologia, mitos, religião, psicologia intercultural, imigração e identidade cultural.

MARIA DA PENHA VASCONCELLOS

Professora livre-docente da Faculdade de Saúde Pública da Universidade de São Paulo. Graduada em psicologia com mestrado em psicologia social, ambas pela PUC-SP e doutorado e livre-docência pela Universidade de São Paulo. Orientadora de mestrado e doutorado do Programa de Pós-graduação em Saúde Pública da Faculdade de Saúde Pública da USP. É pesquisadora do Laboratório Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas Sociais em Saúde Pública e coordenadora do Centro de Memória da Saúde Pública (FSP-USP). Sua área de interesse gira em torno de pesquisa sobre desigualdade social, história social e cultural das práticas de saúde, dimensões subjetivas do processo de adoecimento, cotidiano e modos de vida de grupos sociais e aspectos metodológicos em pesquisa social.

MARIA GABRIELA MANTAUT LEIFERT

Possui graduação em psicologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (1984) e mestrado em psicologia social pelo Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo (2007). Tem experiência na área de psicologia, com ênfase em terapia sistêmica de casal e família, atuando principalmente no seguinte tema: família, imigração, aculturação. Mediadora pelo Instituto Familiaie (2009).

MARIA LUCIA BRANT DE CARVALHO

Possui doutorado em andamento em geografia humana na Universidade de São Paulo, cujo título é: *Da Terra dos Índios aos Índios sem Terra: Os Guarani do Oco'y e o Estado*, sob a orientação do prof. Ariovaldo Umbelino de Oliveira.

MAURA PARDINI BICUDO VÉRAS

Possui graduação em ciências sociais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (1964), mestrado (1980) e doutorado (1991) em ciências sociais (sociologia política) e livre-docência (2001) pela PUC-SP. Realizou pós-doutorado no Institut d'Études Politiques de Paris, com apoio Capes (1999-2000). Atualmente é professora titular do Departamento de Sociologia e Programa de Estudos Pós-graduados em ciências sociais da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, onde foi eleita Reitora para o período 2004-2008. Tem experiência na área de planejamento urbano e regional, com ênfase em serviços urbanos e regionais, atuando principalmente nos seguintes temas: cidade, desigualdade, pobreza, exclusão social, alteridade e habitação. É autora, entre outros, de *Trocando Olhares, uma Construção Sociológica da Cidade* (Educ/Nobel, 2000) e *DiverCidade: Territórios Estrangeiros como Topografia da Alteridade em São Paulo* (Educ, 2004), além de artigos e capítulos de livros em periódicos nacionais e estrangeiros. Orientou cerca de setenta trabalhos entre dissertações de mestrado e teses de doutorado, além de monografias de conclusão de curso e iniciação científica. É pesquisadora IB do CNPq, líder do Grupo de Pesquisa Nepur (Núcleo de Estudos e Pesquisas Urbanos PUC-SP) e desenvolve pesquisa sobre alteridade e segregação na metrópole (bolsa produtividade CNPq). Participa como pesquisadora colaboradora convidada do grupo Diálogos Interculturais, do Instituto de Estudos Avançados da USP, equipe interdisciplinar desde 2009, coordenado pela profa. Sylvia Duarte Dantas.

NADIR ESPERANÇA ROCHA

Possui graduação em pedagogia, mestrado (1994) em educação pela Universidade Federal de Santa Catarina e doutorado (2006) em educação pela mesma instituição. Atuou no Instituto Cajamar, no Programa de

Formação de Educadores Populares. Atualmente é professora titular da Universidade do Estado de Santa Catarina e coordenadora político-pedagógica do Centro Cultural Escrava Anastácia. Tem experiência na área de educação e movimentos sociais, atuando principalmente nos seguintes temas: políticas públicas e movimentos sociais, educação popular, intercultura, integralidade na educação, educação nas periferias, metodologias para atuação com juventudes de periferias e formação de educador@s e sistematização de processos de organização e educação popular.

REINALDO MATIAS FLEURI

É doutor em educação pela Universidade Estadual de Campinas (1988). Realizou estágios de pós-doutorado na Università degli Studi di Perugia, Itália (1996), na Universidade de São Paulo (2004) e na Universidade Federal Fluminense (2010). Professor titular da Universidade Federal de Santa Catarina, com vínculo de professor voluntário após sua aposentadoria em 2011. Coordena o Grupo de Pesquisa Educação Intercultural e Movimentos Sociais (UFSC/CNPq). Presidiu a Association International pour la Recherche Interculturelle (Aric), no período 2007-2011. Participa desde 1992 do Grupo de Trabalho de Educação Popular da Associação Nacional de Pesquisa e Pós-graduação em Educação (Anped), tendo sido membro do comitê científico desta associação no período de 2000 a 2002. Faz parte do Instituto Paulo Freire. É pesquisador do CNPq (1C). Tem desenvolvido, coordenado e orientado pesquisas, que resultaram em publicações e produções acadêmicas nas áreas de epistemologia, educação popular, interculturalidade, educação inclusiva e formação de educadores.

RINALDO SÉRGIO VIEIRA ARRUDA

Possui graduação em ciências sociais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (1975), mestrado em ciências sociais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (1982) e doutorado em ciências sociais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (1992). Atualmente é professor assistente doutor da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, atuando como docente e orientador na graduação e na pós-graduação em Ciências Sociais, nas linhas de pesquisa de etnologia brasileira e ambiente e sociedade. Desde 2008 também atua como pro-

fessor convidado na Universidad Pablo de Olavide em Sevilla, Espanha. Tem experiência na área de antropologia, com ênfase em etnologia indígena, atuando principalmente nos seguintes temas: rikbaktsa, índios, território, direitos, cultura, etnicidade, identidade cultural, territórios indígenas e visão da natureza. Na linha de pesquisa ambiente e sociedade tem orientado trabalhos de pesquisa referentes a populações tradicionais, política ambiental, ambientalismo e responsabilidade social empresarial. Coordena o Nema – Núcleo de Estudos de Etnologia Indígena, Meio Ambiente e Populações Tradicionais da PUC-SP.

SYLVIA DUARTE DANTAS

Possui graduação em psicologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (1986), mestrado em psicologia aplicada – Boston University (1992) e doutorado em psicologia social – Boston University (1999). Atualmente é professora da Universidade Federal de São Paulo (Unifesp), *campus* Baixada Santista. Através de projeto Pro-Doc Capes idealizou e coordenou o Serviço de Orientação Intercultural no Instituto de Psicologia da USP. É líder do grupo de pesquisa Psicologia, E/Imigração e Cultura cadastrado no diretório nacional de grupos de pesquisa do CNPq e coordenadora do grupo de estudos “Diálogos Interculturais” no Instituto de Estudos Avançados da USP. Tem experiência na área de psicologia social e clínica em docência, pesquisa, orientação, intervenção, supervisão e assessoria intercultural para instituições e organizações. Atua principalmente nos temas: psicologia intercultural, psicanálise, orientação e psicoterapia breve intercultural, intervenção psicossocial, gênero, e/imigração, identidade étnica/cultural, preconceito, processos de inserção cultural. Co-autora do livro *Líder de Mudança e Grupo Operativo* (2. ed. Petrópolis, Vozes, 1985, 1996); autora do livro *Changing Gender Roles: Brazilian Immigrant Families in the U.S.* (New York: LFB scholarly publishing LLC, 2002); autora e co-organizadora do livro *Psicologia, E/Imigração e Cultura* (São Paulo, Casa do Psicólogo, 2004), entre outros.

Título Diálogos Interculturais: Reflexões Interdisciplinares e
Intervenções Psicossociais
Organizadora Sylvia Duarte Dantas
Produção Marilena Vizentin
Marilda Gifalli
Claudia Regina Nóbrega Pereira
Projeto Gráfico e
Editoração Eletrônica RW3 Design
Revisão de Texto Marilena Vizentin
Revisão de Provas Marilena Vizentin
Formato 16 x 23 cm
Tipologia Minion Pro
Número de Páginas 383